

Silvia Chichilnitzky

“¿Qué piensa Lacan sobre el fin del análisis?”

Tesis para optar por el título de Magister en Clínica Psicoanalítica

UNSAM - Universidad Nacional de San Martín

Directora: Mónica Torres

Buenos Aires

2016

Resumen

La investigación estará concentrada en el pensamiento de Lacan referido al final del análisis. Se ubicará la finalidad de una cura para el psicoanálisis de orientación lacaniana en tanto criterio clínico fundamental. Para ello, será necesario distinguir tres períodos diferentes en las enseñanzas de Lacan:

- 1940 a 1950, período pre-estructuralista, coincidente con la primacía de lo imaginario. Considera el fin en el “soy eso”.
- 1950 a 1967, período estructuralista, coincidente con la primacía de lo simbólico. Piensa el fin desde el ser para la muerte y el atravesamiento del fantasma
- 1967 a 1976, período post-estructuralista, coincidente con la primacía de lo real. Piensa el fin sostenido en el savoir faire y la identificación al síntoma.

Revisamos cuidadosamente cada uno de estos períodos para captar los distintos cambios que fue produciendo Lacan, destacando cómo se ordenan a partir del inconsciente y el síntoma sus desarrollos y las distintas versiones clínicas relativas a la finalidad y al fin del análisis en cada momento. A su vez, tomamos en cuenta como Balint postuló una cura analítica y su fin, para comparar los desarrollos teóricos y sus aportes considerados importantes para Lacan en su enseñanza. Tratamos de situar cómo el criterio de una cura psicoanalítica lacaniana trajo aparejada una ruptura en el seno del psicoanálisis. Con la idea de final que tiene Lacan hace surgir un terreno endeble que no es episteme, pero que tampoco pertenece a la doxa vulgar, sobre

todo cuando introduce el pase como nombre genérico de una experiencia. Este le permitió aislar y diferenciar de qué modo piensa el lugar de la experiencia singular que acoge los resultados que se obtienen, cuando un análisis es llevado hasta el final. El propósito de la investigación fue examinar las principales referencias que definen y caracterizan la clínica del final del análisis de orientación lacaniana, indagar sus relaciones, explorar sus alcances y plantear algunas cuestiones y problemas que surgen de su aplicación.

Índice

Introducción.....	9
--------------------------	----------

Capítulo 1

1. Posiciones Diversas.....	19
1.1. Antecedentes Freudianos.....	19
1.2 .Post-freudianos.....	24
1.2.1. El fin del análisis como espejismo.....	28
1.2.2. El debate de Lacan con Balint.....	35
1.2.3. Lacan, posición clínica y ética.....	45
1.3. Más allá de Freud.....	48

Capítulo 2

2. Primeras formulaciones sobre el final de Análisis.....	53
2.1. Lacan pre-estructuralista.....	53
2.1.1. El lenguaje y la palabra.....	65
2.1.2. La asunción de la muerte.....	68
2.2. Lacan estructuralista. Desidentificarse del falo.....	74
2.2.1. El final no es separable de la entrada.....	78

Capítulo 3

3. Destitución subjetiva, caída de los ideales y atravesamiento del fantasma.....	91
3.1. Fantasma.....	91
3.2. Fantasma en Lacan.....	97

3.3. La abolición subjetiva y la caída de los ideales.....	105
3.4. Atravesamiento del fantasma.....	114
3.5. Transferencia y pulsión.....	119

Capítulo 4

4. El valor del recorrido de un análisis.....	123
4.1. La producción del discurso analítico.....	123
4.1.1. El lugar del psicoanalista lacaniano.....	126
4.2. La cura analítica y su fin.....	133

Capítulo 5

5. Lacan post-estructuralista.....	141
5.1. El sujeto y el goce.....	141
5.2 .Giro teórico.....	146
5.3. El síntoma. Cambio de paradigma.....	151
5.4. Síntoma y cuerpo.....	158
5.5. Últimas teorizaciones alrededor del síntoma y del final.....	164

Capítulo 6

6. Otra dimensión clínica.....	177
6.1. El síntoma y el final.....	177
6.2. Otra perspectiva del final.....	186
6.3. El saber hacer con el síntoma.....	189
6.4. La posición del “nadie”.....	192

6.5. La formación del analista.....	196
6.6. Conclusión.....	199

Conclusión

7. Recorrido.....	201
7.1. Período pre-estructuralista.....	211
7.2. Período estructuralista.....	211
7.3. Período post-estructuralista.....	227
7.4. Hallazgos.....	246
7.5. Prospectivas.....	247

Bibliografía	250
---------------------------	------------

Introducción

No es tan simple la idea de un principio y un final en cualquier actividad humana. Apuntar a querer un saber dado de antemano respecto a cuál será el final de una cura analítica nos propone un gran trabajo a los psicoanalistas. El tema del final es un tema general en nuestra cultura, es una suerte de significante amo que determina muchas significaciones hasta ser uno de los síntomas de nuestro tiempo. Hay una cierta imposición de una teleología, de una finalidad como utilidad en sí misma, o del finalismo como valor supremo. Se habla mucho de la caída de los ideales y de los objetivos como si fuera necesario tener claro y prefijado cual será el final, la finalidad, el objetivo de una vida o de una actividad. Desde otra perspectiva, hay toda una tradición que sostiene que el trayecto es más importante que el final y el psicoanálisis se inscribe en esa tradición que no es ni utilitarista ni finalista. Entre el principio y el final se abren múltiples intervalos que dan cuenta del recorrido como algo más importante que el objetivo en sí mismo.

El psicoanálisis antepone la importancia del trayecto para deducir un final. Dentro del psicoanálisis se encuentran diferentes concepciones al respecto y en la orientación lacaniana en particular.

La elección de este tema para la elaboración de la tesis ha surgido en un intento de encontrar un buen fundamento como practicante del psicoanálisis de dicha orientación.

La investigación emprendida se orientó a estudiar el fin del análisis y la manera en que se ha desarrollado esta concepción: qué rupturas y consecuencias clínicas introduce Jacques Lacan con sus formulaciones sobre el fin y sus diferencias con otros autores. Cada

formulación es un intento de demostración de la posibilidad de un verdadero fin. Se sabe poco de sus fundamentos. Se apuntó a investigar sobre los mismos para captar sus diferencias y dilucidar, a través de sus polémicas con otros autores, lo que varía en sus enseñanzas.

La enseñanza de Lacan es una obra complicada, avanza, retrocede, se desplaza. Se dice, se desdice. Forma una trayectoria difícil producida por su labor. Se tomará como parámetros de investigación la lógica que hizo posible la formalización del psicoanálisis lacaniano. Especialmente, aquella que toma en cuenta tanto la dimensión del sujeto como la noción de estructura, la cual determina la posición del analista en la experiencia. La clínica estructuralista se basa en herramientas conceptuales que tienen una fecundidad cuya eficacia alcanza a sujetos que quedan por fuera de los parámetros de clasificación diagnóstica.

Dentro de los justificativos del proyecto además está la idea de ubicar qué ocurre con la interpretación cuando el síntoma queda por fuera del significado, así como qué quiere decir que Joyce es un desabonado del inconsciente. Lacan tomó a Joyce como paradigma para ilustrar su última clínica

En relación con la secuencia que se viene desarrollando – secuencia que va del significante a la letra –, se verá cómo piensa Lacan el final del análisis, teniendo en cuenta que siempre, en cada uno de esos momentos, fue modificando sus desarrollos alrededor del síntoma y del inconsciente.

En la orientación de la investigación se recurrirá a una serie de autores que permitirán hacer un estudio comparativo. Para ello, se separará solo aquellos conceptos fundamentales de cada uno de ellos que serán necesarios para el desarrollo de la tesis.

Se comenzará por los desarrollos de Freud y se articulará a la imposibilidad de encontrar un límite intrínseco al dispositivo analítico para decidir su terminación, el cual llevó a Freud a postular el análisis interminable e indefinido. Nombraremos este punto la roca de la castración. Punto límite, infranqueable, que Lacan retomará a través de tres vertientes: lo traumático del encuentro con la sexualidad, la viscosidad de la libido y la división del Yo, el sujeto de la defensa respecto a la pulsión, del cual Freud sostiene que puede llegar a modificarse al final del análisis.

La teoría freudiana sobre la finalidad del psicoanálisis ha planteado polémicas y debates que han delineado distintas corrientes. En la enseñanza de Jacques Lacan encontramos referencias en ese campo. Nos detendremos en algunos autores, por las afinidades que Lacan mantuvo con ellos al haber captado aficiones propias a la finalidad. La ética del psicoanálisis es la que nos aportará la elaboración y el estudio de cada una de sus versiones.

Melanie Klein, una de las psicoanalistas más importantes de los post freudianas. De su obra, Lacan aceptó la emergencia del Yo con respecto a la relación de objeto y destacó la reacción depresiva en los orígenes del Yo siendo este el precursor de su doctrina del objeto *a*, concepto central de Lacan en la producción del plus de gozar en el horizonte del fin. Lacan le critica a Melanie Klein que no se trata de reparar y completar al Otro sino de situar en ese lugar el objeto del fantasma como objeto causa del deseo para el sujeto. Se trata de descompletar al Otro para reconocer en ese objeto el ser mismo del sujeto.

Otro autor propuesto será Michael Balint, históricamente anterior a la ego-psychology. Desde 1954 hasta 1976 podemos encontrar referencias de Lacan a Balint, las cuales proponen

reflexiones sobre las consideraciones respecto a que es un psicoanálisis y cuál es el término del mismo.

Balint le da un nombre al final del análisis, fenómeno que se sitúa más allá de la fase terapéutica del psicoanálisis. En todos los textos de Balint encontramos la afirmación de que el fin del análisis debe terminar mediante una identificación con el analista. Lacan cuestiona la teoría de la introyección de la figura del analista como criterio de fin del análisis, efecto de haber introyectado una suerte de ideal del Yo analítico que es correspondiente a los fenómenos de sugestión. Lacan le objetó que la relación de transferencia se sitúa sobre el plano simbólico y no es reductible a un fenómeno imaginario. Plantea que la finalización del psicoanálisis es el paso del psicoanalizante al psicoanalista. En ese momento de pasaje ubica la destitución subjetiva, de la cual dice luego que es objeto de rechazo de parte de los analistas. La denuncia de ese rechazo a la destitución subjetiva está en un diálogo reñido con Michael Balint. La salida por el amor del análisis balintiana encubre el odio y la agresividad que son inherentes a la relación imaginaria. En 1964, Lacan romperá con esta concepción del psicoanálisis e imparte su enseñanza interrogando la doxa tradicional. Su interrogación alcanza también a los programas de formación de analistas, especialmente a la formación del psicoanalista.

En su acta de fundación de la Escuela Freudiana de París formaliza las líneas que han de orientar la formación. Para Lacan, el fin del análisis es un objetivo que el analista no puede asumir porque no sólo depende del deseo del analista, sino del deseo del paciente, y no todos los tratamientos son susceptibles de llegar a ese punto. Para esto, diseñó un dispositivo para

que una persona que haya hecho esa experiencia de fin del análisis pudiese transmitirla: el pase.

Lacan siempre operó con la distinción entre simbólico, imaginario y real. Para pensar cómo se organiza el tema del fin del análisis desde la óptica lacaniana ubicaremos cuatro momentos diferentes en Lacan. Los tres primeros momentos se corresponden con la axiomática de la clínica del deseo. El cuarto, con la clínica del goce.

Consideraremos la concepción del inconsciente, como se complementa con lo que Lacan llama la producción de un saber por la vía del desciframiento, trabajo que se hace descifrando los pensamientos que el inconsciente produce con dos mecanismos, condensación y desplazamiento, mecanismos que Lacan nombrará metáfora y metonimia. El trabajo de desciframiento es lo que Lacan llamó el inconsciente como saber. El otro aspecto del inconsciente que Lacan considera es la dimensión que va más allá del significante y de la interpretación que lo alcanza. En términos Freudianos, es la raíz sexual indestructible. Sus antecedentes se encuentran en el inconsciente dinámico; se refieren a la satisfacción de la pulsión. Lacan se apoya en esto y comienza a ubicar la dimensión del objeto, el registro de lo real y el modo singular de satisfacción que se juega para el sujeto, el goce. Cuando se trata de apuntar al objeto de la pulsión, Lacan introduce el acto. Estas dos dimensiones lo llevan a concluir que un análisis se trata de la interpretación y el acto.

Lo enfatizado es el inconsciente del lado de la falta, articulado a la presencia del analista. La presencia de este es una manifestación del inconsciente. El énfasis en el significante es lo que sostiene la definición central que da Lacan de la transferencia la del Sujeto supuesto Saber como pivote. Lacan da dos definiciones de la transferencia, una de ellas vinculada al

Sujeto supuesto Saber y la otra como puesta en acto de la realidad sexual del inconsciente. Jacques Alain Miller retoma estas dos definiciones de la transferencia y las relaciona con la operación de alienación y separación, ambas operaciones constitutivas del sujeto. El sujeto se constituye alienado al significante para luego separarse, y en esa operación se sustrae el objeto.

Al comienzo del análisis, no encontramos el inconsciente sino ese significante enigmático que provoca el traumatismo que hay que descifrar. Sin embargo, para descifrarlo, hace falta la relación con un analista. El algoritmo de la transferencia es la noción que permite dar cuenta del trabajo del inconsciente, y no de su tapón.

Si el psicoanalista no produce un efecto separador al apuntar hacia el objeto, la transferencia permanece tomada por el ideal y produce un desconocimiento del fantasma, y por ende, de la castración. Lo imposible de saber y las consecuencias del saber solo se descubren verdaderamente en el análisis a partir de lo que postula la transferencia.

La ubicación razonada del objeto *a* conduce a importantes consecuencias para el manejo de la transferencia, la función del deseo del analista y el fin de la cura. Lacan evoca a propósito del fin de la cura ir más allá de la identificación, atravesar el fantasma. Estas formulaciones se plantean en un momento en el que el fin es posible en términos de estructura. En los dos extremos, la estructura obedece a una lógica que aloja a lo inefable que no pasa al saber. Puesto que hay un saber, el análisis transcurre a través de una sucesión de revelaciones, caídas de velos. Hay un saber que se sostiene en el Sujeto supuesto Saber. El atravesamiento del fantasma y la caída del objeto *a*, en su doble vertiente, otorga significación a lo real con la revelación de la verdad.

El binomio verdad-goce se presenta orientado hacia la revelación de una verdad. De allí que el análisis transcurre a través de una sucesión de revelaciones. Mientras, la potencia del sentido alivia las catástrofes personales para que el sujeto pueda atravesar el dolor de existir. Verdad, sentido y ficción forman un trio solidario. En su conjunto, estos tres elementos, se oponen a lo real.

En 1967 (Lacan, 2012) Lacan avanza y postula el pase como el procedimiento para aislar el advenimiento del deseo del analista y el pasaje de analizante a analista, en el cual, desde la perspectiva del atravesamiento, se espera que el sujeto reconozca su ser en el objeto *a*. Pero Lacan no se detuvo aquí. El atravesamiento del fantasma resultó insuficiente en un punto. La perspectiva de la identificación con el síntoma aparecerá como una alternativa de tratamiento de ese resto ineludible que es el objeto *a*. En la fase final, Lacan distingue dos elementos: unos ligados a lo real, y a sus elementos fuera de sentido, y otros ligados a la verdad. La radicalización de la definición de lo real pone en cuestión todos los semblantes, entre los que se ubica la verdad. Este es por excelencia el semblante de la experiencia analítica. No se trata de que el goce cobre sentido ni de que el final sea un pasaje al más allá del sentido. Lo que escapa al sentido y a la verdad nos conduce a lo que emerge de lo real. Este real es como un residuo que escapa y se cierra a las operaciones del semblante. En su lugar, Lacan plantea la reconfiguración del goce y otra perspectiva de la clínica que acentúa un modo de gozar, cuya inercia conduce a una clínica de lo incurable. Así, ubica la cura entre la movilidad del deseo y el punto fijo del goce opaco al sentido, aquello que no cambiará y que el análisis se ocupa de volver charlatán a través del inconsciente transferencial. El pasaje a la axiomática del goce se apoyará en una nueva puntualización. Lacan redefine al inconsciente como un enjambre de S_1 , como un conjunto de significantes que no forman cadena, desconectados entre sí. En esta

época, cobra preponderancia la letra, la cual no necesita de otro significante porque es idéntica a sí misma. El inconsciente formado por signos aislados, que están en función del goce, sirven para gozar. El inconsciente, en esta época, cifra y contabiliza goce, pero al mismo tiempo goza al cifrar. Hay dos estatutos del inconsciente: el de las formaciones del inconsciente, de la cadena significante, de la memoria simbólica, al cual se lo llama inconsciente transferencial, y el otro inconsciente, el que tiene que ver con la cifra de goce, al cual denominamos inconsciente real.

El inconsciente transferencial se pone en funcionamiento al comienzo de un análisis. Se nutre del inconsciente real que es la cara real del síntoma, pero el recorrido de un análisis tiene como objetivo el inconsciente real. El análisis va de la movilidad del significante a la fijeza de la letra. El final apunta a que cada analizante pueda obtener la localización de un goce. Se trata de lograr una sujeción del sujeto a su letra de goce. El final se produce cuando un sujeto pudo aislar una letra de goce del inconsciente real con el cual el sujeto se identifica, a lo que Lacan llamo *sinthome*. El *sinthome* reinterroga el fin de análisis. Es un arreglárselas con el goce opaco al sentido. Es una solución más modesta que la del atravesamiento del fantasma.

Es hacer otro uso de lo que hay, una invención singular que surge cuando ya no se busca atormentadamente la verdad del goce. Jacques Alain Miller lee la última enseñanza como un esfuerzo por poner el inconsciente a nivel del síntoma de ir del inconsciente transferencial, propio de la verdad ficcional, de la dialéctica, de la elaboración de saber, al inconsciente real. Resultado absolutamente singular del modo en que un cuerpo parlante falla a la relación sexual, un real que, como la angustia, se experimenta como lo que no engaña. En este

momento, se replantea el final en términos de una nueva alianza con lo imposible de negativizar. El cogito lacaniano plantea que el "soy" es la manera en que se goza por fuera del sentido edípico o paterno. El binomio verdad - goce reordena la experiencia del final y del pase y nos permite ver el deslizamiento de la rectificación subjetiva, en la que el sujeto reconoce su ser en el objeto *a*, a la rectificación del goce. El síntoma como *sinthome* no se franquea, no se lo hace caer, ni se lo atraviesa, es algo con lo que hay que vérselas.

El pase pensado desde el *sinthome* pone en juego una delimitación de lo imposible, cuyo real debe ser demostrado a partir del eterno retorno de la singularidad de su goce. Como el guerrero aplicado (Paulan, 1998), que ya no estaría atormentado por la verdad.

A diferencia del etéreo sujeto del significante, que se desplaza en la metonimia de la cadena, el *parlettre* nos indica un cuerpo traumatizado en su goce por el lenguaje, un cuerpo marcado por el síntoma; es aquel que no sabe hacer con el material que lo habita y parasita.

Cuando se retira el fantasma y permanece el resto de goce, que no se puede eliminar en un análisis, la cuestión es qué se hace con él. De allí, el examen de la identificación con el síntoma al final del análisis. Los post-freudianos postularon la identificación con el psicoanalista. Sin embargo, para el psicoanálisis lacaniano el resto de goce extraído del objeto que alojaba el psicoanalista en la finalización del análisis puede pasar a la identificación con el síntoma. De esta manera, identificarse con el síntoma es una manera de nombrar el saber hacer con él.

Capítulo 1

Posiciones diversas

1. Revisión histórica

1.1. Antecedentes freudianos

La historia del psicoanálisis en los tiempos de Freud ofrece numerosos ejemplos clínicos que ilustran los límites a los que él se afrontó en su experiencia a la hora de proponerse una finalidad determinada. Su propia práctica lo condujo a instituir modificaciones en la técnica. Esto implicó revisiones para sobrepasar el tope. Por esta razón, los principales fines que el análisis propone no han quedado indemnes. Basta citar un ejemplo celebre que pertenece a los años veinte, cuando el análisis de las resistencias desplazó el interés dirigido al inconsciente sobre el Yo, favoreciendo la orientación hacia la ego-psychology. A veces, la exigencia ética de conducir una cura hasta su término tropieza con la elección del sujeto de no despertar a la bestia que duerme. En ese punto, la decisión puede aplazarse hasta el infinito y el ideal del psicoanálisis se depone en un círculo, como si sus fines no pudieran realizarse sino a condición de que el análisis no se termine. Hacia el final de su obra, en 1937, Sigmund Freud experimentó esta tensión intensamente: la clínica le planteaba nuevas preguntas, y estas el sentimiento de inacabamiento dejado por las curas.

En la trayectoria de Freud, hay dos elementos que fueron muy subestimados. Por un lado, el sentido mismo del síntoma neurótico y sus razones en persistir y lo que Freud denominó la autoinhibición de la cura (*Selbsthemmung*), refiriéndose a algo que hace obstáculo a la

terminación y no permite concluir más que con una contrapartida como resto. En función de las exigencias imposibles que Freud reseña en “Análisis terminable e interminable” (Freud, 2006), las salidas efectivas de la cura parecen todas atípicas o inciertas. No obstante, allí encontramos la afirmación de que existen siempre manifestaciones residuales.

Los debates planteados en los años veinte por los cambios de la técnica analítica son más o menos la consecuencia directa de la cura interminable del hombre de los lobos. La reevaluación del factor traumático de las recaídas o de la oportunidad de abreviar el tratamiento es la sombra del caso, el cual atraviesa aun las últimas páginas de “Análisis terminable e interminable”.

Las manifestaciones residuales del complejo de castración irán en este sujeto hasta la psicosis. En un determinado momento, Freud quiso poner un fin, fijando un término a la cura, esperando con este artificio dar un punto de basta a la significación. A pesar de estas particularidades propias del hombre de los lobos, el problema general del final del análisis se plantea desde entonces en términos más rigurosos que antes. La *durcharbeitung*, que preside la conclusión, concierne tanto al amor de transferencias como a la asunción de la castración.

Entre la publicación de “El hombre de los lobos” (Freud, 2006) y los artículos sobre la feminidad, se extiende un período rico en transformaciones de la técnica así como en notables desviaciones. Estas son las consecuencias de nuevas resistencias encontradas en el tratamiento y de las que van a dar cuenta los conceptos de reacción terapéutica negativa y de masoquismo.

La duración de las curas se alarga y el final parece aplazado al infinito. Algunos alumnos de Freud, especialmente Rank y Ferenczi, ponen en cuestión el análisis como cura de la palabra y

precipitan la conclusión en un encuentro mítico con lo real. La oposición de Freud a esta postura simplificadora tiene sus razones no solo en el descubrimiento de la pulsión de muerte sino en un avance clínico respecto a la sexualidad femenina y, a la vez, a la angustia.

La incidencia de estos datos sobre la concepción del final pone de relieve las dificultades de un final del Edipo en la niña, así como la tendencia asintótica de la cura en el obsesivo, representando ambos un punto imposible de franquear. El problema del final del análisis tiene un lugar importante en sus condiciones de entrada, los criterios de curación, la ilusión de una totalidad, así como también en la dialéctica y la ética del psicoanalista.

La correspondencia de Freud con Abraham (2001) requiere de un tratamiento especial, ya que aporta abundantes referencias a la historia del movimiento analítico en las reflexiones teóricas inherentes al pronóstico de la neurosis y la transferencia. En la carta del 9 de julio de 1908, aparecen cuestiones pertinentes al tema del final, a medida que se revela aquello que debe esperarse de un análisis: si hay remisión de los síntomas que motivaron el análisis, si esto determina su solución, y el correspondiente fin terapéutico.

De parte de Freud, hay varias advertencias: “no confundir un éxito rápido” (2001, p.29), “no correr detrás de alguien que se rehúye” (p. 79). El 26 de diciembre del mismo año, escribe “Me ha sucedido con demasiada frecuencia que aquellos casos en los que había tenido excesivo interés personal fueron precisamente los que fracasaron, quizás debido a esa misma intensidad” (p. 89). Freud le advertía a Abraham que en las curas no operase con su propio fantasma.

En otra carta, que data del 27 de diciembre de 1912, Abraham denota un sentimiento muy especial:

Si un reproche que se le ha hecho recientemente - que trata a los discípulos como si fueran pacientes - es válido, tengo que reprocharle un par de serios errores técnicos. En primer lugar, Ud. malcría a sus pacientes, lo que sabidamente no debe hacerse. Además, Ud. hace regalos a los pacientes, con lo cual pueden formarse una idea enteramente equivocada del tratamiento. Por último, antes de que terminara el tratamiento, fue en secreto al hotel y pagó mi cuenta. Si Ud. hubiera sido un psicoanalista, no tendría que haber hecho eso. Porque al final del tratamiento el paciente tiene que saber tanto como el médico acerca de su caso. Y eso que Ud. sabe con qué facilidad un sentimiento de culpa puede llevar a una actitud hostil. Pero como en conjunto estoy satisfecho del tratamiento, no expresaré ninguna queja. (p. 181)

Esta idea de que la cura concluye con la equiparación del saber del analizante con el saber del analista es una concepción del análisis en la que habría una especie de trasvasamiento del saber. En la obra freudiana, el tratamiento no es todo. El psicoanalista forma parte del mismo, más precisamente de los problemas del inconsciente. Es interesante, desde los parámetros clínicos y teóricos, que Freud haya puesto de relieve su posición al final de su obra.

En “Análisis terminable e interminable” (2006), Freud permanece indeciso en cuanto a la existencia de una norma del fin. Desde un punto de vista práctico, puede responderse a la pregunta por la existencia de un fin natural a un análisis, e incluso si es posible llevar a un análisis hasta su fin.

El análisis acaba cuando el analista y el paciente no se ven más(...)
Actuarán así cuando dos condiciones se hayan cumplido más o menos: la primera, que el paciente no sufra ya de sus síntomas y se haya sobrepuesto a sus angustias como a sus inhibiciones. La segunda, que el analista juzgue que en el

enfermo se ha hecho consciente hasta tal punto lo reprimido, se haya elucidado tanto lo incomprensible, se hayan vencido tantas resistencias interiores, que ya no debe temerse la repetición de los procesos patológicos en cuestión (2006, p. 222).

Sin embargo, Freud razona si se da al término “fin” una significación más ambiciosa. Hay que preguntarse

si se ha promovido el influjo sobre el paciente hasta un punto en que la continuación del análisis no prometería ninguna ulterior alteración. Vale decir, la pregunta es si mediante el análisis se podría alcanzar un nivel de normalidad psíquica absoluta, al cual pudiera atribuirse además la capacidad para mantenerse estable [...] examinemos la experiencia para ver si tal cosa ocurre, y luego la teoría, para saber si ello es en general posible (pp. 222-223).

La experiencia demuestra, enseña Freud, que una cura sólo es posible en ausencia de una serie de obstáculos. Estos obstáculos implican algo del orden de lo real: la fuerza pulsional constitucional excesiva y la modificación desfavorable del Yo, son secundarias al efecto de la fuerza pulsional, pero que concebiblemente tienen su etiología propia. Así, “en vez de examinar cómo llega la curación mediante el análisis, cosa que considero suficientemente esclarecida, la pregunta a plantear sería: que obstáculos se encuentran en el camino de la curación analítica” (p. 224). Pero, para Freud, el obstáculo más formidable se refiere al complejo de castración y sus efectos sobre el rechazo de la feminidad:

A menudo uno tiene la impresión de haber atravesado todos los estratos psicológicos y llegado, con el deseo del pene y la protesta masculina, a la “roca de base” y, de este modo, al término de su actividad. Y así tiene que ser, pues

para lo psíquico lo biológico desempeña realmente el papel del basamento rocoso subyacente. En efecto, la desautorización de la feminidad no puede ser más que un que un hecho biológico, una pieza de aquel gran enigma de la sexualidad. Difícil es decir si en una cura analítica hemos logrado dominar este factor, y cuándo lo hemos logrado (p. 253).

Así, para Freud, un análisis concluye en un obstáculo “natural” “ante el cual el analista se encuentra impotente. Este se puede entender como un punto de fijación de la transferencia irresoluble. Recomienda a los analistas que retomen sus análisis cada cinco años para minimizar los efectos de una contratransferencia cualquiera, consejo que responde a una preocupación puntual de la clínica del final, mientras alude al análisis de los analistas como virtualmente interminable.

Más allá de la vertiente terapéutica del análisis, no se plantea aquí la problemática únicamente en términos terapéuticos sino también en términos éticos, sobre la posición del sujeto como agente de la práctica analítica. Es decir, ¿cuál es el final del análisis de alguien que quiere ser analista? Es una vertiente propia del psicoanálisis que no presenta ni un modelo ni una teoría única.

1.2. Post-freudianos

La pregunta “¿qué es un post-freudiano?” se formula en el campo de lo que se llama el psicoanálisis de orientación lacaniana, con lo cual podría plantearse más precisamente qué es un post-freudiano para Lacan, o por relación a la obra de Lacan, qué lugar o función tienen estos psicoanalistas. Es decir que el nombre post-freudianos designa no un autor sino varios: un conjunto de autores que son psicoanalistas, pero que no son ni Freud ni Lacan. Entonces, debería

hacerse una lista que sería muy larga: Abraham, Ferenczi, Jones, Winnicott, etc. La pregunta que sigue es entonces quiénes son los post-freudianos y porqué son post-freudianos: qué los hace pertenecer a este conjunto, qué rasgos o atributos. Se trata de un efecto de discurso. Si Freud fundó el discurso analítico, y Lacan llevó a cabo un retorno a Freud, allí donde los psicoanalistas se habían descentrado de la experiencia freudiana, el nombre de los post-freudianos surge como nombre que designa aquello situado entre la fundación de un discurso y la necesidad de retornar a él.

Para Lacan, la designación post-freudiano se condensa en una escuela psicoanalítica en particular: la escuela del Yo o la psicología del Yo en general. En una entrevista, interrogado por su retorno a Freud, define lo siguiente:

Como se sabe, la mayor parte de lanzas las he roto contra los círculos dirigentes de la Sociedad Psicoanalítica Internacional, que después de la guerra me han colocado en una situación muy especial. Mi oposición es categórica, agresiva, y se acentúa ante una teoría y una práctica totalmente centradas en las doctrinas llamadas «del Ego autónomo», que dan a la función del Ego el carácter de una «esfera sin conflictos», como se le llama. Este Ego, en substancia viene a ser el Ego de siempre, el Ego de la psicología general, y en consecuencia, nada de lo que pueda discutirse o resolverse sobre él es freudiano. Simplemente, es una manera subrepticia y autoritaria, no de incluir el psicoanálisis en la psicología general como pretenden, sino de llevar la psicología general al terreno del psicoanálisis, y en definitiva de hacer perder a éste toda su especificidad.

(Lacan con Caruso, 1969)

Se refiere al grupo de Nueva York constituido por los psicoanalistas alemanes Heinz Hartmann, Rudolph Loewenstein y Ernest Kris, y a los desarrollos posteriores derivados de esta escuela. El mismo Freud se había referido ya y había anticipado respecto de los efectos del “american way of life” del psicoanálisis. Esto se asocia, también, a lo que Lacan llamó más tarde discurso capitalista, del cual no hay razones que impidan pensar que no haya tocado también al psicoanálisis. Destaquemos, por el contrario, cómo Lacan se refirió en aquella misma entrevista a Klein, por referirnos a otro post-freudiano cualquiera:

Refiriéndonos a Melanie Klein no podemos hablar de ningún modo de psicoanálisis post-freudiano, a no ser que demos al prefijo «post» un sentido meramente cronológico. [...] Melanie Klein se mantiene en el surco de la experiencia freudiana y el hecho de que sostuviera polémicas con Anna Freud no quiere decir que no fuera freudiana, y casi más freudiana que la otra. [...] Es indudable que ha hecho verdaderos descubrimientos, que pueden llamarse post-freudianos en el sentido de que se han añadido a las experiencias de Freud.

De aquí se puede derivar entonces a un segundo sentido que puede darse a la designación: ser un post-freudiano es ser un psicoanalista posterior a Freud, y cuya experiencia escrita y compartida se añade o suma a las experiencias compartidas por Freud. En este sentido, Lacan es también un post-freudiano. Pero puesto que se dice “Freud, y después Lacan” es evidente que no es un post-freudiano cualquiera, pero ¿cuál lo es? Aun así, Lacan es particularmente un post-freudiano que no es un post-freudiano cualquiera, en el sentido que su obra lleva a cabo un retorno a Freud, revisando sistemáticamente su obra y la de los post-freudianos que le antecedieron, dándole al psicoanálisis unas bases nuevas, o unos cimientos diferentes: lo simbólico, lo imaginario y lo real.

Lacan le dio al psicoanálisis otro paradigma que el freudiano. Se trata de un asunto de lenguaje: ser un post-freudiano es hablar como habla un post-freudiano. Esto quiere decir un lenguaje que no es el de Lacan, pero tampoco es el de Freud. Puede ser el de Klein, el de Winnicott o cualquier otro que en su terminología técnica se halla independizado, por lo menos relativamente, del lenguaje freudiano.

Todo cuerpo teórico se define por un lenguaje que le es específico y lo mismo sucede con cada escuela psicoanalítica, o con cada psicoanalista que, en la transmisión de su experiencia – es decir que fueron receptores de dicha transmisión –, entendieron que se trataba de un sesgo particular, de un modo particular de hablar.

Esto conduce al problema de la historia del psicoanálisis, o del movimiento psicoanalítico. Puesto que esta historia existe, ¿es una historia de qué?, ¿cuáles son las unidades de análisis en que se recorta el devenir de esta historia?, ¿es una historia de escuelas, de psicoanalistas, de conceptos? Se diría que, de forma más esencial, es una historia de conceptos y problemas. En algún sentido al menos, la historia del psicoanálisis es la historia de los problemas del psicoanálisis, los problemas de su clínica y los problemas de su corpus de ideas. Vista desde este ángulo, las escuelas y los nombres propios no dejan de estar, pero ocupan un lugar sin duda secundario. Lo central está constituido por referencia a la tradición de problemas que los conceptos plantean, que se van transmitiendo de generación a generación, de escuela a escuela.

Plantear un problema es siempre formular una pregunta para la cual el lenguaje no tiene respuesta, pero que, sin embargo, un trabajo sobre ese mismo lenguaje podría eventualmente llevar a una respuesta. Eso, creemos, es lo que mueve al movimiento psicoanalítico.

1.2.1. El fin de análisis como espejismo

Michael Balint fue un psicoanalista húngaro, alumno de Ferenczi. Miembro ilustre de la Sociedad Británica, se destacó por su posición crítica respecto al establishment analítico. Desde 1947, denunció el análisis didáctico por la connivencia que existía entre la jerarquía institucional y la ignorancia. La concepción del final de la cura de Balint conlleva consecuencias para el analizante. Lacan ha llevado a cabo una lectura muy atenta y minuciosa de una serie de artículos de Balint escritos entre los años treinta y cuarenta. El alcance de esas lecturas aparece en las referencias repetidas y alusivas de los años sesenta y setenta, e instauran en la enseñanza de Lacan una crítica detallada y precisa.

Balint se planteó especialmente el fin del análisis. Jacques Lacan se refirió a él de un extremo a otro de su enseñanza. Lo consideró un psicoanalista post-freudiano especialmente destacado por ocuparse del problema del fin del análisis. A lo largo de su trayectoria, Balint se planteó ciertas preguntas en torno a la finalidad de un psicoanálisis, tales como qué cambia en un psicoanálisis, más allá de los síntomas; cuál es el mecanismo del cambio, la interpretación o la transferencia. Balint opone estos últimos. Considera crucial esta pregunta, especialmente en los análisis de los psicoanalistas. Balint ha sido un crítico de la formación de los psicoanalistas en la Asociación Internacional y escribió dos textos muy importantes al respecto. Criticó, también, otros aspectos de la teoría, por lo que en el fondo se pueden pensar afinidades con Lacan. Se cuestionó, por ejemplo, la teoría del narcisismo primario y la interpretación de la transferencia. Lacan lo evoca cada vez que se refiere a lo que se produce al final del análisis.

Lacan debate con Balint y hace de él un ejemplo particular, cuya estructura vale para todos. Para Lacan, el paradigma es lo que debería servirnos de modelo en la exposición clínica

cuando se presenta un caso. Llevar el ejemplo al paradigma es el ideal de la exposición clínica. Lacan hace de Balint el paradigma de un fin del análisis por identificación con el psicoanalista. “Identificación con el analista” es un sintagma fijo. Lacan plantea la crítica de Balint a toda una corriente, en un momento en que intenta imponer a la comprensión de los analistas la idea de que la experiencia analítica está hecha enteramente por el tejido simbólico: lenguaje y palabra. Esta es la época en la que Lacan critica la prevalencia dada a lo imaginario, a la relación con el semejante. Jamás renunció a esa idea, aunque hubo un viraje en su teoría. En el Seminario 24, dice: “resultaría de ciertas propuestas, que el fin del análisis sería identificarse con el analista. En cuanto a mí, no lo pienso, pero es ciertamente lo que sostiene Balint” (Lacan, 1976, p. 10).

Cuando Balint se clasifica a sí mismo en una corriente analítica, se clasifica en una corriente que llama “la opción de la relación de objeto”. Se coloca bajo la línea de la ego-psychology, pero del lado de la relación de objeto. Históricamente, Balint es anterior a dicha escuela, ya que su primera contribución data de 1932, mientras que la ego-psychology tiene sus raíces en el libro de Ana Freud *El yo y los mecanismos de defensa*, aunque llega a constituirse como corriente después de la segunda guerra mundial.

Balint da un nombre al fenómeno del final de análisis: “The new begining”. Este recomienzo del fin del análisis es un fenómeno que se sitúa más allá de la fase terapéutica del psicoanálisis. Se pregunta qué quieren los analistas de los pacientes, y qué esperan estos de los analistas. ¿Se trata del levantamiento de la amnesia infantil, de volver a encontrar el recuerdo de la escena primitiva? Balint insiste mucho sobre este hecho.

En el fondo, lo que le interesa no es el tratamiento del síntoma, ya que considera que el paciente lo sabe hacer. Lo que le interesa viene después; es esa fase un poco indecisa que viene a

continuación. Él observa de distintas maneras – y es muy visible en los casos de un segundo o incluso de un tercer análisis –, que muy a menudo toda una fase del análisis se despliega sin que ningún material nuevo aparezca, sin que surjan recuerdos nuevos, sin que una elaboración nueva se produzca. Sin embargo, dice Balint, es allí cuando el paciente al final se va curado, es este tiempo el que ocupa. El recomienzo se produce en este tiempo, sobre todo hacia el final, y la descripción es presentada de la siguiente manera: “Llega un momento en el que el paciente manifiesta veleidades con respecto a ciertas satisfacciones, ya sea que se dirijan – al comienzo tímidamente, luego más ardientemente – a su entorno, ya sea que las dirija al analista”. Frente a esta situación, Balint denuncia la interpretación de este tipo de fenómenos – denuncia en un sentido fuerte –, ya que no solamente la considera inútil sino nociva. Escribe un artículo que titula “El riesgo inherente a la interpretación” (Balint, 1982). Allí se cuestiona qué hacer frente a la interpretación. Balint es categórico: hay que satisfacer, hay que consentir, hay que aceptar y dejar desplegar esas veleidades de satisfacción. Se hace preguntas, es prudente.

Como discípulo de Ferenczi, se destaca en la técnica de sus últimas elaboraciones relacionadas con el método activo que Freud reprobó. Balint es consciente de que lo que propone es un paso técnico, no metódico en el sentido clásico freudiano, y avanza lentamente.

Se pregunta, también, cuáles serían las pulsiones que deberían satisfacerse en la transferencia con el acuerdo del psicoanalista. Incluso con su iniciativa. La respuesta de Balint es muy simple: Responderá a esto apoyándose en una oposición estricta entre el goce pulsional – no emplea el término “goce”, emplea el término “satisfacción” – y la relación de objeto. Considera que lo que debe sufrir un recomienzo no es la pulsión parcial y el goce que se anuda, sino el amor de objeto. En su análisis de la situación, Balint se ubica operando en el nivel del amor,

siendo un analista amante. Esto lo ha conducido a desarrollar una teoría que denominó “el amor primario”, a partir de la cual reconstruye todo el psicoanálisis, los orígenes de la neurosis, tratando de orientar la respuesta del analista. La idea de Balint es que la relación con un objeto es original. En esto se opone prácticamente a todo el movimiento analítico de la época, con excepción de Ferenczi.

La noción de la relación de objeto original critica la idea de un narcisismo, autoerotismo y autismo primarios, para plantear de entrada que el pequeño humano está abierto desde el principio a una relación con otro. Balint no concibe la idea de Otro, sino que piensa la hiancia con otros modelos: el modelo de la fusión, el modelo de la relación parasitaria que hay entre el feto y el cuerpo de la madre. Para él, la relación de objeto primario es una relación en la que dos hacen uno, en la que hay dos pero sin fronteras ni diferencias. La simbiosis entre el feto y el cuerpo materno se parece, según Balint, a lo que pasa entre el organismo viviente y lo que llama la sustancia primaria, por ejemplo, el aire que respiramos, cuya presencia ignoramos pero sin él no podríamos sobrevivir. El amor primario entre el niño y su madre es para él el amor que prolonga el estado indiferenciado del feto. Llama a esto una unión mística que se prolonga más allá del trauma del nacimiento, como un estado dichoso y anterior al traumatismo. Es la idea de una beatitud experimentada en el origen, la idea de un buen encuentro original. Ese buen encuentro, que se pierde enseguida, se reencuentra, para Balint, en el orgasmo. Toma el orgasmo sexual como una regresión al amor primario de objeto, que se reencuentra en la transferencia, precisamente en cuanto el analista consiente a ello. Para él, la falla fundamental es una cicatriz que ha quedado en la falla de la satisfacción. Después de un estado tan dichoso, queda una herida que arroja una falla en el ser y que produce el llamado a un psicoanalista.

Balint piensa lo que se presenta como división del sujeto como un efecto de frustración de la satisfacción, como el efecto de una carencia que ha venido del otro, especialmente de los padres. En esto retoma la tesis de Ferenczi, vuelve al anhelo fundamental del hombre: el anhelo de ser amado incondicionalmente. Su idea es que hace falta que esto sea acordado al menos una vez para que el sujeto pueda aceptar ser amado incondicionalmente, es decir, para que pueda aceptar tener que hacer esfuerzos para agradar y, sobre todo, para lograr el acuerdo con su compañero sexual. Esta es la intuición fundamental de Balint: hay que satisfacer al sujeto al menos una vez para que luego soporte la vida. Él considera que el hombre está embarazado por una serie de hechos. En principio, por todo lo que depende del odio. En el fondo, el hombre está embarazado por la perversión sexual. Frente al gusto por la unión mística, existen los fenómenos de desolación subjetiva que, según Balint, testimonian el psicoanálisis. El sujeto se erige de defensas en respuesta a haber sido herido en su aspiración primaria, y ya no se anima amar. Habrá que restaurar, hacer caer esa defensa contra el amor y devolver al sujeto la capacidad de abandonarse con toda confianza al otro. Esto lo condujo a elaborar una teoría sobre la regresión en el psicoanálisis, una regresión restauradora hasta el amor del objeto primario. Esta zona del amor primario es, según Balint, pre-verbal. Donde el lenguaje no tiene curso, las palabras están de más. Y allí radica la crítica la interpretación. No se trata de analizar en este momento, se trata de consentir y reparar.

Es explícita en él la idea de que uno opera con los acting-out del paciente que se presentan en la sesión, los que permiten al analista adivinar las aspiraciones del paciente, y así satisfacerlas. Esto nos pone en un nivel en el cual las palabras no circulan y en el cual no hay una demanda de enunciar sino una demanda de adivinar. El analista debe tener una capacidad de identificación suficiente con el paciente para saber lo que hay que satisfacer en él. El analista

será entonces un objeto primario, una madre como no hay otra, una madre más madre que la que infringió la falla fundamental por no estar suficientemente ajustada a su niño. Balint desarrolla una expresión, “el analista discreto”. Discreto es el que se calla porque no hay lugar para hablar. Se trata de un analista satisfactorio, al que casi se lo olvidaría como el aire que se respira. Es un analista-sustancia primaria, un analista-garantía de amor – y no un amor incitante y molesto sino un amor que hace respirar.

Sobre esta construcción de Balint, Lacan focalizó su atención. Especialmente, en la descripción del recomienzo, esa especie de entusiasmo del paciente que osa, finalmente, a librarse de ciertas gratificaciones.: “Una suerte de elación”, dice Lacan, quien utiliza una serie de calificativos para abordar esta descripción, tales como “ardor narcisista”, “hipomanía transitoria”, “ebriedad megalómana”, “trance narcisista terminal”, “fusión narcisista”, “fin hipomaniaco” o “estado de exaltación”, etc.. Lacan toma todos estos fenómenos a nivel del Yo.

Allí donde Balint considera que el paciente pudo alcanzarse a sí mismo, Lacan habla de un paciente abierto a las intimaciones de la palabra. Allí donde Balint dice que deja al paciente encontrar su voz, Lacan habla de un paciente sometido a la figura obscena y feroz del Superyó. Allí donde Balint describe la relación del amor ideal original, Lacan habla de la voracidad recíproca de la pareja madre-hijo y, finalmente, allí donde Balint evoca el duelo por este amor ideal, Lacan dice exactamente lo contrario. La tesis de Lacan es mucho más amplia que su aplicación a Balint. Su tesis global es que los autores que se apegan a la corriente de la relación de objeto – Balint es uno de ellos, Winnicott es otro – no se encuentran fuera de la teoría del Yo. Bajo distintas formas, estos autores confirman lo que Lacan considera una desviación del psicoanálisis.

La relación de objeto abre el campo a la incidencia del Yo y, así, a la sugestión del paciente por el analista. La relación de Balint con la estructura de la palabra consiste en que consentir es equivalente a intimar. En el grafo elemental de Lacan, que nos ofrece la estructura de la palabra, el Otro tiene una posición de dominio porque de su respuesta dependerá el mensaje del sujeto. Ese lugar del Otro es un lugar desde el cual se puede abusar, desde donde se impone, desde donde se ordena. Lo que especifica al analista en ese lugar del Otro es que se priva de colocarse en el lugar de Amo y de educador. En todo caso, Lacan enseña que cuando el analista es interpelado como Otro, se hace el muerto. Esa es la función del silencio del analista. En cambio, Balint cree que si calla no sugiere. En el nivel de su intención, él no quisiera sugerir, como analista honesto que piensa y no orienta a su paciente por medio del lenguaje. Por eso, denuncia la interpretación: porque considera que esta sugiere. Él critica especialmente a los kleinianos por hacer interpretaciones acerca de lo que dicen que son sugerencias, por meter en la cabeza de los analizantes palabras que no son las suyas, ya que para el amor no hay palabras.

Para Balint, si uno interpreta, sugiere. Y el que sugiere se ofrece a la identificación y es eso lo que no desea. Entonces, se calla. Pero no consciente ni se imagina que desde el momento en que no es él quien haga la demanda, sea el paciente quien transmita la suya. No hay sugestión. La crítica de Lacan en la dirección de la cura es respecto a la idea del lugar del Otro, así se frustra o gratifique la demanda. En ambos casos se sugiere al paciente que lo que le falta es lo que demanda.

Ya sea para frustrarlo o para gratificarlo, Balint se coloca del lado de un Otro gratificante. Esta es una sugestión masiva, dado que lo que le falta es el objeto de su demanda. Se elide, en términos de Lacan, la dimensión misma del deseo. El psicoanalista que plantea Balint queda

identificado en el lugar de aquel que responde a la demanda del Otro, que tiene el poder de gratificar o frustrar. Construye, así, un analista a la medida de la demanda, volviéndose él mismo, según Lacan, la medida de lo admisible. Con su gratificación llena de buenas intenciones se coloca en el lugar del Sujeto supuesto Saber, en el cual la cosa es buena, en el cual en el corazón del Otro, de ese Otro que el semejante encarna o al que ocasionalmente soporta, hay amor. Balint es un optimista. Si bien no es justo concluir que la cosa es mala, la falla del sujeto supuesto al saber implica que aun cuando la cosa sea delimitada por lo simbólico, no cae en esta red. En la barra que tacha al Otro, Balint coloca el tapón clásico del amor. Es una versión del fin del análisis que no tiene en cuenta la destitución subjetiva ni lo incurable de la división.

1.2.2. El debate de Lacan con Balint

En 1954, Lacan le dedica mucho tiempo a los textos de Michael Balint. Elogia su testimonio sobre la práctica analítica por su orientación, su consciencia y su lucidez. La amplia referencia a la obra de Balint se implanta en el contexto del Seminario 1, en el que Lacan se encontraba comentando los escritos técnicos de Freud con la intención de examinar la técnica del análisis de ese momento y la enseñanza que se ofrecía en las supervisiones. Balint fue uno de los pocos psicoanalistas que escribió sobre este tema, destacándose por sus reflexiones inherentes a la práctica analítica que lo llevaron a concebir la idea de un trabajo específico relativo a la práctica. Según Jacques Lacan, las concepciones del análisis y de la transferencia en curso derivaban de allí. Indica: “percibir los impasses a los que actualmente se ven llevadas las teorías de la técnica” (1981, p. 25). Esta consiste en una experiencia en la que el sujeto experimenta la necesidad de ser amado sin condiciones por un objeto respecto del cual él no manifiesta la menor consideración.

Un análisis suficientemente profundo comporta atravesar una fase tal, que en el curso de la misma los deseos pulsionales infantiles sean expresados. Se trata de evolucionar, a partir de la renovación del amor objetal primitivo y pasivo, hacia un amor genital adulto (Balint, 1982). A la noción de amor primario, Lacan le opone la existencia de pulsiones parciales y la existencia de una perversión polimorfa del niño, hasta llegar a hablar de una perversión primaria – para hacer notar que toda manifestación perversa supone una intersubjetividad y que no hay una relación de objeto cerrada. Mientras en Balint falta una distinción conceptual entre necesidad y deseo, Lacan va perfilando la diferencia que va a introducir respecto de estos dos términos, intercalando entre ellos un tercero: la demanda. Este aspecto de la cura que Balint llama “la renovación”, para Lacan este es concebido de la siguiente forma:

Por intermedio de la demanda, todo el pasado se entreabre hasta el fondo del fondo de la primera infancia. Demandar, el sujeto nunca hizo otra cosa, y nosotros tomamos el relevo. Es por esta vía como puede hacerse la regresión analítica (...) la regresión no muestra otra cosa que el retorno al presente, de significantes que fueron usados en demandas para las cuales hay prescripción.
(Lacan, 1987, p. 597)

El principio que Lacan deduce, a partir de allí, para uso del analista es la necesidad absoluta de no responder a la demanda para abrir el acceso del sujeto al deseo. En Balint, en cambio, encontramos, al referirse a “la renovación”, la idea de que se debe responder a la demanda. Refiriéndose a esta temática, dice:

Estos deseos no pueden ser nunca plenamente satisfechos en el marco de la situación analítica, pero deben ser totalmente comprendidos y además satisfechos

en buena medida. La idea es la de una reparación. Se trata de corregir los errores en la educación precoz del niño que desembocaron en una dificultad e incluso en una incapacidad de amar (Balint, 1982, p. 82).

Balint constata el alargamiento de la duración de las curas y se pregunta por qué los pacientes continúan sus curas, habiéndose ya librado de sus síntomas. Se plantea este problema en los siguientes términos: ¿qué queremos de ellos?, ¿qué esperan de nosotros? Estas interrogaciones se articulan entre la demanda del analizante y el deseo del analista. Balint descubre, desde su clínica, que los pacientes no pueden amar ni gozar sin angustiarse, y es por ello que continúan sus tratamientos. Entiende que el analizante debe aún aprender a amar como solo los niños pueden hacerlo. A esta renuncia, a las condiciones que limitan el amor, Balint la llama “renovación”. La dirección de la cura tiene una orientación reparadora en ese sentido.

Considera que el desarrollo de la misma debe ser retomado allí donde el traumatismo lo había hecho desviarse de su curso primitivo. Cuando el desarrollo de esta fase de renovación, que puede repetirse, no se ve perturbada – y eso es bien dirigido por el psicoanalista –, entonces “una experiencia notablemente uniforme domina el período final del tratamiento” (Balint, 1982, p. 189). Se trata del estado semi-maníaco, tantas veces recordado por Lacan. Al evocar “esta especie de erupción narcisista” (p. 99).

Lacan dirá al final del Seminario 1: “no es de este modo como concibo el término analítico” y luego añadirá “se trata al término del análisis de un crepúsculo, de un declive imaginario del mundo e incluso de una experiencia al límite de la despersonalización” (1981, p. 339). En “Observación sobre el Informe de Daniel Lagache” (1987), Lacan retomará el esquema óptico para decir que los efectos de despersonalización en el análisis son signos de franqueamiento del mismo.

En “Variantes de la cura tipo” (1985) continuará el debate dedicándole a la identificación narcisista descripta detalladamente por Balint un cuestionamiento severo en función de las consecuencias subjetivas que este conlleva. Ahí dice “deja al sujeto en una beatitud sin medida, más ofrecido que nunca a esta figura obscena y feroz que el análisis llama el Superyó y que hay que comprender como la hiancia abierta en el imaginario por todo rechazo, *verwerfung*, de los mandamientos de la palabra” (Lacan, 1985, p. 346).

Se trata, una vez más, de una puesta en cuestión de la responsabilidad del analista. A este extravío de lo imaginario, Lacan opone tanto en “Variantes de la cura tipo” como en el Seminario 1, el recurso a la palabra como mediación entre los sujetos.

Luego vendrá a añadirse una noción nueva que precisa la evocación hecha en 1954 sobre el declive imaginario del mundo: la subjetivación de la muerte. A la exaltación narcisista de Balint, Lacan opone la reducción de la imagen narcisista, ya que no es la ampliación del Yo sino su fin a lo que apunta la cura. La subjetivación de la muerte es promovida por Lacan como término ideal en donde el sujeto llega a su fin del Yo, *moi*, en el análisis. Una breve indicación suplementaria colabora a captar el alcance de lo que está en juego: para el sujeto la realidad de su propia muerte no es ningún objeto imaginable. Es decir, que aquello a lo que se apunta al final como término ideal es una subjetivación paradójica: es la subjetivación de algo que no es ningún objeto concebible.

Años más tarde, nos conduce hacia el objeto del cual Lacan dirá, al introducirlo en el Seminario 10: *La angustia*, que no es subjetivable, siendo la angustia su única traducción subjetiva. En “La cosa freudiana”, como crítica a Balint, Lacan se apoya sobre una referencia inédita al objeto. Denuncia, nuevamente, la técnica del análisis sistemático de la defensa y enumera las únicas salidas posibles para el analizante en las curas así conducidas: una es el

acting-out, “El hombre de los sesos frescos”, otra es “la embriaguez megalomanía” que Balint “reconoce como índice del final del análisis, “ó la hipomanía transitoria por eyección del objeto mismo” (Lacan, 1985, p. 412).

La conceptualización del gran Otro, en este escrito, es el concepto que permite concebir la situación analítica como una estructura de cuatro: dos sujetos, provistos cada uno de dos objetos, el Yo y el Otro. El objeto eyectado del que se trata es concebido en esta época como un objeto imaginario, especularizable. La articulación causal establecida por Lacan entre la eyección del objeto y la hipomanía del final es notable. La estructura que se propone es parecida a la que se propone en el Seminario 10: *La angustia*, donde es como causa que debe concebirse el objeto, habiendo explicado que allí donde dice “Yo” (*je*), es que se sitúa el objeto en el nivel inconsciente. Así, afirma que la identificación al Yo del analista consiste en el reforzamiento del Yo evocando por Balint: “esto tiene como resultado una crisis terminal maníaca que representa la insurrección del *a*, que permanece intacto” (ídem). El objeto eyectado, así como el *a* en su insurrección, es el sujeto mismo, en tanto que radicalmente extranjero al Yo, inasimilable.

La progresión de la conceptualización lacaniana del análisis y su fin prosigue. Al principio del capítulo 5 de “La dirección de la cura y los principios de su poder”, Lacan responde a la pregunta de Ferenczi sobre el ser del analista, afirmando que es la falta en ser del sujeto que debe ser reconocida como “el corazón de la experiencia analítica” (1987, p. 593). En el mismo párrafo, cita a Ferenczi a propósito de la introyección del analista y de la confesión que sería necesaria para el final de la cura, confesión de una falta. La referencia a Balint, quien también habla de las lágrimas del analista al final de la cura, es implícita. Lacan continúa concediéndoles

lugar a los ingleses por haber definido categóricamente el final de análisis por identificación del sujeto al analista.

La influencia de Melanie Klein con su concepción de los objetos fantasmáticos, traducidos en su teoría en términos de identificación, es retomada por Lacan para rectificar esta perspectiva, subrayando que estos objetos el sujeto los gana ó los pierde, sin duda, los destruye o los preserva, pero existen según el lugar en el cual funcionen en su fantasma fundamental. La dimensión del Otro y la introducción del fantasma reformulan la cuestión ferencziana sobre la acción del analista en términos de deseo. La inclinación a pensar la situación analítica en términos de relación inter-humana, reduciéndola al registro imaginario, se verá contrapuesta con la introducción por el lado del analizante de la falta en ser, y por el lado del analista, con el deseo del analista. La ética pondrá en su cúspide la cuestión del deseo del analista. Esta será, por un lado, el tema preponderante de su seminario de 1960, pero, a su vez, será abordada en la “Observación sobre el informe de Daniel Lagache”.

Lacan se rehúsa a concebir la identificación como final de la cura. En 1964, declarará que “la identificación es un momento de detención del análisis, una falsa finalización a menudo confundida con el final” (Lacan, 1964, p. 152). El “término verdadero del análisis” (Lacan, 1987, p. 661), que Lacan opone a Balint en la “Observación...”, se encuentra en el objeto *a*. Aun cuando es llamado “objeto del deseo” (ídem), ya se perfila su estatuto aparte. Es un punto al que se accede “más allá de los ideales” (ídem) y figura en el fantasma como “aquello delante de lo cual el sujeto se ve abolirse, realizándose como deseo” (ídem).

Después del declive imaginario del mundo y la subjetivación de la muerte, es esta abolición del sujeto frente al objeto lo que marca para Lacan el final del análisis. Así destacados, los dos términos se encontrarán nuevamente, después de pasar por el final del Seminario 11, en

la “proposición del octubre de 1967”. La palabra del final será entonces la destitución subjetiva. En el contexto histórico en el que se establece este texto, la concepción balintiana del final de análisis se agrava.

Lacan no solamente marca su desacuerdo con una concepción de la cura que admite como término un estado de exaltación narcisista sino que denuncia una falta de orden ético, falta en relación al deber de bien decir, denunciada de una forma más acentuada a en sus Escritos.

Lacan plantea de entrada que “la finalización del psicoanálisis es el paso del psicoanalizante al psicoanalista” (Lacan, 2012, p. 270). En este momento de pasaje, ubica la destitución subjetiva, de la cual dice luego que es objeto de rechazo de parte de los analistas. La denuncia a ese rechazo de la destitución subjetiva está en un dialogo reñido con Balint. Dice: “con el final de análisis hipomaniaco descrito por Balint como la última moda, hay que decirlo, de la identificación del psicoanalizante con su guía, palpamos la consecuencia del rechazo antes denunciado” (p. 272). En oposición al final hipomaniaco por identificación ideal al guía, tenemos aquí un pasaje a franquear, momento que Lacan asemeja a la posición depresiva.

Lacan consideró a Balint una de las figuras más honestas del movimiento psicoanalítico, al mostrar en lo que escribió, a propósito de la formación del psicoanalista y del análisis didáctico, la contradicción en la que recae su teoría del amor primario, en donde él mismo reconoce que la salida del análisis por la identificación al analista es un obstáculo a la transmisión, y a la pervivencia del psicoanálisis.

Para Lacan, la identificación al analista está relacionada a la transferencia negativa, punto crucial de las dificultades de Ferenczi con Freud, en cuanto a que si la transferencia negativa no es analizada o lo es demasiado pronto, se corre el riesgo de que el analizado reprima el odio y la

desconfianza hacia su analista por la vía de la idealización y la introyección, proyectando la agresividad hacia afuera, hacia el grupo, y eleva al analista al rango de ídolo. Es por esto que, como se dijo anteriormente, la salida por el amor del análisis balintiana encubre el odio y la agresividad que son inherentes a la relación imaginaria.

En 1964, Lacan romperá con esta concepción del psicoanálisis e impartirá su enseñanza interrogando a la doxa tradicional. Su interrogación alcanza también a los programas de formación de analistas, especialmente a la formación del psicoanalista. En su acta de fundación de la Escuela Freudiana de París, formaliza las líneas que han de orientar la formación. Si bien su tesis central es que el analista se autoriza a él mismo, es la Escuela quién dispensa la formación y “garantiza que un analista surja de su formación” (1987, p. 19).

El interés de Lacan por Balint no se rompe sino que perdura, en particular, por la idea que este tenía del final de análisis. Un pasaje que se encuentra en “El atolondradicho” (Lacan, 2012) prolonga “la proposición”. Más allá del momento depresivo del final, se evoca: “entonces, en tanto dure su duelo del objeto (a), el psicoanalista persiste en causar su deseo: más bien maniaco-depresivamente. Pese a abordarlo por donde no es, Balint describe muy bien: más de un éxito terapéutico encuentra allí su razón [...], luego el duelo se consuma” (p. 511).

Nuevamente, le concede a Balint una descripción acertada. Su estado no ya de exaltación sino de exultación encuentra finalmente su lugar en la descripción que Lacan presenta de la topología del período terminal del análisis, en el que el toro se transforma en banda de moebius y esa banda se vuelve plano. El estado de exultación forma parte integrante del período de duelo del objeto y puede repetirse alternándose con estados maniaco-depresivos. Según Lacan, allí hay una intermitencia en la causación del deseo.

Lacan matiza su apreciación de la descripción balintiana. Su interés por su testimonio hace que aun lo cite a Balint. Con el paso del tiempo, elaboró su desacuerdo inicial. La distinción sugerida en la “Observación sobre el informe de Daniel lagache” entre un término y un final de cura es claramente formulada por él en 1972: el análisis no encuentra su final hasta que el duelo acaba. Finalizado el duelo queda algo estable, “donde el análisis encuentra su final” (Lacan, 2012, 512), final que asegura al sujeto de un saber sobre lo imposible, lo que Lacan sitúa en las dimensiones del sexo, del sentido, y de la significación.

El análisis puede detenerse antes de acabado el duelo. Lacan le reconoce a Balint el estatuto de “éxito terapéutico”, a excepción de que luego, cuando se refiere al estado de exultación, no acuerda con él porque, para Lacan, no se trata de una felicidad reencontrada sino de un afecto pasajero que quizás no es, a veces, extraño al entusiasmo de la Carta a los Italianos.

Finalmente, en su Seminario del 16 de noviembre de 1976 (inédito), Lacan retoma la identificación interrogando de nuevo su estatuto. Propone una definición muy simple: “aquello que cristaliza en una identidad, y luego retoma su interrogación permanente sobre el final de análisis. ¿Se trata de identificarse al analista?, Por mi parte no lo creo, pero desde luego es lo que sostiene Balint y resulta muy sorprendente” (inédito). Lacan toma en cuenta lo que decía Balint para referirse, al final de su obra, a su célebre concepción que se refiere a la identificación al síntoma, dice: “¿A que se identifica uno al final del análisis? ¿En qué consiste esta demarcación que es el análisis? Es que eso sería o no, ¿identificarse (...) a su síntoma?” (inédito). El último tema del debate se lo concede a la identificación.

Lacan da por sentado que, al final, uno se identifica. Esto suscribe lo que afirma la tradición psicoanalítica. Aunque se trata de la identificación de un sujeto que ha sufrido su propia

destitución. El problema que plantea la identificación – Balint lo había percibido –, es cómo deshacer la introyección, la identificación, o la idealización. La respuesta le parecía indispensable: “para ayudar al paciente a desembarazarse de ciertas partes de su Superyó” (Balint, 1982, p. 17). Sin embargo, descubre que la relación al objeto *a* queda intacta.

El final del análisis puede incluir un momento de duelo por la separación del objeto, por la destitución del sujeto supuesto saber, por la pérdida de la seguridad que el sujeto encontraba en el fantasma. Pero, a la vez, el sujeto también puede experimentar un gran entusiasmo por la ganancia de ser y el nuevo saber ahí advenido. No existe una salida del análisis estándar, ni en la modalidad ni en la temporalidad que involucra el duelo y el entusiasmo. Los efectos que provoca su fin dependen de cada posición subjetiva. La obra de Lacan tiene una marca singular al comenzar por aportar a la teoría del Yo su constitución en relación con lo imaginario. Desde ahí el análisis se ordena y se orienta.

Pensando en la neurosis de entrada, esta se relaciona desde el comienzo de un tratamiento con el Sujeto supuesto Saber. Es en tanto que neuróticos que los psicoanalistas eventualmente acogen a sujetos que se correlacionan en la transferencia con un psicoanalista. Para la ego-psychology, ¿qué es la neurosis?, ¿qué la identifica? Un Yo débil. El conflicto en el que se apoyan, desde la noción freudiana, es decir, lo que es determinante para hacer del conflicto una neurosis, es un Yo débil. ¿Qué es lo que colocan a la salida? un Yo fuerte. ¿Cuál es la operación que permite esta transformación? Una identificación. Se refuerza al Yo por el sesgo de una vía posible.

Por el contrario, para Lacan, a la entrada tenemos el sujeto dividido y, a la salida, sigue estándolo. Hay una mutación que no hace desaparecer la división del sujeto. Se trata, pero sin

reducirla. Al final, lo que se produce es un sujeto destituido, que puede ser analista y que, dada la ocasión, Lacan llama un incurable.

¿Cómo se sitúa, en la historia del psicoanálisis, el beneficio de un psicoanálisis? ¿A qué precio se hace un psicoanálisis? ¿En tiempo, en dinero, en inversión subjetiva? Para la ego-psychology, el beneficio es de control, de dominio. Es afín a la moral de Descartes, que se encuentra en relación con la definición de la virtud suprema que el autor llama generosidad. En Descartes, la generosidad es la firme resolución de ser responsable de sí mismo y de las propias acciones. Y, para Lacan, ¿cuál es el beneficio?, ¿cuál es la ganancia? Hay un beneficio que concierne a la posición del sujeto. Hay una ganancia a nivel del saber y, en este sentido, Lacan está aparte.

En Lacan mismo hay varias doctrinas del fin del análisis, no hay una sola. No solo son varias sino que en ciertos puntos se separan. Metodológicamente, Lacan no aborda el problema como los otros. Por ejemplo, en Melanie Klein hay una ganancia de unidad con respecto al clivaje que, según ella, es la neurosis. En Winnicott, al pasar del falso self al self verdadero, se gana en autenticidad, se gana una vida, se es uno mismo, o se cree ser uno, o se está en lo que se hace, o no se está en el *como si*, en la distancia, en la separación. A su vez, estos autores definen la operación analítica en relación a un ideal: dominio, autenticidad, integración.

1.2.3. Lacan: posición, clínica y ética

Lacan llega al psicoanálisis en un momento en el que este ya era una práctica segura de sí, que tenía sus éxitos terapéuticos, sus límites, sus toques, sus impensables, y aquello que permanece impensado. La tesis de Lacan de medicina es de 1932. Su entrada a la práctica

analítica se produce bastante más tarde, sobre los años 40. De entrada, Lacan piensa que el psicoanálisis no es lo que debería ser, oponiéndose a lo que fue elaborado por los post-freudianos. Desde un principio, considera que debe ser repensado, que hay que dar cuenta científicamente de los hechos acumulados por esta experiencia que son, para esa época, considerables.

El movimiento de la enseñanza de Freud lo condujo hasta lo que define en su elaboración de la pulsión de muerte: la culpa fundamental es la de la pulsión de muerte que habita lo humano. Lacan parte de esta pulsión de muerte: la culpa es el punto de apoyo que toma en el caso Aimeé antes de llegar al psicoanálisis. Es una continuación a la inversa, pues no se trata de descubrir que hay una pulsión de muerte sino de preguntarse cómo, existiendo esta, puede establecerse el principio del placer. Él se pregunta cómo no estamos más enfermos, más deteriorados por el goce mortífero. La pregunta está invertida en relación al movimiento de elaboración de Freud. Diciendo esto, Lacan no se ubicó como uno más en la historia del psicoanálisis. Él se colocó en una posición de distancia, en la posición de tener que situar lo que se había producido, sistematizado, desde Freud. El recorrido que hizo consistió en tomar los problemas por su fundamento, fundamentos que le permitieron repensar el conjunto del campo y fue a buscar en las implicaciones del dispositivo analítico. Privilegió el dispositivo porque hay un éxito del psicoanálisis, hay logros terapéuticos, y eso le aseguró a Lacan de entrada que hay un real en juego en el dispositivo.

Lacan puede decir que lo importante no es el descubrimiento del inconsciente por Freud, que lo importante es la invención del dispositivo que alcanza a lo real. El recorrido de Lacan se orienta por la estructura. Esto está presente en Lacan desde “Función y campo de la palabra y del

lenguaje”. La inspiración del texto es ese hecho masivo: es que en un psicoanálisis se hace una sola cosa: se habla, sea asociación o sea interpretación. Hablar es el instrumento que va a conducir a situar, en un primer tiempo, la operación analítica. Especialmente su fin, en relación a la estructura de la palabra. Este recorrido, que consiste en proceder despejando las implicaciones del instrumento que se utiliza en la cura, es el recorrido de Lacan: Abordar por la lógica una experiencia en la que se trata el sufrimiento, en la que, se podría decir, se opera sobre la pasta del sufrimiento.

Aquel que demanda un psicoanálisis es alguien que sufre, dice Lacan. Eso se encuentra a lo largo de todo el psicoanálisis bajo formas más o menos acentuadas en lo que llamó la pasión de transferencia, en el doble sentido de estar apasionado y de padecer, de sufrir, de soportar. Soportar está también del lado del analista, a quien no se lo reputa por sufrir en la experiencia, pero soporta la transferencia.

Este pathos también está a la salida, ya que la descripción de este momento para muchos analistas está connotado por un afecto particular que es el duelo. Lacan toma en cuenta el sufrimiento interrogándolo sobre su sentido y su urgencia subjetiva. ¿Qué es lo que permite afirmar la tesis de Lacan? Respecto a este punto, su tesis es siempre la misma: que este sufrimiento se trata por la palabra, por la palabra que representa a un sujeto. La posición epistémica y ética de Lacan consiste en encontrar su apoyo en las implicaciones de la estructura. A medida que fue elaborando la estructura, propuso formulas diferentes de lo que es el fin del análisis. Freud tampoco recurrió a los ideales para definir algo de la operación analítica. Por ejemplo, en una de sus fórmulas, que define los objetivos a los que se apuntan en un psicoanálisis (cómo levantar la represión con el límite que es la represión primaria) se refiere

estrictamente a lo que denominamos la estructura y excluye en cualquier caso la referencia a algún ideal. Del mismo modo, si se toma en el otro extremo el levantamiento imposible de la castración, que describe como fin del análisis, y el modo en cómo el sujeto responde a ello, tampoco se verá nada que evocaría una norma que el sujeto debiera satisfacer. Freud no emplea el término estructura: él se sujeta a los hechos de experiencia, al registro de lo que es imposible de evitar en la experiencia.

1. 3. Más allá de Freud.

Lacan se hizo a sí mismo heredero e hijo de toda esta tradición de problemas, e hizo con eso una obra que volvió a plantear todas las cuestiones, lo que no significa necesariamente resolverlas. Ser heredero de los problemas de Lacan, o tener adelante la elección de serlo, forma parte de la identidad del analista lacaniano.

La cuestión de la elección y el deseo van de la mano junto con la transmisión de los problemas. Se trata de aquello a lo que Lacan nombró el deseo del analista. Solo orientado por una dialéctica del deseo, se está advertido de la transmisión de la que se hace heredero, y de lo que a su vez transmite en la clínica, en la supervisión, en la enseñanza en escuelas de psicoanálisis, en la Universidad.

El interés de Lacan por el tema del fin del análisis se encuentra presente en toda su obra y culmina con su creación original del pase, tanto teórica como práctica. Al principio de su enseñanza, Lacan reafirma el siguiente principio Freudiano: “el análisis tiene por finalidad la realización por parte del sujeto de su historia” (Lacan, 1985, p. 249). Esto conduce a las

principales tesis lacanianas de los años cincuenta y principios de los sesenta. Sus implicaciones clínicas giran alrededor de la estructura y de las relaciones dialécticas, entre el deseo del sujeto y el deseo del analista.

Después de haber fundado su propia escuela, paso necesario para hacer fructificar el campo definido por Freud, Lacan está preparado, ya en 1967, para proponerles a sus alumnos la fase final de la experiencia analítica, es decir el paso de la posición analizante a la de analista, y el pase. Mediante este procedimiento, los miembros de una escuela de psicoanálisis aprenden con las deliberaciones planteadas en los testimonios de los fines de análisis. Es un medio que, además, identifica a quienes, nombrados AE (analistas de la escuela), atestiguan los problemas cruciales en los puntos vivos en los que se encuentran para el análisis. Considerado un instrumento de investigación por excelencia, el pase permite el estudio sistemático de las bases estructurales de cada experiencia analítica, allí donde la universalidad de los conceptos converge con la posición particular, irreductible, de los analizantes tomados uno por uno. Así, la institución del Sujeto supuesto Saber, el desarrollo de la transferencia, la función creativa del deseo del analista, el atravesamiento del fantasma fundamental del sujeto, la caída de las identificaciones subjetivas y, luego, la identificación con el síntoma- términos que resumen la doctrina lacaniana sobre los objetivos y el fin del análisis- se aíslan en un análisis particular, buscando lo que este podría revelar, fuera de lo inscripto en la teoría.

Si Lacan pudo concebir como fase final del análisis su procedimiento, es precisamente porque pensaba que el fin se opone por completo a una identificación ideal con el analista. Más que comprometerse en la empresa pedagógica de convencer al sujeto de lo que debería ser- identificación con el analista o cualquier otro ideal- Lacan se embarca invitando al paciente a

seguirle en una experiencia creativa en la que la transferencia, tras haber sido el instrumento que le permite al sujeto asumir su deseo, está destinada a disolverse en el abandono al analista y un proceso radical de desidentificación. El fin del análisis supone el duelo, no sólo del analista que cae como objeto, sino también de los ideales del sujeto y los significantes Amo que, desde su inconsciente, han regido su existencia.

Considerado desde el punto de vista de la relación del sujeto con la sexuación, el fin del análisis supone el reconocimiento más allá del Nombre del Padre, del Otro goce, el cual Lacan abordó en los años setenta. Las posiciones de Lacan son a la vez normativas y empíricas: tiene, por un lado, una concepción clara del fin del análisis. Pero, por otro lado, está especialmente interesado por las modalidades particulares del final, así como por todo aquello que pueda surgir de la investigación sobre el fin del análisis.

Lacan fue más allá de Freud, del Freud que articulaba el fin del análisis con el obstáculo basado en el rechazo a la feminidad. El cuestionó la propia definición de feminidad como categoría universal y llegó a inventar, a la vez, una teoría y un procedimiento que permite indagar que ocurre al final de un análisis particular. Dejó un marco para abordar el fin del tratamiento pero, a la vez, una tarea, el propio pase, que impide dormir en una idea preconcebida de un fin de la cura supuestamente natural. A este “más allá de Freud” se añade un “más allá” del complejo de Edipo, cuando Lacan plantea la primacía del complejo de castración como función de sujeción del sujeto del lenguaje. Una vez inventado el pase, Lacan aceptó el desafío de las condiciones impuestas al análisis didáctico por las instituciones analíticas no lacanianas. Las concepciones lacanianas sobre el fin del análisis son diametralmente opuestas a las que apuntan a una identificación ideal (al analista o a cualquier otro ideal convencional exterior al campo de la

experiencia analítica). Lacan puso el dedo en la llaga de los peligros intrínsecos a estos abordajes terapéuticos que ignoran el valor del síntoma como manifestación de una verdad así como el carácter neurótico de su adaptación apuntando a la eliminación de los síntomas, y a la adaptación del sujeto.

Capítulo 2

Primeras formulaciones sobre el final del análisis

Al tener en cuenta que Lacan se declaró freudiano y que sus intentos siempre fueron los de ser fiel a sus desarrollos, encontramos que desde el inicio de su enseñanza cuestiona la lectura que, según su modo de ver, desvirtuaba la teoría de Freud. Al ubicar las referencias que toma de este, presenta la temática del final de análisis diferenciándose de otras corrientes psicoanalíticas.

Para ordenar la concepción sobre el final del análisis en el pensamiento de Lacan, es necesario ubicar los períodos de su enseñanza. Dentro de cada uno se encuentran desplegadas diferentes formulaciones referidas al final de la cura que se corresponden con los cambios que fue produciendo en el desarrollo de las conceptualizaciones. A continuación, destacaremos dos formulaciones que postulan la cura y su fin, establecidas a partir de sus planteos teóricos referidos al Yo, al inconsciente y al síntoma. La primera pertenece al período preestructuralista, coincidente con los desarrollos preeminentes de lo imaginario; la segunda corresponde al primer momento del período estructuralista.

2.1 Lacan preestructuralista.

Uno de los conceptos más polémicos que Lacan retoma en el inicio de su obra es la constitución del Yo, interpretado de modo muy diferente a la que fuera hecha por los post-freudianos. Esto implicó que Lacan ordenará la dirección de la cura hacia otro puerto.

Para Lacan, el Yo es una instancia de desconocimiento. El Yo se construye, no está de entrada. Se construye a partir de un acto psíquico. Freud presentó el Yo como un nuevo objeto

que puede ser investido libidinalmente, lo cual equivale a pensarlo como un objeto de la libido, momento de constitución narcisista, a ubicar al Yo del lado del objeto y no del sujeto.

En la introducción de uno de sus primeros trabajos, titulado “De nuestros antecedentes” (1985), Lacan plantea que su teoría del Yo se fundamenta en dos elementos de la teorización freudiana del Yo, estos son: la imagen del propio cuerpo y la teoría de las identificaciones. Al comienzo de su enseñanza, la identificación aparece en Freud como transitoria, como forma de significar, por ejemplo, un síntoma, y así poder establecer una similitud con el otro. El ejemplo bien conocido es el de la tos de Dora, que Freud interpreta como identificación al Sr. K. Más adelante, a la altura de su texto “El Yo y el ello” (Freud, 2006), la identificación ya no está presentada como transitoria sino como constitutiva y constituyente. A ese nuevo acto psíquico, del cual habla Freud en “Introducción al narcisismo” (2006), no lo llama identificación.

Freud no lo presenta así en su trabajo. El que madura la identificación vinculada a la formación del Yo es Lacan. Lacan sostiene que es por identificación a la imagen del Otro que el sujeto adquiere un Yo: es porque el otro tiene un cuerpo y yo soy como el otro, que yo tengo un cuerpo.

Es pertinente retomar la noción de cuerpo, porque esta es la que da la traza de porqué el Yo se construye y lo hace secundariamente. En primer lugar, Freud ubica la fase autoerótica, caracterizada por las pulsiones parciales que se satisfacen anárquicamente. Allí, viene a agregarse un nuevo acto psíquico que da lugar a la fase narcisista, en la cual se pasa del plural de las pulsiones al singular de la libido. El objeto total y único es el cuerpo que es tomado como el primer objeto de amor. Otra noción que comparte la misma característica que la de la constitución del Yo es la noción de realidad. Freud la define de una modo totalmente diferente a

como se la usa vulgarmente. La realidad, para Freud, no es eso que está siempre ahí, sino que, al igual que el Yo, se construye. No está de entrada. La realidad puede perderse, no es un elemento original de la constitución del sujeto. Al valerse de esta manera de pensar la realidad, el cuerpo forma parte de ella. Si la realidad, al igual que el Yo, se construye, entonces la noción de realidad es diferente de lo real: la realidad es una representación.

La noción de realidad implica la representación del mundo, pero también del cuerpo, en la medida en que el cuerpo también forma parte de ella. El cuerpo es otro de los objetos que están en el mundo. Freud marca una equivalencia entre la representación del cuerpo y la representación del mundo. El cuerpo y el Yo son el primer objeto que surge como objeto total. Eso es el narcisismo.

Con el estadio del espejo Lacan hace su entrada al psicoanálisis, con un texto que corresponde a una intervención que hizo en Zúrich en el año 1949. Cuando desarrolla este trabajo, definía a la identificación como una transformación que sufre el sujeto por la asunción de una imagen. Cabe aclarar que la identificación constitutiva del Yo, del cuerpo, es una identificación imaginaria.

La teoría que da Lacan del estadio del espejo se fundamenta en una tesis sobre la transformación del sujeto. Algunos han llamado a esta tesis cambio psíquico. Esta tesis formula que lo que transforma al sujeto es fundamentalmente la asunción de una imagen que transforma al sujeto. Para referirse a ella, Lacan utiliza un término muy preciso, *Gestalt*, porque es un término que alude a una forma que tiene pregnancia. La *Gestalt* en juego en el supuesto estadio del espejo es la forma del cuerpo. La consideración teórica de Lacan apunta a que el cuerpo es

una forma. No solo se trata de la forma del cuerpo, sino de que el cuerpo, distinto del organismo, no es un real biológico sino una forma.

Desde el inicio de la enseñanza de Lacan el cuerpo es una forma imaginaria. Que el cuerpo sea una forma, que sea imaginaria, tiene su importancia en tanto que el goce como categoría es impensable sin cuerpo. Lacan dice que solo a un cuerpo le pertenece gozar o no. En el estadio del espejo encontramos que el goce aparece disimulado, no obstante está asociado al cuerpo imaginario, al ubicar a un sujeto que se regocija con su imagen especular. El sujeto comienza a descubrir su cuerpo en la imagen que obtiene a través de lo que imagina. Una cosa son las imágenes que se imaginan y otra son las que se ven. Por eso acude a la etología aludiendo a las imágenes que se pueden ver, ya que lo imaginario es lo que se puede ver. En el estadio del espejo el modo imaginario de Lacan está vinculado a la percepción. La imagen es la *Gestalt*.

En esta conceptualización, Lacan parte del comportamiento del niño. El estadio del espejo es el interés lúdico que el niño entre los 6 y los 18 meses expresa frente a su imagen reflejada en el espejo. El niño reconoce su imagen y se interesa por ella, esto es un fenómeno observable. No solo se interesa por su imagen sino que además expresa júbilo frente a esa captación imaginaria. Este efecto de interés y alegría que experimenta el niño es imaginario, porque parte de una imagen, y tiene que ver con la completitud allí reflejada, que, según Lacan, contrasta con su inacabamiento a nivel fisiológico, con su discordancia intraorgánica. La asunción de dicha imagen brinda una unidad ortopédica a la incoordinación motora que caracteriza al *cachorro humano*, forma que Lacan usa para llamar al niño en el momento de su nacimiento. Esa imagen reflejada en el espejo, da al sujeto una primera imagen alienada, totalizante, prematura de unidad.

El Yo es una imagen, el sujeto experimenta su Yo a partir de la imagen que se le presenta fuera de él, por eso decimos que el Yo es una imagen alienada de la imagen del Otro. Desde esta perspectiva, el Yo está formado por identificación al Otro. Nace así alienado, creyendo ser quien no es. A su vez, formula el concepto de cuerpo, en tanto cuerpo constituido por una identificación a la imagen del otro. Esta construcción del cuerpo como superficie entera no es el resultado de una maduración biológica, sino que es algo que le viene de afuera, es el producto de una identificación con una forma que le viene del otro. Es una imagen que se anticipa a la formación del Yo a través de una *Gestalt*, esto quiere decir que la totalización de la imagen del propio cuerpo, esa unidad se anticipa al inacabamiento corporal. Antes de que el niño este fisiológicamente constituido como tal se anticipa la imagen de esta unidad corporal como superficie entera. Esto da cuenta que el tiempo de la constitución del Yo va de la insuficiencia a la anticipación.

Lacan piensa el tiempo en relación al psicoanálisis en términos lógicos. La temporalidad en Lacan es lógica, no cronológica. Por eso, el estadio del espejo se explica por retroacción. La unificación de la imagen es la que se define por retroacción, el despedazamiento, o sea la vivencia de despedazamiento es segunda y tiene validez a partir de la completitud. La identificación aquí es muy importante, ya que es la que le permite al sujeto hacer frente a su prematuración biológica. Es una identificación alienante, dual, entre dos Yo, y es lo que Lacan toma como modelo del narcisismo freudiano. Es la identificación de “introducción al narcisismo” que ya no está presentada como transitoria sino como constitutiva y constituyente. Como un nuevo acto psíquico. El que piensa la identificación vinculada a la formación del Yo es Lacan. Por eso, es importante pensar los desarrollos de Lacan alrededor del estadio del espejo en torno a la teoría del narcisismo freudiano.

El Lacan del estadio del espejo es preestructuralista. Las categorías que piensa respecto a la formación del cuerpo y a la constitución del Yo lo evidencian. En este momento, Lacan piensa la maduración en términos biológicos. La compara con la etología, la toma de la embriología y describe la evolución de las distintas funciones desde un punto de vista biológico. Es necesario entonces distinguir dos momentos diferentes en los desarrollos de Lacan.

Este primer momento coincide con el trabajo sobre el estadio del espejo, en donde lo imaginario está antes que lo simbólico. Lacan ubica la imagen del cuerpo, primera imagen de la cual el sujeto se enamora. Lo imaginario es como un efecto de lo biológico. Lo más característico de este imaginario es el despliegue de la agresividad, de la competencia y de la rivalidad que es propia de la relación dual.

La teoría del estadio del espejo va acompañada de la teoría de la agresividad. Lacan define la agresividad como propia de la relación especular, de la relación de Yo a Yo, y de la rivalidad que de ella surge. En este sentido, marca una diferencia con la teoría de Melanie Klein, quien ubica la agresividad como expresión de la pulsión de muerte. Para Lacan, el fundamento de la agresividad es la identificación narcisista y la estructura del Yo como tal. Lacan habla de “desgarramiento original del hombre” en su manera de traducir el estadio del espejo como fórmula del narcisismo humano. En el estadio presenta al desgarramiento como paranoico. La paranoia es una relación al Otro entendida sobre la base de la agresión. Lacan define la relación al Otro como una relación agresiva. Por eso, presenta el estadio del espejo como la paranoia original del hombre. Es el hombre dividido por el semejante, por el Otro, de modo tal que se siente agredido o agresor con respecto al Otro y así mismo.

El Yo del estadio del espejo es agredido o agresor. La agresión es la relación fundamental del Yo, por lo tanto la paranoia está vinculada a lo propio del Yo humano. ¿Qué pacificará esa agresividad imaginaria? Lo simbólico en este momento cumple una función de pacificación. Lo simbólico está pensado como el lugar posible de pacificación y está representado por el Edipo cumpliendo esa función.

Hay que pensar la imagen especular sostenida por la estructura del lenguaje. Lo simbólico está siempre presente, determinando lo imaginario. No podemos sostener la identificación imaginaria del Yo al semejante sin la inclusión de la función del gran Otro, sin la inclusión de una identificación previa al Otro que posibilita la posterior identificación de Yo a Yo. Cuando se habla del gran Otro, se habla de la presencia del lenguaje: es el Otro de la palabra y el lenguaje. Si el orden simbólico, el lenguaje, antecede al sujeto, si está antes, entonces es el orden simbólico lo que posibilita que la imagen se constituya. Así, el amor al propio cuerpo queda intermediado por el Otro. La imagen narcisista está sostenida por lo simbólico. Entonces, si la anticipación de la imagen unificada que constituye al cuerpo es un efecto del lenguaje, el pasaje de una fase a la otra (autoerótica, objetal y narcisista) también está determinado por el lenguaje y no por ninguna maduración biológica del organismo.

En la teoría lacaniana se encuentran dos efectos diferentes del lenguaje: Primero, el efecto de fragmentación que se produce sobre el organismo biológico al no haber un cuerpo constituido. El organismo biológico tiene una unidad propia que pierde por efecto del significante. El significante fragmenta y corta el cuerpo biológico, y es por eso que decimos que el significante mortifica el cuerpo. Lacan dice que el sujeto es ese ser enfermo de lenguaje, que el significante enferma y es el cuerpo como superficie el que recibe la marca del significante. Es el significante

el que distingue órganos en el cuerpo y les da una función. Las pulsiones parciales de Freud como las zonas erógenas dan cuenta del corte, de la fragmentación en el cuerpo por obra del significante.

Hablamos de la representación del cuerpo y no del organismo biológico. Decir representación del cuerpo es incluir la dimensión de la palabra, del lenguaje que está en juego. Los efectos del lenguaje se manifiestan de distinta manera en las subjetividades. Un ejemplo de ello lo encontramos en el caso freudiano de Isabel de R, paciente histérica que no podía caminar a causa de una parálisis. Caminar era acercarse a su cuñado del cual estaba enamorada. Su hermana muere y el camino queda posibilitado para ella. Es ahí donde se ve impedida a avanzar, a caminar. No se trata de ninguna afección orgánica, sino que los significantes son los que la han dividido y marcado con una parálisis. Cabe agregar también que, a veces, ciertos momentos de despersonalización en la vida de un sujeto pueden provocar este tipo de vivencias en las cuales manifiestan sensaciones de cuerpo fragmentado o despedazado como en la esquizofrenia.

Al retomar el punto en el que el cuerpo se constituye secundariamente, se deriva que el segundo efecto del lenguaje es el de unificación, es el que opera en el narcisismo o en la anticipación del cuerpo como imagen total del estadio del espejo, como producción de la figura unitaria que tiene que ver con la totalidad. Para que esta totalidad se produzca es necesario que el objeto de la pulsión funcione como un objeto perdido. No hay constitución del cuerpo sin pérdida del objeto, es decir el objeto de la pulsión, si la condición de la constitución del cuerpo es la pérdida del objeto. Esa pérdida es importante porque es la que motoriza el deseo humano. El deseo funciona siempre intentando encontrar el objeto perdido. Ese objeto no está en la meta

del deseo sino que está en la raíz: es el objeto como causa y no como finalidad, es el que pone en marcha el deseo.

Lacan vincula a estos dos conceptos para definir al yo como instancia de desconocimiento, desconocimiento de su propio despedazamiento, de su propia insuficiencia. O sea que el Yo no es una pulsión que se dirige al mundo exterior para conocerlo a través de la percepción consciencia, sino que es esa instancia en la que el sujeto que habla, no enfrenta la verdad. La esencia fenomenológica del Yo es la negación. Esta manera de definir el Yo está en las antípodas de los que lo definen como un yo de síntesis, como aquella instancia a fortalecer para curar al sujeto.

Para Lacan el Yo es esa parte del sujeto que se resiste a enfrentar su verdad, que se escuda detrás de su completitud, para no enfrentar lo que es intrínseco a sí mismo, que es el despedazamiento, la castración.

Uno de los primeros esquemas que Lacan presenta para visualizar y ubicar los dos registros que ocuparon gran parte de sus primeros desarrollos teóricos es el registro imaginario y el registro simbólico. Los esquemas son la representación especial de funciones y sus relaciones. El esquema lambda es el primer esquema que da Lacan de lo que es la estructura del discurso. Lo presenta en el Seminario 2: *El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica* (Lacan, 1978).

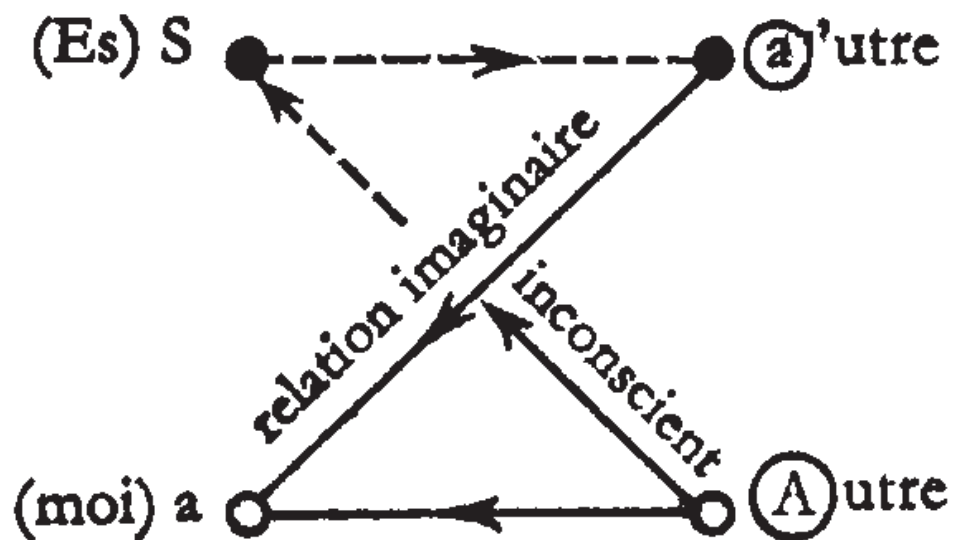
Hay tres registros que son creados por Lacan, ausentes en la teoría freudiana. Los tres registros son un instrumento conceptual que le permiten a Lacan una lectura del texto de Freud y

una reformulación de la clínica psicoanalítica. Lacan fue modificando la conceptualización de los tres registros a lo largo de su enseñanza, imprimiéndole diferente énfasis a cada uno de ellos.

Al comienzo, el auge estuvo enfocado en el registro simbólico y sus efectos sobre el imaginario. El registro real no estaba incluido porque era lo que no se puede representar simbólicamente. En el estadio del espejo lo real queda excluido por lo imaginario. El Yo, la *Gestalt*, la imagen de totalidad que lo representa, desconoce su origen despedazado. Lo real es la fragmentación, lo imaginario es el Yo que se constituye alienado al Otro. Pero todo este aparato se sostiene desde una dimensión simbólica, ya que hay una matriz que sostiene esta experiencia de que el Yo pueda constituirse con estas características de desconocimiento de lo real, como efecto de estructura. A esta altura, lo imaginario se reduce para Lacan a los efectos de la imagen, a la relación dual, especular donde se despliega la tensión agresiva. Luego, cuando extiende la concepción del registro imaginario cruza el psicoanálisis con la lingüística. A partir de allí, todo lo que es pensado como significación, se vuelve imaginario. Entonces, lo imaginario es lo especular, sumado a todo lo que es significación. Así como el elemento de lo imaginario es la imagen o la significación, el elemento de lo simbólico es el significante.

Lacan ubica un lugar en relación a lo simbólico, el lugar del Otro, que se escribe A. Este lugar puede estar ocupado por distintos personajes en la vida de un sujeto. El Otro está más allá de la relación de Yo a Yo, de la relación dual, de la relación que describíamos de agresividad que se expresa como “o yo o el otro”. Al sujeto hay que ubicarlo en el registro simbólico, como sujeto del inconsciente y marcar bien la diferencia con el Yo, que es imaginario. Entonces, el Yo es en lo imaginario, como el sujeto es en lo simbólico. Tanto el Yo(a), el sujeto(S), como el otro

(a') están representados en el esquema lambda (L). Así, la estructura del esquema L es de cuatro términos.



Hay dos vectores, el eje imaginario está representado en el vector $a - a'$, y el eje simbólico está representado en el vector $S - A$. El Yo y el sujeto pertenecen a órdenes diferentes, y están ordenados de formas distintas. Con el esquema L, Lacan pasa de una estructura dual a una estructura cuaternaria y lo hace porque considera que se necesita una estructura cuatripartita para conceptualizar al sujeto de la experiencia analítica.

El eje imaginario $a - a'$ inscribe la dialéctica especular y además funciona como muro del lenguaje, como lo que hace obstáculo al advenimiento del orden simbólico representado por el vector $S - A$.

En el eje simbólico el Otro es el lugar simbólico por excelencia, es el lugar que representa la legalidad en general y eso lo hace garante de la verdad del sujeto. En sus primeros desarrollos, Lacan piensa el Otro como el que puede ordenar la competencia y rivalidad que surgen de la relación imaginaria, de la relación de Yo a Yo. El Otro en tanto representante de la ley, pacifica y ocupa el lugar de ruptura de la dualidad imaginaria.

El Otro oficia de tercero pacificando la agresividad mortífera propia de la relación especular. El Otro determina al sujeto. Para Lacan el sujeto no quiere decir aquel que está frente al objeto, aquel que manipula al objeto, sino aquella definición de significante: lo que está sujetado, determinado por el significante. El sujeto no es lo que está frente al objeto, no es la personalidad, sino que es el lugar donde se produce un efecto de estructura. En términos freudianos, esta estructura está referida al Edipo. El esquema L refleja la relación de determinación entre la estructura y el efecto, entre el Otro y el sujeto, y esta relación es inconsciente. El que habla está en una relación de determinación con algo que tiene que ver con el orden simbólico. La S es el sujeto del inconsciente que no es tomado como el Yo en su totalidad como aparece sino en su abertura. El sujeto no accede directamente al Otro sino que lo hace a través de un rodeo por la imagen especular. En el momento puntual de, por ejemplo, un lapsus no hay tal rodeo, hay relación directa entre el sujeto y el Otro directo, sin mediación del Yo. El Yo es, en definitiva, un objeto imaginario al cual el sujeto se aferra en los momentos de desvanecimiento, en la medida en que ese objeto le da cuerpo al sujeto. Para Lacan lo determinante es el lugar del Otro para poder acceder y operar sobre el sujeto del inconsciente.

En el Eje imaginario se ubica la resistencia al paso de la palabra. Lacan hace una crítica a las concepciones del Yo, ya que considera que un análisis debe ir más allá del narcisismo, más

allá de los ideales. El proceso analítico es impensable en términos de puro narcisismo porque desde esta concepción nos quedamos sin conocer lo que tiene que ver con la verdad de todo sujeto, la castración. El eje a – a' se define como resistencia a la palabra, porque ahí la palabra no se significa a sí misma. Esa sería la palabra en tanto signo. El diccionario es su prueba más contundente porque dice lo que una palabra significa a nivel universal y, en cambio, el valor particular que adquieren para cada uno no se encuentra en ningún diccionario. El Yo como pivote del eje imaginario utiliza el lenguaje como instrumento para comunicarse, para transmitir lo que quiere decir. El sujeto del inconsciente, en cambio, es hablado, es dicho por el significante, es lo que representa un significante para otro significante y no para otro sujeto. Por eso, Lacan advierte: *cuidense de comprender*, es decir, de mantener un dialogo que refuerce la resistencia del discurso pleno de sentido, del que se da por implícito de lo que se está hablando, que es el discurso yoico, necesario para comunicarse entre las personas pero no para descifrar una formación del inconsciente como lo es un síntoma.

2.1.1. El lenguaje y la palabra.

El concepto de significante es una noción que Lacan retoma de la lingüística para privilegiar el orden simbólico. El cruce entre el psicoanálisis y la lingüística es su forma de interpretar a Freud. Lacan tiene buenas razones para vincular la pulsión freudiana con el lenguaje, ya que para él la pulsión se presenta articulada con formas gramaticales, por ejemplo: pegar ser pegado, comer ser comido, etc. Por un lado, si la pulsión responde a una gramática, es porque tiene que ver con la estructura del lenguaje. Por otro lado, para Freud el síntoma es un mensaje de modo tal que el síntoma es definido usando la estructura del lenguaje. El síntoma es un mensaje a descifrar y es precisamente esto lo que lo hace interpretable. Si el síntoma es

interpretable es porque tiene estructura de lenguaje. Al acercarse Lacan a la lingüística, entendemos que lo hace basándose en ese énfasis freudiano tanto respecto del síntoma como mensaje, como de la gramática de la pulsión. Lacan se vale de la lingüística para ubicar la diferencia entre significante y significado. Su intención era dejar por fuera el significado, poniendo en primer lugar el significante para destacar su valor. Del desarrollo lingüístico que le es contemporáneo, Lacan extrae la idea de que la estructura del significante tiene una doble condición: “reducirse a elementos diferenciales últimos y componerlos según las leyes de un orden cerrado” (Lacan, 1985, P. 481).

La articulación debe seguir ciertas leyes que son de un orden cerrado porque tienen una pertinencia específica y no pueden ser sustituidas por otras de otro orden, es decir, de otra estructura. Esta referencia a los elementos diferenciales últimos corresponde a lo que se conoce como el principio diacrítico de Saussure y que fue llevado al extremo por la escuela de Praga, de la cual formaba parte Jakobson. Un significante es lo que los otros no son. La identidad del significante se configura sobre el fondo de la negatividad. Ese rasgo diferencial lo hace incomparable a los otros significantes. Para Lacan es fundamental esta característica, a lo que añade además la noción de sistema sincrónico de Saussure que reemplazará por estructura. Un sistema sincrónico indica que varios elementos diferenciales últimos pueden coexistir a la vez. El sistema es completo y está dado de entrada, esto es lo que caracteriza al sistema significante de una lengua en su sincronía. La unidad significante que vale para el psicoanálisis, sobre todo para la asociación libre, no está preestablecida para interpretar, es decir que lo que se vuelve una unidad significante será particular de cada sujeto. Puede ser un fonema, puede ser una palabra, puede ser una frase o incluso una sesión entera. Entonces, en el psicoanálisis los significantes que componen las leyes propias de la estructura del lenguaje son las leyes del inconsciente.

Lacan dice que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, definición que demuestra que el inconsciente se ancla en la escritura. No es lo mismo decir que *está estructurado como* a decir que *es* un lenguaje. El cómo es lo que caracterizó a la experiencia freudiana, el “cómo” es un descubrimiento freudiano. Freud lo llamó proceso primario y tiene como leyes del orden cerrado las dos leyes propias del proceso primario que son la condensación y el desplazamiento. Lacan llamará a la condensación *metáfora* y al desplazamiento *metonimia*, introducidos en “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud” (1985), en 1957, presentando la fórmula de ambas basadas en el significante. Este texto se complementa con un escrito anterior, perteneciente al año 1953, “Función y Campo de la palabra y el lenguaje” (Lacan, 1985). Ahí, el énfasis está puesto en la palabra y el fin de análisis estaba pensado como el advenimiento de una palabra verdadera. La instancia de la letra, al pensarla en retrospectiva, viene a agregarle a la función de la palabra la instancia de la escritura.

Cuando el significante se combina con otros significantes, adquiere por su estructura localizada valor de letra. Si el significante deviene letra es porque podemos leerlo y descifrarlo. Ese es el valor que tiene para el psicoanálisis. Lacan se vale del ejemplo Freudiano conocido como *fort da*. Es un juego que jugaba el nieto de Freud con un carretel para representar la presencia y la ausencia de su madre, un ejemplo claro de diferencia fonemática. *Fort* en relación con un *da* y *da* con el *fort*, designando el circuito de la presencia – ausencia de ese Otro fundamental que es para el niño la madre. El ir y venir de la madre se destaca sobre un fondo donde al niño se le habla, lo que posibilita que el niño pueda realizar el juego. Lacan toma el caso para mostrar cómo por acción del lenguaje el niño llega a ser sujeto. Decir *sujeto* para Lacan, no es decir Yo ni personalidad ni individuo. Es sujeto porque está sujeto, en el sentido de estar atado, sujetado. Cuando el ser viviente adquiere la palabra, deviene ser hablante, es decir

sujeto, es porque esta sujeto a la estructura del lenguaje que lo ha capturado, que lo ha vuelto prisionero, y en tanto tal lo ha producido como sujeto. No hay ser hablante que no esté sometido a la estructura simbólica.

El sujeto es el producto de ese inconsciente que está estructurado como un lenguaje: no es un dato previo, es un efecto. El sujeto es cautivo de la estructura. Lacan dice que el sujeto es ese ser enfermo de lenguaje, porque el significante lo mortifica. En “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud” (1985), Lacan se refiere al signo saussureano porque se vale de la distinción entre significante y significado; da vuelta el algoritmo de Saussure, lo invierte dándole primacía al significante sobre el significado.

Para Lacan el significante es el que crea la significación, no hay sentido propio de un término. El sentido propio se opone al sentido metafórico o figurado. Para Lacan toda significación es de entrada metafórica porque no hay un sentido único para los significantes. El significante preexiste a los significados y su combinatoria la crea. Cuando Lacan se vale de este algoritmo, distingue dos registros diferentes: el registro simbólico representado por el significante y el registro imaginario, representado por el significado.

El significante es el que produce efectos de significación a partir de vincularse con otros significantes. Pone en primer plano la articulación significativa. El sujeto no es el que protagoniza el discurso sino que es efecto del lenguaje, es hablado por el significante.

2.1.2. La asunción de la muerte.

La primera formulación del final del análisis que se encuentra en esta parte de su enseñanza señala que, al final de la cura, la disolución de lo imaginario y el desinvertimiento

libidinal son correlativos a la asunción de la muerte. Lacan trabaja esta cuestión en los artículos de los años '50 desde una perspectiva hegeliana y heideggeriana. La dirección de la cura intenta producir un desarrollo dialéctico en el registro de la palabra, el lenguaje es la estructura y la palabra es el instrumento a través del cual se manifiesta el inconsciente.

Se denomina periodo hegeliano al momento de la teoría en la cual Lacan considera que la palabra plena es portadora de la verdad del sujeto, planteada a la manera hegeliana, como *alétheia*, que puede ser develada. El deseo, en su matriz de reconocimiento, queda situado a nivel de lo imaginario.

El sujeto en la lucha a muerte por el puro prestigio con el Otro semejante, trata de hacerse reconocer y hacer reconocer su deseo. En este momento en el cual el acento está puesto en el desinvertimiento libidinal de los objetos imaginarios, hacia 1951, en el texto “Intervención sobre la transferencia” (Lacan, 1985) la transferencia es considerada como una inercia libidinal, un obstáculo necesario en la dialéctica de la cura, en tanto se van produciendo escansiones de donde emerge la verdad del sujeto.

En 1953, Lacan presenta una versión relativa al final (1985) donde lo particular queda absorbido en lo universal. Allí encontramos la siguiente idea:

Pero a la vez también puede captarse en él que la dialéctica no es individual y que la cuestión de la terminación del análisis es la del momento en que la satisfacción del sujeto encuentra como realizarse en la satisfacción de cada uno, es decir, de todos aquellos con los que se asocia en la realización de una obra humana (Lacan, 1985, P.309).

La intersubjetividad aquí predomina, lo individual de cada uno debe absorberse en el universal simbólico. El deseo está planteado desde la dialéctica del amo y el esclavo. Durante la misma época, en El Seminario 1: *Los escritos técnicos de Freud*, indica que el final del análisis se trata de “un crepúsculo, de un ocaso imaginario del mundo, incluso de una experiencia que limita con la despersonalización. Es entonces cuando lo contingente cae, el accidente, el traumatismo, las dificultades de la historia. Y es entonces el ser que llega a constituirse” (Lacan, 1953, P.339). Cae lo contingente porque se suma a lo universal y se produce el advenimiento subjetivo.

En “Función y campo de la palabra” esto continua: “Entre todas las que se proponen en el siglo, la obra del psicoanálisis es tal vez la más alta porque opera en él como mediadora entre el hombre de la preocupación y el sujeto del saber absoluto” (Lacan, 1985, P. 309). El sujeto del saber absoluto es el hombre hegeliano cuando llega a la verdad última absoluta.

La palabra *Sorge* tiene distintas acepciones, entre ellas se encuentran “cuidado”, “preocupación” y “cura”. El término desempeña un papel fundamental en la filosofía de Heidegger. El cuidado es el ser de la existencia, y permite entender el análisis heideggeriano del proyectarse a sí mismo y del poder ser. El cuidado es el desenvolvimiento del ser en el mundo y se relaciona con la serenidad, *Gelassenheit*, ecuanimidad del alma frente a la presencia de los objetos del mundo, un espíritu abierto al secreto que vuelve posible una dinámica del ser nueva. La espera del ser, *Gelassenheit*, se relaciona etimológicamente con el *Seinlassen*, el “dejar ser”, una fuerza tranquila que pone en marcha el deseo. En el psicoanálisis, el advenimiento del ser y su correlativo abandono de la pasión neurótica de la falta en ser pueden ser analizados en estos términos heideggerianos.

Lacan propone que el analista opere como una mediación, sin identificarse con ninguna posición, entre la elaboración de ese saber que agujerea la posibilidad de saber absoluto, y el hombre de la preocupación que expresa el desenvolvimiento del ser en el mundo y que tiene en su horizonte el espíritu de la época. Se subraya una cita: “Mejor que renuncie, quien no pueda unir a su horizonte la subjetividad de su época” (Lacan, 1985, P.309).

El examen de la intersubjetividad permite hablar de los significantes que dominan un momento histórico en términos de la subjetividad de la época y surge la pregunta: ¿cómo podría hacer de su ser el eje de tantas vidas aquel que no supiese nada de la dialéctica que lo lanza con esas vidas en un movimiento simbólico? (Lacan, 1985, P.309). El “ser” del analista puede llevar a cabo su tarea en tanto tiene en cuenta los significantes amo que recortan su contemporaneidad, frente a los cuales puede tomar una posición ética.

Jacques-Alain Miller (2000) comenta estos desarrollos de Lacan e indica que se trata de una inspiración hegeliana pero ligeramente corregida por Heidegger, ya que el lugar del saber absoluto es puesto en equivalencia con la asunción de la muerte, es decir, “ser para la muerte”.

En “Variantes de la cura tipo” (Lacan, 1985) se vuelve más evidente la influencia de Heidegger y la relación que se establece entre el final de análisis y la subjetivación de la muerte, en tanto que permite salir de la relación dual imaginaria bien apreciada por la psicología del Yo de esa época, que conduce inevitablemente a la identificación con el Yo del analista. Para salir del círculo de la relación dual, Lacan utiliza algunos elementos de la filosofía: un tercer término, que es la muerte que permite el análisis en el registro de lo simbólico. Dice:

Para que la relación de transferencia pudiese entonces escapar a estos efectos, sería necesario que el analista hubiera despojado la imagen narcisista de su yo de todas las formas del deseo en que se ha constituido, para reducirla a la sola figura que, bajo sus máscaras, la sostiene: la del amo absoluto, la muerte (Lacan, 1985, P. 335).

Con esto, Lacan responde a la pregunta que se planteaba Ferenczi respecto de qué hacer con el Yo del analista. La expresión "amo absoluto" en términos de la muerte aparece después en "La dirección de la cura..." como el lugar del muerto propio del juego del bridge, lugar de lo simbólico. Sigue diciendo:

Es pues ciertamente aquí donde el análisis del Yo encuentra su término ideal, aquel que en el sujeto, habiendo vuelto a encontrar los orígenes de su yo en una regresión imaginaria, toca, por la progresión rememorante, a su fin en el análisis: o sea la subjetivación de su muerte (Lacan, 1985, P. 335).

En la medida que se produce la regresión del paciente y la consecuente caída de las máscaras imaginarias identificatorias, se reducen los prestigios yoicos y el sujeto puede acercarse a su deseo y acceder al ser para la muerte. La subjetivación de la muerte supone necesariamente la presencia de un sujeto. Concluye así, en su texto del 56: "Llegamos pues a la pregunta que sigue: ¿que debe saber en el análisis, el analista?" (Lacan, 1985, P. 335) Cada vez que Lacan habla del final del análisis se ve obligado a hablar del análisis del analista y de su final.

Su posición teórica respecto de la muerte continúa y no se abandona. Jacques-Alain Miller (2000) indica que encontramos aquí un sujeto, un saber absoluto y una satisfacción particular que entra en el universal. Estos tres términos – que pueden pensarse como sujeto, saber y goce –

siempre intervienen en las reflexiones de Lacan relativas al final del análisis. Se trata de ver cómo un sujeto cambia su relación con el saber para modificar sus condiciones de goce. Se produce luego un deslizamiento del sujeto del saber al sujeto del inconsciente de El Seminario 11: *Cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. En lugar del saber absoluto que supone Otro sin barrar, nos encontramos con que falta un significante en el Otro, tenemos el significante de la falta en el Otro. Finalmente, en lugar de la satisfacción del universal, Lacan habla de goce.

En estos textos Lacan no trabaja el impasse freudiano relativo a la asunción del sexo, ya que la pregnancia de la libido imaginaria y el planteo del complejo de castración le impiden establecer el rasgo distintivo en la relación entre los sexos. A nivel clínico, se encuentra un resto de este abordaje del final del análisis que concierne a las preguntas propias de las neurosis: ¿soy hombre o mujer?, ¿estoy vivo o estoy muerto?

En “El psicoanálisis y su enseñanza”, Lacan señala que: “hombre o mujer, puede que no tenga nada que presentar al otro real más que ese otro imaginario en el que no ha reconocido su ser” (Lacan, 1985, P. 433).

Lacan explica la neurosis desde la falla especular que hace que en lugar de reconocer su ser, el sujeto se pregunte qué es, produciendo un circuito entre otro real (misterio de la sexualidad femenina en la histeria, figura de la muerte en el obsesivo), otro imaginario – que le permite acceder al otro real, y que es la identificación viril con el otro imaginario en la histeria y el espectador imaginario del obsesivo – y finalmente del “ser” surge la pregunta neurótica y la solución de la identificación imaginaria.

Lacan se pregunta entonces si frente a esta escisión entre el sujeto y el Yo, y la consecuente falla especular, la identificación narcisista sería la solución, si acaso se debe reforzar el Yo para suturar la falla y corregir la neurosis. Concluye que esta salida sería un error, puesto que si se refuerza la identificación yoica (masculina) en la histeria, se la precipita a la inversión, es decir, a la homosexualidad, y si se refuerza el Yo del neurótico obsesivo, queda en ese impasse de la muerte como en una situación sin salida.

La solución se encuentra del lado del Otro, que es donde se plantea la pregunta neurótica, el lugar del inconsciente y también del Otro de la transferencia. Esta ya no es concebida como inercia libidinal sino como simbólica, y es el lugar donde el sujeto subjetiva la muerte, accede a su saber y toma una posición frente a su ser.

2. 2. Lacan estructuralista. Desidentificarse del falo.

El Lacan estructuralista surge cuando toma e introduce de Jakobson nociones de la lingüística para referirse a la metáfora y a la metonimia y de Levi Strauss el concepto de Nombre del Padre. A partir de esto elabora una teoría del sujeto compatible con el concepto de estructura. Para los estructuralistas en general, la estructura del sujeto no existe. A diferencia de ellos, Lacan hace un esfuerzo con la intención de plantear una estructura que quede abierta. El sujeto de Lacan no está de entrada, no es un dato inicial. De entrada está el Otro que preexiste al sujeto. La pregunta del primer Lacan gira alrededor de cómo llegará a constituirse un sujeto en relación a ese Otro que preexiste al sujeto.

El concepto del sujeto del primer Lacan esta mortificado por el significante, por la palabra del Otro que lo marca. Lacan lo ilustra con una metáfora: es como un pez que se traga el anzuelo y

para cuando se lo trago ya está adentro, ya está hablado por el Otro. Recibe del Otro un texto que escribe y para cuando se transforma en sujeto está victimizado por el significante del Otro, la madre, el padre, el Otro social. Este es el sujeto del primer Lacan, distinto al del último, donde se trata más del viviente que habla y goza.

De entrada, el sujeto lacaniano experimenta una cierta pérdida de vida por la mortificación misma del significante. Este sujeto nunca es un individuo porque se ubica de entrada en relación a la estructura del lenguaje y a la noción de sentido que tiene este primer Lacan. El sujeto se constituye como un lugar vacío sobre el que se van a inscribir los efectos de sentido que vienen del campo del Otro. Es un sujeto semántico en el que se va a ubicar, fundamentalmente la falta en ser, y no el ser. Es un sujeto totalmente atravesado por la falta. El concepto de falta en ser define a la neurosis misma.

La primera clínica de Lacan es una clínica del deseo. Para esa clínica, la relación entre el deseo de la madre y el Nombre del Padre junto con la metáfora paterna como lazo entre lo imaginario y lo simbólico, son el punto de capitón que le permite a un sujeto un cierto cierre que lo transforma en neurótico.

En “La dirección de la cura y los principios de su poder”, de 1958, Lacan retoma el artículo de Freud “Análisis terminable e interminable” en el que plantea como tope del análisis el *Penisneid* para las mujeres y el *complejo de castración* para los hombres, pero no utiliza la palabra tope sino “solución del análisis infinito”(Lacan, 1985 ,P. 622), es decir que da un paso más allá y propone un fin, aún a sabiendas de que existe un tope estructural imposible de levantar: la división subjetiva.

Ofrece como solución del final del análisis la desidentificación fálica. Para ello, plantea la dialéctica entre el *ser* y el *tener*, que remite a los tres tiempos del Edipo. En un primer tiempo el niño se identifica con el objeto de deseo de la madre, el niño es el falo materno. El pasaje al segundo tiempo es la desidentificación fálica, el niño tiene que dejar de serlo para tener la posibilidad de tenerlo. La desidentificación del falo materno se inscribe como la castración materna, y a partir de aquí el drama del neurótico consiste en su *falta en ser*, falta en ser el falo de la madre. Del lado masculino se abre la veta del tratamiento del tener, y del lado femenino, la falta en tener y el parecer ser, aunque subsiste el querer serlo. Pero el tratamiento por el tener no cura al sujeto de su deseo de ser el falo y esta es la pasión del neurótico, por lo que toda su vida amorosa queda polarizada por este deseo. Del lado masculino, tiene el falo pero, no obstante, insiste su deseo de ser el falo materno y lo busca otorgándole un valor libidinal a una mujer. Es decir, aun teniendo el falo (pene) hay un resto de insatisfacción por no serlo. Del lado de la mujer también está el padecimiento de la falta en serlo y el tratamiento de la mascarada, del *parecer ser*, que intenta paliarlo.

La salida de un análisis permite que el sujeto acepte su división subjetiva y, por ende, no ser el falo, que se desidentifique de él. Esta formulación que toma la vía de la identificación para salir del pantano de la misma es solidaria de la falta en ser. Aquí, la falla no es imaginaria. La falta en ser es simbólica y requiere un tratamiento simbólico a través de la individualización del significante fálico que determina la metonimia del deseo. La dirección de la cura está orientada hacia el deseo del sujeto a través de la virtud alusiva que permite que el sujeto se extraiga del pantano identificatorio. Esta teoría del deseo reemplaza la del develamiento de la verdad. Jacques-Alain Miller la denomina teoría simbólica de la libido y sustituye la anterior, puramente imaginaria.

Lacan comienza a trabajar la oposición entre la dirección de la cura dirigida hacia el ideal o hacia el objeto de deseo a partir de “La dirección de la cura...” para examinar el final del análisis. En este texto, lo plantea como la oposición entre transferencia y sugestión. Toda respuesta a la demanda convierte la transferencia en sugestión. Se pregunta entonces cómo salir del circuito de la sugestión, como evitar que por el prestigio que cobra el analista por la interpretación, en la medida que ocupa el lugar del Otro de la transferencia, no aumente el poder de la sugestión. Dice:

Pero no hay que confundir la identificación con el significante todopoderoso de la demanda [...] y la identificación con el objeto de la demanda de amor...Aquí se encuentra el exit que permite salir de la sugestión. La identificación con el objeto como regresión, porque parte de la demanda de amor, abre la secuencia de la transferencia (la abre y no la cierra), o sea el camino donde podrán denunciarse las identificaciones que, deteniendo esta regresión, le marcan el paso (Lacan, 1987, p. 615).

La identificación con el ideal es el camino que conduce a la identificación con el analista, produce el fenómeno de masa y de homogeneización que Lacan critica en la institución psicoanalítica. Por el contrario, al apuntar al objeto de la demanda de amor, se permite el despliegue de la transferencia y aparecen los significantes que dan la gramática pulsional, se despliega el deseo, en particular el significante impar que es el falo, como inscripción de la falta en el Otro.

De esta manera, “es el deseo el que mantiene la dirección del análisis fuera de los efectos de la demanda” (Lacan, 1987, P.621). Surge así una tensión entre la dirección de la cura hacia el ideal o hacia el objeto, por lo que se vuelve necesario mantener su distancia.

La operación de desidentificarse del falo resulta solidaria de la castración: no es ya un tope al análisis, sino que permite el desarrollo que sitúa al sujeto frente al deseo. El final del análisis se presenta así en la relación del sujeto con la falta en términos de deseo y significativo. Hay una imposibilidad de estructura que es la *Spaltung* del sujeto, imposible de curar. De lo dicho en el tratamiento queda un resto de inconsciente: una verdad que aparece entrelíneas y un deseo que se hurta metonímicamente y no puede ser dicho.

2.2.1 El final no es separable de la entrada.

La idea de una línea recta no funciona ni en la lógica de Freud para pensar el recorrido de un análisis, aunque solo sea que para Freud el final de análisis implica volver a la defensa que constituyó al sujeto, para dar otra respuesta a la pulsión. Para Freud, el punto límite que hace de final es la roca de la castración, punto estructural que se repite en el sentido de algo que no cesa de no escribirse. Y su más allá, tanto para el hombre como para la mujer, queda como algo enigmático. Es Lacan quién dirá que hay un más allá de ese final freudiano. Final del cual Freud se siente, como él mismo dice, predicando en el desierto. Pero para Freud mismo está claro que la roca de la castración no es un verdadero final, ya que piensa que hay un más allá. La problemática que se abre para Freud en este más allá de la roca de la castración es la vertiente de lo interminable, cernido en la sexualidad femenina.

Para Lacan este más allá está contenido en la estructura. El final nunca está prefijado de entrada. El fin es algo que se obtiene en la medida de lo que se construya en ese recorrido propio de cada uno y eso solo ocurre en el marco de la transferencia. En los términos del Lacan de los años '50, un buen final de análisis es aquel que se obtiene cuando se arriba a una nueva posición

con respecto al deseo y al significante fálico con respecto a la castración y a su roca que ha dejado esa herida en el sujeto, fuera ya de la angustia.

Asumir la castración como ser mortal era para Lacan una buena forma de entender un final del análisis. Lo que sorprende es que, finalmente, queda que al mortal no le produce angustia sino que queda asumido como la verdad de su vida.

Lacan se ocupó de avanzar más allá de los puntos de imposible que encontró Freud, como el ombligo del sueño, la roca viva de la castración, la pulsión de muerte, el masoquismo primordial y la reacción terapéutica negativa. El vínculo con lo imposible es lo que une a Freud con Lacan.

Con los elementos de la lingüística que utilizó Lacan para leer a Freud, el discurso entra en el campo del psicoanálisis. Con Lacan el síntoma se transforma en un síntoma de discurso, en una conjugación íntima entre ambos. Sus consecuencias son extremas. Porque a partir de esta conjugación, el síntoma no se encuentra en ningún manual. Si no se ha analizado, en la orientación de Lacan no se podrá arribar a afirmar cuál es el síntoma de cada quien. Este síntoma se trata de que sea dicho. Así, se encuentra en un primer abordaje de la enseñanza de Lacan, formulado de distintas maneras: formalización del síntoma, síntoma bajo transferencia, significante del síntoma, síntoma en la entrada en análisis.

Cuando Lacan retoma a Freud en los comienzos de su enseñanza hace un recorte del síntoma, tal como lo había definido Freud, y deja de lado la cara de satisfacción. Es un síntoma que le aplica la lingüística, el síntoma como mensaje, porque está dirigido al analista. Es el síntoma que olvida la pulsión, es decir, que olvida aquello que lo hace incurable. Cuando Lacan

deja de lado la pulsión, aspecto fundamental del descubrimiento freudiano, la enseñanza pone el énfasis en el retorno a Freud por los desvíos producidos por los post-freudianos con lo que se enfrentó en su época.

La pulsión, tal como Freud la desarrolla cuando habla del principio de nirvana, del impulso a cero, del empuje a lo inanimado, será lo que Lacan llamará lo real. De la mano de la pulsión, de lo real, de la cara de la satisfacción del síntoma se encuentra la ubicación del goce en Lacan, concepto que también sufrió cambios desde sus inicios hasta su final. El síntoma del comienzo de un análisis es un síntoma regido por el displacer y la repetición.

Jacques-Alain Miller que es quien establece todos los seminarios de Lacan, porque así lo ha querido Lacan, y es el que ordena su enseñanza mientras lo interpreta. Su lectura es lo que se denomina Orientación Lacaniana. Esta introduce consecuencias clínicas importantes, ordenando de manera particular la lógica de la cura al destacar y ubicar la categoría del síntoma en relación al fantasma. Con Miller la lógica de una cura va del síntoma al fantasma y retorno, porque, al final, el sujeto se encuentra nuevamente con el síntoma, pero con un síntoma que ha cambiado radicalmente su sentido respecto del síntoma a la entrada, de ese síntoma que se llama mensaje dirigido al Otro. El síntoma es relevante para el comienzo de un análisis, es necesario darle su verdadero estatuto localizándolo para que no se confunda ni con el carácter, ni con el Yo.

Ubicar el síntoma como central desde los comienzos de un análisis significa que querer analizarse no es razón suficiente, hay que encontrar el síntoma previo que pueda dar lugar a un análisis. Hay un síntoma previo que hay que precisar. Esto es necesario no solo para el analista, sino también para el sujeto mismo. No es suficiente que el analista o el mundo entero consideren que un sujeto tiene un síntoma cuando él mismo no lo percibe. En coherencia con esto, nacen las

entrevistas preliminares que son los encuentros con un analista que interroga, no al Yo, sino al inconsciente, acerca de la demanda de análisis, porque no todo pedido es una demanda de análisis, hay que demostrarlo y para eso están las mismas.

Las entrevistas preliminares son diferentes al contrato analítico que se hace con las partes sanas del Yo. Para Lacan eso no existe, el Yo está todo enfermo, se podría decir enfermo de desconocimiento, entonces el único contrato válido es con el inconsciente y el nombre de este contrato es el síntoma analítico.

En 1975, Lacan ofrece una conferencia en Ginebra sobre el síntoma. Dice:

Lean un poco la introducción al psicoanálisis, las Vorlesungen de Freud.

Hay dos capítulos sobre el síntoma. Uno se llama “Sobre los caminos de formación del síntoma”, el capítulo 23 y se percatarán luego que hay un capítulo 17 que se llama “El sentido de los síntomas”. Si Freud aportó algo es eso. Que los síntomas tienen un sentido y que sólo se interpretan correctamente - correctamente quiere decir que el sujeto deja caer uno de sus cabos - en función de sus primeras experiencias, a saber, en la medida en que encuentre lo que hoy llamará, por no poder decir al respecto nada más ni nada mejor, la realidad sexual (Lacan, 1998, p. 126).

La secuencia de estas dos conferencias (Freud, 2006) va del sentido al goce del síntoma. La inclinación subrayada en cada una de ellas es diferente, en la 17 presenta dos síntomas obsesivos, en la 23 sólo se refiere al síntoma histérico. En la 17 enfatiza el sentido y prácticamente no plantea el problema libidinal. En cambio en la 23 enfatiza la vertiente de la fijación libidinal, trata la libido, la satisfacción, es decir el goce. La secuencia sentido–gocce es el camino que toma Lacan en su enseñanza.

La conferencia 17 se basa en lo que Freud había desarrollado en el primer ciclo, en el año 1916, pero aplicado a los síntomas. Todo lo que venía siendo planteado acerca los sueños y los actos fallidos, vale para los síntomas que son interpretables. Entre la 17 y la 23 Freud introduce lo pulsional, la libido, lo sexual, y fundamentalmente la dimensión perversa de lo sexual. Pero, en la conferencia 23, Freud se dirige de lleno a lo pulsional que para él se reduce a lo sexual y trata de vincular ambas vertientes, la del descubrimiento del inconsciente definido por la interpretación y el hallazgo de la sexualidad infantil. Lo que lo preocupa que es lo que se opone a lo sexual y llega a la conclusión que la realidad exterior es la que se opone al desarrollo pulsional. Sin embargo, descubre que hay algo interno que también se opone a lo sexual, y estas son las pulsiones del Yo.

Se trata de vincular las dos vertientes, la del inconsciente definido por la interpretación por un lado y la vertiente pulsional, la del descubrimiento de la sexualidad infantil y la del carácter perverso de la sexualidad. Estas dos dimensiones son necesarias para considerar el concepto de síntoma tanto en Freud como en Lacan. Ambos intentaron articular estas dos dimensiones en relación al síntoma.

Al continuar la conferencia, Lacan presenta un desacuerdo con Freud:

Freud insistió mucho al respecto. Creyó poder enfatizar especialmente el término autoerotismo, en la medida en que el niño descubre primero esa realidad sexual en su propio cuerpo. Me permito – eso no ocurre todos los días – no estar de acuerdo y no estar de acuerdo en nombre de la obra de Freud mismo (Lacan, 1998, p.126).

En ocasión de esta diferencia, Lacan toma el caso Juanito y explica cómo el falo introduce un goce extraño que irrumpe en la economía autoerótica de Juanito. Explica la introducción del *Wiwimacher* en su circuito. Para Lacan, el síntoma de Juanito entra dentro de lo que él dice de ciertos seres: “el encuentro con su propia erección no es autoerótico en lo más mínimo, es lo más hetero que hay” (Lacan, 1998, p.128).

Lacan se remite al síntoma fóbico porque ejemplifica el goce en tanto heterosexual. Hay un núcleo del síntoma que escapa al desciframiento, hay una zona no interpretable y esta problemática es la que retoma Lacan. Freud intenta una articulación entre estas dos vertientes que no solo se expresan en el síntoma sino que serán dos ejes que caracterizan toda su obra. Se realiza un esfuerzo teórico para articular el sentido con la satisfacción.

Jacques-Alain Miller dice que hay que distinguir *Sinn* de *Bedeutung*. *Sinn* quiere decir sentido, *Bedeutung* quiere decir significación o referencia (Miller, 1997). *Sinn* es efecto de sentido, lo que se determina a partir del significado. La *bedeutung* tiene que ver con lo real.

Miller hace un comentario respecto del título de la conferencia 23 “Los caminos de formación del síntoma”, toma los conceptos de *Wege* y de *Bildung*, que quiere decir camino y formación. Relaciona camino con libido, siendo que la que camina es la libido y de ahí toma sentido el término fijación, o sea un detenimiento en el camino. Hay una vocación errante de la libido que es la expresión de la plasticidad de las pulsiones parciales, la capacidad que tienen las pulsiones de cambiar de objeto, de encontrar sustitutos en su camino, y justamente uno de los destinos de la libido puede ser el síntoma, pero hay otros destinos posibles a la libido, por ejemplo, la sublimación.

La libido se puede sintomatizar o sublimar. Si bien toda la teoría de Freud alrededor supone una satisfacción, esta satisfacción se puede sustituir por otra. Ambas, la original y la secundaria, son buenas sin importar el objeto. Lo que importa es la satisfacción obtenida y, en ese sentido, una es tan buena como la otra. En conclusión, la conferencia 23 es un estudio acerca de los modos de gozar.

A pesar de su fenomenología de sufrimiento, Freud define al síntoma como una modalidad de satisfacción libidinal. Freud elabora su concepto de síntoma en la dimensión temporal, en términos de desarrollo, regresión y fijación. De este modo, presenta la libido como teniendo un pasado y una memoria, y además incluye la dimensión de la historia. Con la inclusión de la historia aparece el problema entre la verdad y la exactitud.

Freud incluye las vivencias infantiles como teniendo una importancia central. Llega a justificar en ellas una fijación. Si la libido regresa es porque algo la atrae, y eso que atrae es definido por Lacan como como un plus de goce. Puede ser fantasmático o traumático, pero no cabe duda que es atractivo y allí ubica un punto de fijación que atrae y que provoca la regresión de la libido.

Toda la teoría de Freud alrededor del síntoma supone una satisfacción. Freud define al síntoma como una satisfacción libidinal, algo así como “tú eres feliz en tu sufrimiento”. El único sentido que puede tener una cura es la disminución del precio del sufrimiento para acceder a algo de lo que la satisfacción pulsional provoca cuando se ve interceptada. Esto es lo que da lugar a un análisis: cuando la satisfacción pulsional no encuentra vía libre, cuando entra en conflicto con otra instancia que obliga a la libido a cambiar de dirección.

Para Freud el conflicto es central, se encuentra en la definición misma del síntoma, en esa misma definición que expresa la solución de compromiso entre dos fuerzas opuestas en conflicto. En Lacan también se encuentra una clínica del conflicto. Podemos pensar este abordaje en el primer Lacan, cuando opone imaginario y simbólico, simbólico y real, incluyendo al objeto *a* como lo que resiste a lo simbólico.

En la clínica hay un tiempo de trabajo entre analista y paciente que permite la producción del síntoma, en la medida que el síntoma tal como lo presenta el paciente no es el síntoma analítico. El síntoma analítico es una producción y una condición necesaria para comenzar un análisis. Se trata de una demanda verdadera, aquella que empuja al paciente a hacer un trabajo en relación con la verdad del síntoma.

Hay una diacronía del síntoma, en ella se ubica un primer momento de formalización, lo que se denomina la envoltura formal del síntoma, luego viene el trabajo de agotar todas las formas posibles de tratar esa envoltura formal. Este trabajo se acompaña con la caída sucesiva de las identificaciones. Al final del análisis, se ubica la identificación al síntoma.

Freud dio un nombre al síntoma previo a la entrada en análisis, lo llamó “síntoma primitivo”. Luego el síntoma pasa a ser el síntoma propiamente analítico. Esta diferencia ya está marcada en Freud, bajo la oposición de un síntoma natural a lo que sería un síntoma artificial. Este significante “artificial” propone un nuevo estatuto del síntoma que se denominará neurosis de transferencia. Esta sustitución puede realizarse, siempre que se produzca una metamorfosis a nivel de los síntomas.

Lacan lo aclara muy bien al compararlo con el *acting-out*: el síntoma no es un llamado al Otro, se basta a sí mismo, no está en su naturaleza ser interpretado. Para poder interpretarlo se tiene que dirigir al Otro. Hay una transformación que tiene que producirse en el síntoma para dar lugar a un análisis: el agregado de la transferencia. Solo así podrá ser interpretado. La transferencia es fundamental para dar comienzo al tratamiento.

La transferencia opera como motor y obstáculo. Un lugar para ubicar la transferencia como motor es el concepto de analista como parte del síntoma. En “Recordar, repetir y reelaborar” (2006), Freud homologa el concepto de transferencia con el de repetición. La transferencia es una pieza de la repetición y la repetición es la transferencia del pasado olvidado. Así, la repetición se ubica como una forma de recuerdo. La transferencia como repetición actualiza la enfermedad y la pone en el centro de la cura. Por lo tanto, no hay que tratar a la enfermedad como un episodio histórico sino con su poder de actualidad, ya que el enfermo lo vive como algo real, objetivo y actual. Esta actualidad es la que remite al pasado.

Respecto a la neurosis transferencial, es importante diferenciar dos momentos en la conceptualización freudiana: un primer momento, donde pensaba que la neurosis artificial conducía a la curación y un segundo momento, donde comprueba que no es tan fácil sortear la enfermedad.

Después de los años '20, en “Más allá del principio del placer” (2006), Freud comienza a plantearse los inconvenientes. Esto coincide con los desarrollos acerca de la transferencia negativa y con los límites estructurales que se le plantean respecto de la finalización de los análisis. Aparece en Freud el límite que le impone lo incurable. El fracaso aparece en su

experiencia y, sin embargo, sigue sosteniendo que el único campo en donde se debe jugar el tratamiento es en la transferencia.

En cambio, Lacan presenta diferencias. En el primer período de su enseñanza hay dos momentos. Primero, empieza a pensar el síntoma en la línea freudiana, como una formación del inconsciente, en la serie de los actos fallidos, de los sueños, de los lapsus. Al ser formación del inconsciente, el síntoma es efecto del trabajo del inconsciente. Para Lacan, el síntoma es producto de la concatenación del significante. Por lo tanto, es un mensaje. Si es un mensaje se tratará de descifrarlo. Pensado así, solo se podrá encontrar el sentido oculto por la vía de la interpretación. Desde este punto de vista, el síntoma se resuelve por entero en un análisis del lenguaje. En este primer momento el síntoma es considerado como el significante de un significado reprimido por la consciencia del sujeto (Lacan, 1985, p. 270).

Es la época de la confianza en el sentido del síntoma. Se piensa el síntoma como algo que quiere decir, como un fenómeno articulado al sentido a partir de los significantes que hacen cadena. Este síntoma es el que ubica Lacan en el comienzo de una cura, el síntoma que demanda algo del Otro, el síntoma como mensaje. La transferencia imaginaria, relación con la persona del analista, no es solidaria de este planteo. Por otro lado, la transferencia simbólica, relación con el saber, sí lo es.

El segundo momento de este primer período es contemporáneo a “La instancia de la letra...” (Lacan, 1985). Lacan introduce el síntoma como metáfora, ya no el significante de un significado reprimido sino la sustitución de un significante enigmático del trauma sexual por otro significante. De ahí, la noción de metáfora. Este significante traumático es representante del

displacer, por lo cual se traduce como goce. Es el momento que introduce la pulsión en relación al síntoma, la cara de satisfacción o el goce del síntoma.

Lacan comenzó con el mensaje o la metáfora y terminó con el goce. En Freud, el camino es inverso. Freud empezó por la pulsión y terminó por el sentido. Lacan intenta separar este abrochamiento entre transferencia y repetición, a la vez que advierte que aquel síntoma que definió como mensaje o metáfora con el desciframiento y la interpretación que se produce a lo largo de un análisis se va levantando y va cediendo. Sin embargo, queda un resto, un núcleo real que se opone a la envoltura formal que es ininterpretable, resistente y reacio al desciframiento. Este núcleo no interpretable será lo que dará lugar al síntoma al final del análisis. Tanto el comienzo como el final son dos momentos que pueden ser formalizados. Será la forma en que se defina el final del análisis lo que determinará la forma de comienzo.

El sujeto mismo espera la curación del síntoma, pero el mismo no quiere desprenderse de la satisfacción secundaria que este produce. Freud abandonó rápidamente esta perspectiva y dirá que la curación viene siempre por añadidura, es decir, que no llega como objetivo primero. El foco de la curación no se pone en la curación del síntoma, sino más bien en la elaboración de un saber que tiene que ver con sus formaciones del inconsciente, con su deseo y, si ese trabajo se produce de manera correcta, la curación del síntoma viene por añadidura. Lacan considerará que cuando el paciente ha podido transformar su malestar neurótico en un malestar banal, entonces se considera que puede ser ya un buen punto para finalizar. Es un modo de definir el final del lado terapéutico, de una manera muy pragmática. Pero este criterio hace desaparecer la dimensión del trayecto, de su lógica interna.

Más allá de la vertiente terapéutica del análisis, la problemática no se plantea aquí únicamente en términos terapéuticos sino también en términos éticos. ¿Cuál es la posición del sujeto como agente de la práctica analítica?, ¿cuál es el final del análisis de alguien que quiere ser analista? Esta es una vertiente propia del psicoanálisis que ha modificado la concepción del final.

Más allá de la experiencia terapéutica de un análisis, la posición del analista es deducible de un final. Esta cuestión se le planteó Freud como problema y para Lacan ha sido fundamental. ¿Cómo llevar al sujeto a ese punto en el que pueda dar un testimonio de su posición, en el que pasa de analizante a analista?

Aun habiendo practicado el psicoanálisis durante un tiempo, el testimonio de ese pasaje del lugar de analizante a analista en su propia experiencia es lo que mejor puede enseñar lo que es propiamente el psicoanálisis y su final. Esta problemática es abordada por Lacan con la proposición del pase.

Capítulo 3

Destitución subjetiva, caída de los ideales y atravesamiento del fantasma

En este capítulo, pasaremos a fundamentar la tercera formulación del final del análisis con sus tres vertientes: destitución subjetiva, caída de los ideales y atravesamiento del fantasma, conceptualizadas entre 1953 y 1964.

3.1 Fantasma

Un concepto clave para recapacitar lo pensado por Lacan alrededor del final del análisis es el fantasma. Este es un término que sustituye en lugar de fantasía, tal como se había valido de él Freud. Etimológicamente, tanto en francés como en castellano, deriva del griego con ese significado: fantasía. Su aparición en el diccionario de la lengua castellana data de 1600. Tiene un sentido antiguo que Lacan retoma como equivalente a fantasía, diferenciando el significado de espectro y tomando distancia de lo conceptualizado por Melanie Klein.

Este concepto aparece con la fórmula que deviene clásica en Lacan: $\$ \diamond a$. Lacan la transformará en $a \rightarrow S$. En la primera época de la enseñanza de Lacan, los fantasmas estaban incluidos dentro del orden imaginario. Esta serie de fantasmas imaginarios se despliegan en el nivel del yo (*moi*), *a*, y el otro *á*, con minúscula. El *á* dentro de la fórmula es solidario del objeto *a*, que en un primer momento tiene dimensión imaginaria en tanto se empieza a esbozar la dimensión real. A partir de esta fórmula $\$ \diamond a$, hablará de fantasmas en singular y de fantasma fundamental. Lo introduce claramente en El Seminario 5: *Las formaciones del Inconsciente* y El Seminario 6: *El deseo y su interpretación*.

En un primer momento, Lacan describe el fantasma con esta fórmula de sujeto barrado rombo a y establece una relación muy estrecha entre el fantasma y el deseo, relación que ya se encuentra presente en Freud de una manera muy particular.

El contexto histórico en el cual es introducido este concepto se ubica en el período entre los años '50 y '60, época de una gran discusión en el psicoanálisis en torno del concepto de fantasía inconsciente de Melanie Klein. Lacan tomará como referencia la definición de Susan Isaacs, discípula de Melanie Klein, como la traducción mental del instinto, definición clásica en Klein. Por esa época, el término freudiano *Trieb* se traducía como “instinto” en lugar de “pulsión”. El término “mente” también fue cuestionado por Lacan.

El primer paso de Lacan es marcar una fórmula para la pulsión y una diferencial para el fantasma. En esta época, el fantasma estará articulado por el deseo. La marca que lo separa de Melanie Klein es no articular el fantasma con la pulsión.

La articulación entre fantasma y deseo se puede apreciar en Freud cuando comienza a esbozar su teoría del trauma en torno a la cual va a empezar a describir la concepción de realidad psíquica. Es importante la relación de solidaridad que hay en Lacan entre el fantasma y esta última. Lacan remarca la relación entre la realidad psíquica freudiana y el concepto de fantasma a lo largo de toda su enseñanza, sosteniendo que dicha solidaridad intrínseca existe ya en Freud entre fantasma y deseo.

En la correspondencia entre Freud y Fliess, entre 1895 y 1897, podemos deducir lo que Lacan respeta desde el principio hasta el final. En la carta 61, del 2 de mayo de 1897, Freud se refiere a la histeria y señala que es llamativa la constante asociación entre esta y el fantasma.

Asegura que, si se tuviera una idea más clara de la estructura de la histeria, implicaría que ello remita a “la reproducción de escenas. Unas se alcanzan directamente, otras, sólo a través de fantasías antepuestas. Las fantasías provienen de algo oído que se comprendió supletoriamente, desde luego son auténticas en todo su material” (Freud, 1986, p.254).

La idea de la fantasía o fantasma como aquello que oculta lo real – en este caso, lo real freudiano del trauma –, que tendrá sus avatares en Lacan está ya presente en las *Cartas A Wilhelm Fliess (1887-1904)*. No solo eso sino también la importancia de la puesta en escena; no solo en los sueños sino también en los fantasmas. Tanto en la carta 61 como en la carta 62, Freud insiste en que “las fantasías derivan de cosas que han sido oídas, aunque entendidas sólo subsecuentemente pero su material es sin duda genuino... Son estructuras protectoras, sublimaciones de los hechos embellecidos” (Freud, 1986, p. 254). Señala también que, a su juicio, “el origen quizás resida en las fantasías masturbatorias” (p. 254).

Se define de este modo algo que permanecerá constante en Lacan, y por eso tomamos la formulación de Freud, que es que las fantasías son estructuras protectoras. A partir de esta idea, Lacan desarrollará una concepción protectora del fantasma, conocida como la concepción del fantasma como pantalla. Freud también se refiere a esto cuando denomina sus tres neurosis (histeria, neurosis obsesiva y paranoia) diciendo que “...exhiben los mismos elementos y la misma etiología; fragmentos de recuerdos, impulsos, ficciones protectoras” (Freud, 1986, p. 254). De este modo, vemos que la idea de “ficción protectora” es absolutamente freudiana.

En el “Manuscrito L” adjuntado a la carta 61, dice Freud: “Las fantasías son fachadas psíquicas construidas con el fin de crear una barrera a los recuerdos que no se soporta volver a recordar” (Freud, 1986, p. 256) y no deja de señalar algo importante: “combina cosas

experimentadas y cosas oídas, acontecimientos del pasado (de la historia de los padres y los ancestros) y cosas que uno realmente vio. Las fantasías se relacionan con cosas oídas, como los sueños con cosas vistas” (Freud, 1986, p. 256).

Hay un paralelo entre fantasías y sueños que también están presente en el artículo sobre “El poeta y los sueños diurnos” (2006, p. 127), de 1907, donde Freud habla de “realización de deseos” como lo que hay en común, así como su fundamento en las experiencias infantiles, que implican una cierta relajación de la censura. Freud da un ejemplo importante, referido específicamente a la fantasía, donde tenemos una anticipación de la metáfora arqueológica de “Construcciones en Psicoanálisis” (2006), ya que Freud compara la fantasía con las iglesias del barroco romano, construidas con columnas que han persistido de los templos paganos. Lacan toma esto al pie de la letra: en relación a cómo clínicamente se logran reconstituir los elementos que están tramados de épocas diferentes, de modos muy distintos (vistos, oídos, sentidos, olidos, etc.) para armar lo que llamará más adelante la *trama real del fantasma*.

En la carta 63, adjunta a un manuscrito, Freud ubica a las fantasías como predecesoras de los síntomas, insistiendo en las distorsiones a las que pueden estar sometidas y en el hecho de que son “ficciones inconscientes” (Freud, 1986, p.264). Plantea la hipótesis de que los síntomas fóbicos derivan de las fantasías y da un ejemplo referido a la agorafobia, en el que el síntoma queda relacionado con recuerdos indirectamente vinculados con la historia simbólico-real del sujeto. Freud da la siguiente interpretación: “Una mujer que no sale sola asevera, de este modo, la infidelidad de su madre”. (Freud, 1986, p. 266)

Hay aquí una primer articulación - que Lacan no dejará de explotar – en relación con los "Otros primordiales" de los que Freud habla en el "Proyecto" y que tendrá que ver con lo que será en Lacan el deseo del Otro. Luego, Freud insiste en el carácter defensivo de las fantasías.

Lo que se desprende de esta lectura son estos puntos que ya están presentes en Freud:

- La solidaridad entre deseo y fantasma es tomada directamente de Freud.
- El papel del fantasma o fantasía en la constitución de la realidad psíquica; el establecimiento de la diferencia entre "real" y "realidad psíquica"; el lugar de la ficción.
- La relación del fantasma con la escena, que luego se desdoblará en el fantasma en su relación con la mirada en la voz, como objetos propios que Lacan inventa.
- El fantasma como defensa.
- La íntima relación del fantasma con el autoerotismo, es decir con la masturbación.

En el manuscrito, Freud habla de la construcción de estos fantasmas como ficciones inconscientes. Es un término importante el de ficción. Estas ficciones inconscientes, como ya las llama Freud, no solo son ficciones por ser mentirosas – ya Freud pone en cuestión la referencia de que una ficción sea una mentira – sino que una ficción tiene un núcleo de verdad, algo que va a retomar en el texto "Construcciones en análisis", de 1937.

Lo importante es que es una ficción. El fantasma se inscribe como la matriz a partir de la cual se obtienen las ficciones, es decir, una ficción que es una forma de decir la verdad con cierta puesta en escena y con cierto grado de deformación que no es la misma que en el sueño.

En el artículo de 1907, sobre el “Ensueño diurno”, Freud compara el fantasma con el juego e insiste en diferenciar “jugar” de “fantasear”. Señala que “el creador literario hace lo mismo que el niño cuando juega: crea un mundo de fantasía que toma muy en serio pero que diferencia de la realidad” (Freud, 2006, p. 128) y que, al igual que el niño, en este proceso el creador logra una ganancia de placer. El término “ganancia de placer” es la traducción de la *Lustgewinn* freudiana. Lacan hablará también de este *Lustgewinn* en términos de “placer”, pero dejando en claro que el mismo término es el fundamento de la ganancia de goce, es decir, del “plus-de-gozar”. Son dos interpretaciones diferentes de la palabra *Lust* que se presta a ser traducida tanto como “placer”, como por “gocce”. Esta idea de “ganancia de placer/gocce” propia del fantasma está postulada en el artículo de Freud. Freud relaciona las fantasías con los ensueños diurnos, señalando la vergüenza y el pudor asociados con la fantasía. Señala que al adulto le es difícil confesar sus fantasías porque sabe que se espera de él “que actúe como tal en el mundo real” (Freud, 2006, p. 129).

La idea de que la fantasía tiene el lugar del actuar es una tesis a la que Lacan le dará un nuevo impulso. Luego Freud caracteriza a la fantasía, y dice que “las fuerzas motivantes son siempre deseos insatisfechos... Cada fantasía es la realización del deseo, que corrige una realidad que no satisface” (Freud, 2006, p. 130). Divide las fantasías en dos grupos: las ambiciones vinculadas a “Su Majestad el Yo” (narcisismo), que elevan la personalidad del individuo o a los deseos eróticos. Finalmente, plantea que ambas van generalmente juntas. Freud insiste en que el deseo y su temporalidad es el hilo que atraviesa y organiza las fantasías. Destaca algo más en los creadores literarios:

El poeta atempera el carácter del sueño diurno egoísta mediante variaciones y encubrimientos, y nos soborna por medio de una ganancia de placer puramente formal, es decir, estética que él nos brinda en la figuración de sus fantasías. A esa ganancia de placer que se nos ofrece para posibilitar con ello el desprendimiento de un placer mayor, proveniente de fuerzas psíquicas situadas a mayor profundidad, la llamamos, prima de incentivación ó placer previo (Freud, 2006, p.135).

La fantasía, entonces, aparece en relación con la ganancia de placer: *Lustgewinn* aparece con la ambición y el narcisismo, si bien es un artículo de 1907 y pese a que tiene algunas correcciones posteriores, en su relación con el fantasma y con una temporalidad propia del deseo.

3.2. Fantasma en Lacan.

Cuando Lacan introduce $\$ \diamond a$, es precisamente para que no se confunda el fantasma con la pulsión, lo que implica que el fantasma se va a inclinar por el lado del deseo.

Cuando Lacan estructura esta fórmula ha abandonado la estructura del deseo como deseo de reconocimiento. La fórmula $\$ \diamond a$ es inseparable del deseo entendido como deseo del Otro tachado, barrado, es decir deseo del Otro con mayúscula, deseante. Es decir que la barradura del Otro indica que el deseo del Otro está también habitado por el inconsciente.

Esta fórmula une, con ese pequeño rombo, como una especie de marca, de unión de dos signos, el de la inclusión ($>$) y el de la exclusión ($<$) en lógica. Esto implica que hay una relación que al mismo tiempo es de inclusión y de exclusión entre el sujeto barrado y el objeto.

¿Cuál es el primer problema que implica definir al fantasma de esta manera? El problema es que el fantasma está constituido por dos matemas que en la teoría lacaniana son indicadores de la subjetividad. Por un lado, el sujeto dividido del inconsciente, siempre dividido entre dos significantes, S1 y S2 y, por otro lado, el objeto que es una de las primeras formas de “ser” del sujeto en relación al Otro. Esto nos indica dos formas en que el sujeto se presenta en la teoría lacaniana: una en tanto que objeto y la otra en tanto que sujeto barrado.

¿Por qué Lacan tiene que articular esta fórmula y en base a qué la articula? El deseo aparece como el deseo del Otro con mayúscula, como barrado, y el sujeto ubicado en una cierta relación frente a ese deseo del Otro. Cuando el sujeto le pregunta al Otro, a este Otro que supone se subjetivaba primero, la madre, quién es él, cuando pide que le dé una identidad, el Otro no tiene respuesta.

Otro de los sentidos de la barra del Otro es que es un Otro inconsciente, dividido, incapaz de darle una identidad al sujeto, de decirle “tú eres esto”. Porque si le diera un significante, un S1, ese S1 no significa nada. Si le da el S2, entonces aparece la significación y el primer significante que lo marcaba, desaparece. Es decir que el sujeto, como sujeto dividido, nunca logra una identidad plena. Y cuando el Otro, aun con la mejor buena fe, desde su conciencia tiene que responder acerca de quién es ese sujeto en el nivel significante, este no tiene respuesta.

Frente a esta falta de garantías en el Otro, el sujeto toma, se aferra al objeto *a* y lo hace funcionar en el lugar de garantía faltante. Aun si el Otro fuese totalmente consistente, un Otro de la autoconciencia plena, no dividido, que prevea un significante que garantice la identidad de este sujeto, no habría respuesta.

El sujeto en ese momento se desvanece. Y la forma de no desaparecer es aferrarse al objeto *a*, que todavía, cuando Lacan introduce esta fórmula, es objeto del deseo. Pero este objeto tiene ahora características muy diferentes a la de *a'-a*, es decir la relación entre la imagen especular, el *moi*, y el otro con minúscula, el yo ideal. Deja de ser el semejante, y el objeto *a* deviene aquello que sostiene, que soporta al sujeto cuando el sujeto solo en el nivel del significante no tiene significación, porque es un puro S1. Si no hace cadena no hay significación, o se pierde en la metonimia de significación que una cadena produce incesantemente. El sujeto aparece siempre dividido en el nivel del significante. A eso Lacan lo llama el desvanecimiento o el *fading* del sujeto en el significante. No hay nada que pueda darle nombre al sujeto, no hay nada que le dé una identidad plena.

Ante esta carencia en el nivel del significante, ante la carencia de este sistema significante que no puede nombrarlo, ante ese desvanecimiento, el objeto viene a darle una cierta identidad y una cierta consistencia al sujeto. En esta etapa que corresponde a El Seminarios 5 y 7, el objeto no llega todavía a ser real, todavía no es causa del deseo.

El objeto en su función de rescatar al sujeto del desvanecimiento tiene una función todavía imaginaria. Entonces, en el fantasma, este objeto imaginario empieza a aparecer de otro modo, surge en el intervalo de los significantes. Y en ese intervalo está el apoyo, este objeto que Lacan califica de imaginario, luego de metonímico, es decir simbólico y, finalmente, de real: causa del deseo.

Lo importante es que el objeto aparece como una suplencia de la identidad que no hay. Es una suplencia que hace las veces de identidad, pero no es la identidad. Esta idea de que el objeto viene a suplir algo que no hay es constante en Lacan. Porque lo que Lacan hace es transformar la

relación clásica del sujeto-objeto del conocimiento en algo muy diferente. Propone un sujeto que se desvanece, desaparece, que no logra afirmarse en una identidad, que está cuestionado en tanto sujeto clásico del conocimiento, que se relaciona con un objeto que le impide desvanecerse, y que aparece como un soporte.

En este momento, en el cual Lacan no tiene todavía la fórmula de la causa del deseo, este mismo objeto va a formar el núcleo real del Yo, *moi*, o sea coexiste con el Yo imaginario. Existe una relación con lo imaginario, pero esta relación no debe ser confundida con la función del objeto en el fantasma. Hay una relación del objeto en relación al Yo, pero esa función no es la misma que la función del objeto en el fantasma. El objeto va a tener muchas funciones en Lacan, no una única función. No es la misma su función en el Yo que su función en el fantasma.

A la luz del objeto del deseo, ¿cómo se define esta fórmula del fantasma? El sujeto dividido preso en la metonimia deseante se desplaza de un significante a otro sin realizarse del todo; lo que detiene el desplazamiento de la cadena significante es precisamente este objeto. Para que el sujeto del inconsciente no se desvanezca, no quede en *fading*, Lacan dirá en “El deseo y su interpretación” (Lacan, 2014) que el sujeto en el deseo es sostenido por la coexistencia de dos términos, es decir, sujeto barrado, sujeto del inconsciente, y el objeto que, como tal aparece como objeto en el deseo, ya no es el objeto del deseo especular sino un objeto que tiene una inscripción diferente.

En el transcurso de la cura, el sujeto se va confrontando con su objeto de deseo. Este deseo es sostenido en el fantasma, y precisamente el objeto en el fantasma fascina al sujeto, lo retiene para que no se desvanezca como tal. Esto mismo constituye el fantasma, y por lo tanto es una forma de suplir la respuesta que el Otro no puede dar. El Otro no tiene un significante, un

nombre para darle una identidad al sujeto. Una de las formas de suplir esa respuesta es el objeto *a*, porque no hay respuesta en el nivel del sistema significativo para dar una identidad plena al sujeto.

Para Lacan nunca hay, ni siquiera del lado del objeto, una identidad plena para el sujeto hablante. Lacan va a llamar a esta imposibilidad del Otro de dar una respuesta *el significante de la falta en el Otro*. Y justamente, va a haber distintas cosas que van a suplir la respuesta última que ese Otro no puede dar, porque no hay respuesta última para Lacan. En El Seminario 6, es la primera vez que empieza a aparecer el vuelco del objeto hacia lo real. Precisamente, este real que es el objeto es aquello que viene a sostener al sujeto y, a la vez, el objeto que el significante no puede volver a absorber.

En la clase del 27 de mayo de El Seminario 6 (2014), Lacan marca algo muy importante: el fantasma aparece como una forma de dar una respuesta a aquello que el Otro no puede responder, pero resulta que hay una estratificación de las respuestas cuando introduce el grafo del deseo. El objeto desempeña cierto papel de impedir que el sujeto se desvanezca o desfallezca, siendo este otro término introducido por Lacan, inscripto en el piso inferior $I(a)$, es decir la fórmula del Yo, *moi*. Lacan hace un agregado a lo que él mismo había dicho sobre la fórmula del Yo especular. Lee la (a) ya no como el semejante, como el objeto imaginario sino como el objeto parcial que está en el núcleo del Yo. Ese objeto parcial, cuando es recubierto por la imagen especular, se vuelve una forma de responder a lo que el Otro no tiene como respuesta. Es decir que, frente a la no respuesta del Otro que no puede dar una identidad clara al sujeto, hay tres respuestas ante la pregunta. Podemos decir que el sujeto con su estructura inventa ciertas respuestas que son el fantasma, el síntoma y el Yo especular, el *moi*.

Tanto en el fantasma como en el Yo especular, el núcleo de lo que permite zafar de la indefinición signifiante y de la pura virtualidad de la imagen, en el caso de la i' , es la particular consistencia que el objeto a le da al sujeto. Pero Lacan va más lejos, porque en realidad todavía aquí fantasma y deseo son solidarios. Luego, se des-solidarizan. Porque el punto central de lo que Lacan empieza a desarrollar es precisamente la idea de que hay distintas formas de responder a la falta de identidad signifiante que el Otro no puede brindar. Una de esas formas de respuestas es el fantasma.

Lo traumático no son escenas cualesquiera. Son escenas, intentos de taponar algo o de reprimir aquello que ningún sujeto quiere saber: que el Otro no tiene respuesta, que no es garante de una verdad absoluta. Este Otro es un otro fallido, dividido, que no es garante absoluto de la verdad y, por lo tanto, deja al sujeto en la indefinición. Pero si el fantasma es una respuesta que lo defiende frente al Otro que no tiene garantías, él tampoco tiene garantías porque también está atravesado por el sistema signifiante. Nueva definición lacaniana de la castración, ya que la castración es que el Otro tampoco tenga respuesta.

El Otro está atravesado por el sistema signifiante y lo único que puede es desear, pero sin tener una respuesta plena a qué y quién es cada uno, ni dominar la cadena signifiante, sino ser dominado por ella.

Lacan agregará, tomando lo que decía de Freud, que el fantasma constituye el núcleo duro de la realidad psíquica, en la que se articulan de un modo particular el sujeto barrado y el objeto a , todavía objeto en el deseo.

Para él, la realidad es esencialmente fantasmática, con lo cual queda cuestionado qué quiere decir el principio de realidad. Lacan dice que lo que sostiene la continuidad de la realidad psíquica es el fantasma. Visto desde la perspectiva, desde la cual el fantasma sostiene la realidad psíquica, todavía queda un interrogante: ¿qué es aquello frente a lo que es también una defensa?

Una primera versión es que el fantasma es sostén del deseo, que sostiene al sujeto desvaneciente en el deseo. Hay una segunda versión en la que Lacan postula que el fantasma es una defensa frente a algo muy diferente: frente al desamparo, ante el deseo del Otro. En El Seminario 10: *La Angustia*, Lacan sostiene un cierto deseo como defensa frente a quedar atrapado, sin defensa, frente al deseo del Otro con mayúscula, del Otro barrado.

Como variantes del deseo en las tres neurosis, Lacan conceptualiza: el deseo insatisfecho de la histeria, el deseo prevenido de la fobia y el deseo imposible de la neurosis obsesiva, ese deseo individual aparece como defensa ante el caer en manos del deseo del Otro. Esto está articulado con la estructura del fantasma como tal. Lo que se trata de evitar es lo que Lacan ya planteaba en “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo” (1987) donde señala que el neurótico nunca quiere pagar nada con su angustia.

La angustia surge cuando el sujeto se ve como objeto en manos del deseo del Otro. Es decir que, al mismo tiempo, no saber de la falta de garantías del Otro, no saber que el Otro está castrado es una forma de vérselas con el deseo del Otro, y de no caer como causa de ese deseo.

Justamente, aparece la angustia cada vez que se ve y se percibe como objeto en relación a ese deseo inconsciente del Otro. Lacan vuelve al concepto de desamparo en el nivel psicoanalítico y lo redefine como estar en manos del deseo del Otro, desamparado, sin recursos.

La realidad psíquica se constituye como una de las respuestas frente a este deseo del Otro. Esa respuesta que es el fantasma, la realidad psíquica como tal, oculta, tapa hace de *pantalla* de un elemento que cubre. Lo que se cubre el deseo del Otro. En tanto pantalla, impide saber qué es lo que el Otro desea. Y no solo eso sino que además Lacan dirá que para cada uno de los sujetos existe un fantasma fundamental que luego se desplegará, que dará la matriz inicial de todo un abanico de fantasías. Así, su estructura se reduce a otra, a la del fantasma fundamental.

En el fantasma fundamental hay que precisar qué objeto está en juego. Puede ser cualquiera de los cuatro: la voz, la mirada, las heces o el objeto oral, desde ya en tanto que objetos parciales, nunca integrables.

Lacan encuentra el fantasma fundamental en el artículo de Freud “Pegan a un niño” (2006). Reducirá la estructura de este fantasma fundamental a un axioma que prefiere traducir como un “un niño es pegado”. Hay un axioma a partir del cual pueden desplegarse muchas fantasías. Lo central en la concepción lacaniana es que ese fantasma fundamental estructura la realidad psíquica como tal.

En este punto, Lacan ha tomado mucho de los desarrollos que están en las cartas a Fliess. Lo importante es que el axioma fantasmático – que es una frase como “pegan a un niño” o “un niño es pegado” – siempre va a insistir como tal para cada sujeto, y es diferente ese axioma para cada uno. Porque no basta con que el objeto sea la voz sino que la forma de axioma es particular para cada uno.

El punto central es que hay un fantasma: “pegan a un niño”. Sin embargo, el fantasma no siempre tiene dramaticidad. Muchas veces, el fantasma porta una connotación banal. Llama la

atención lo que Freud ya señalaba: ¿hasta qué punto es íntimo?, ¿hasta qué punto todo acercamiento despierta algo que podemos llamar un afecto?, ¿qué es el pudor?

El pudor no es lo mismo que la vergüenza. La vergüenza es mucho más yoica, pertenece más al orden del *papelón*. El pudor es mucho más íntimo. Esto que puede parecer banal, sin embargo, significa un punto de máxima intimidad para la persona. Los fantasmas no son sublimes, son banales. Pero eso no quita que sea muy difícil acceder a ellos, y que el grado de conmoción subjetiva y el pudor que todo sujeto experimenta cuando se acerca a este punto sea muy grande, lo que implica manejar un cierto cuidado. Porque alguien se puede desestabilizar mucho si se toca muy de golpe y muy imprudentemente lo que es el axioma de su fantasma fundamental.

En general, el axioma del fantasma no aparece al principio de un análisis sino que implica una larga tarea de construcción llegar a alguno de estos puntos en el transcurso de una cura.

3.3 La abolición subjetiva y la caída de los ideales

En “Observaciones sobre el informe de Daniel Lagache” (1960), Lacan intenta establecer una articulación entre lo imaginario y lo simbólico. Demuestra que el ideal del Yo determina la relación de este con su imagen, es decir que lo simbólico determina lo imaginario. Se produce, también, un deslizamiento de la primacía otorgada al falo hacia la pulsión, dado que el objeto del deseo es el objeto pulsional. El objeto *a* permanece como un objeto imaginario determinado por lo simbólico, y a la vez es aislado como un objeto pulsional. Esto implica una modificación en la concepción del fantasma.

En un primer momento, Lacan define al fantasma como imaginario, en la relación $a \rightarrow 'a$ que el sujeto mantiene con los objetos.

A partir de El Seminario 5, Lacan introduce el matema del fantasma, $\$ \diamond a$, en el grafo del deseo, otorgándole un estatuto simbólico. La relación imaginaria del Yo con sus objetos pasa al piso inferior del grafo y el fantasma queda en el piso superior, del lado de las respuestas.

Cuando el fantasma migra de lo imaginario hacia lo simbólico se modifica, puesto que en cierta forma queda vaciado de libido. El sujeto barrado incluido en el matema no es ya un objeto pleno de palabra sino que su división frente a la presencia del objeto a – recortado simbólicamente – se aloja en el intervalo de la cadena significante y su relación es leída como deseo de a .

También la pulsión pasa a ser definida en términos simbólicos, como la división del sujeto frente a la demanda significativa del Otro ($\$ \diamond D$) que expresa las inversiones gramaticales teorizadas por Freud. Se produce así cierta oscilación. Por un lado, la libido es conceptualizada como imaginaria, en relación con el amor y, por otro, la pulsión queda del lado de lo simbólico y el falo es presentado como una manera de nombrar simbólicamente la libido.

En el grafo del deseo aparecen ubicados los dos conceptos de falo: el imaginario ($- \Phi$), situado en relación a $a \rightarrow 'a$, y el simbólico (Φ) situado en el lugar de la falta en el Otro, $S(A)$. La barra del Otro inscribe el falo simbólico (Φ).

No obstante, en “Observaciones sobre el informe de Daniel Lagache” Lacan presenta el comienzo del desplazamiento que se produce a continuación, ya no pone el acento en el significante fálico (Φ) enlazado a la falta del Otro sino en el Objeto a .

Lacan define el final de análisis en “Observaciones sobre el informe...” de la siguiente manera: “Esto es lo que permitirá tomar en el término verdadero del análisis su valor electivo de figurar en el fantasma aquello delante de lo cual el sujeto se ve abolirse, realizándose como deseo” (Lacan, 1987, p. 662).

En el transcurso de una cura, cuando caen los ideales de la persona, el sujeto cambia de posición y se confronta con su objeto de deseo. Continúa: “Para llegar a este punto más allá de la reducción de los ideales de la persona, es como objeto *a* del deseo, como lo que ha sido para el Otro, en su erección de vivo, como el *wanted* o el *unwanted* de su venida al mundo, como el sujeto está llamado a renacer para saber si quiere lo que desea” (ídem).

Así, el sujeto frente al objeto de su deseo deberá decidir si realmente quiere eso que desea, posición que luego se desliza hacia la toma de posición de su goce.

Nuevamente, el *impasse* freudiano se ve confrontado: “La función (Φ) del significante perdido, a la que el sujeto sacrifica su falo, la forma $\Phi(a)$ del deseo masculino, $A(-\Phi)$ del deseo de la mujer, nos llevan a ese fin del análisis cuya aporía nos ha legado Freud en la castración” (Lacan, 1987, p. 662).

Para el hombre hay un significante fálico sin negativización que expresa su tener. Sin embargo, su deseo se dirige hacia una mujer que cobre valor fálico y que ocupe para él el lugar de objeto *a*. En la modalidad femenina, hay una inscripción de la falta en el Otro, propia del *Penisneid* y su deseo se dirige al falo a través de sus distintos tratamientos del no tener.

Esta formalización antecede las fórmulas de la sexuación de El Seminario 20, en las que inscribe del lado masculino el significante fálico y también al sujeto que se dirige al objeto *a* que

queda del lado femenino, a la vez que inscribe el fantasma $\$ \diamond a$ en su condición de elección de objeto. De este modo, uno de los temas en juego al final del análisis es cómo el sujeto asume su sexo. En la medida que queda aislada su relación con el objeto, hay una destitución subjetiva que repercute sobre la sexualidad, sobre el cuerpo.

En El Seminario 11, no varía el matema del fantasma pero modifica el estatuto del objeto a y lo vuelve real. Miller indica la paradoja del esfuerzo de Lacan: cuanto más se intenta aprehender el objeto a como real, más se lo formaliza y más se convierte en simbólico, perdiendo su matiz real.

Para deducir el goce de un sujeto es fundamental construir cuál es su relación con los objetos a . En “Subversión del sujeto...” (1987), Lacan propone una serie de objetos a partir de la clínica de la perversión y de los fantasmas perversos de los neuróticos. En “posición del inconsciente” (1987), condensa esta lista en cuatro objetos de una calidad especial, de una cualidad negativa: no hay nada a lo que el objeto responda. La aparición del objeto a se presenta bajo las siguientes características:

- Es uno y múltiple.
- No responde al esquema sujeto- objeto.
- Los objetos contienen en sí mismo la lógica de su pérdida.

El aporte clínico de El Seminario 11 redunda en que hay cuatro objetos fundamentales y que estos reescriben lo que Freud llamaba la pulsión, dándole una forma lógica más adecuada.

Lacan hace presente tanto la pulsión visual – no explícita en la obra de Freud pero sí muy presente – como el Superyó – trabajado como un hecho de voces – proponiéndolos desde un punto de lo imaginario. En los seminarios anteriores, aparece una complicada elaboración de lo que presentó como el estadio del espejo, a partir de una forma de goce visual que resulta un acontecimiento verdadero en la historia de un sujeto: una imagen en el espejo que se intercambia en el discurso social. Lacan también estudió la cuestión visual en los fenómenos del mimetismo animal aprovechando el desarrollo de la etología de los años ‘50. En El Seminario 11 encontramos un viraje que va mucho más allá en el estudio del campo de lo visual en el registro de lo simbólico o de lo imaginario. En el objeto *a* están los tres registros, y esto lo hace singular.

Lacan prosigue a partir del punto donde Freud se quedó en el sueño “Padre no ves que estoy ardiendo” del capítulo VII de la “Interpretación de los Sueños” (2006). Ahí, Freud describe el inconsciente como un aparato visual intentando ir más allá de lo que llamamos el inconsciente transferencial. Este sueño es tan real que no se puede analizar, no necesita ser analizado y, sin embargo, por sí mismo porta el enigma de la paternidad: ¿qué es un padre? es la pregunta que toma Lacan y sobre la que construye El Seminario 11. De algún modo cada uno de los objetos *a* es un Nombre del Padre. ¿Cómo lo entiende Lacan? El valor que le otorga Lacan a la mirada nos enseña el camino.

Para enseñar la separación del ojo (órgano) y la mirada (función) recurre a la pintura abstracta que muestra cómo el ojo no está a la altura de la mirada que es la convocada por esa pintura. Desarrolla varios principios que se desprenden de dicha separación. La mirada es anterior a la visión, la cual no está en los sujetos, sino en los objetos: “soy mirado por el mundo”.

El fenómeno del mimetismo animal se sitúa allí. El animal no se camufla para eludir una mirada de un depredador sino para convertirse él en mirada. Se adapta al mundo en tanto que el mundo mira. El sujeto puede verse, el mundo está lleno de espejos. Pero hay un punto de imposibilidad, la castración, el punto donde está la angustia, el punto del N.P. que es una imposibilidad: “es imposible verse verse”. Lacan califica esto como el punto de aniquilamiento de la mirada. La visión surge como un modo de evitar esa mirada.

La perspectiva sitúa al sujeto en una geometría. La pintura del Renacimiento es una exploración del espacio geométrico. El Barroco es más complicado: nadie ha encontrado aún el punto de fuga de las Meninas de Velázquez. El sujeto que nos interesa es más el del Barroco que no intenta atrapar al sujeto como punto geométrico sino como sujeto gozante: el sujeto y el objeto se confunden con el goce.

El psicoanálisis es un arte de tratamiento de los restos. Lo que le interesa al psicoanálisis es lo que desborda la geometrización de la mirada: las manchas de color, la luz. El inconsciente no es geométrico. La experiencia de física reactiva del ramillete invertido, tomada de los trabajos con la óptica realizados por Bouasse, le permite a Lacan introducir claramente el ternario simbólico, imaginario y real en el momento de júbilo que provoca el surgimiento de la unidad especular. Es decir, la unidad que se encuentra frente al espejo se ha convertido en un artefacto compuesto. El cuerpo en tanto real (el florero), es como tal inaccesible a la mirada y, por lo tanto, al sujeto (determinado por el orden simbólico), por lo cual sólo tendrá una aprehensión imaginaria de su cuerpo. El ojo estará imposibilitado de verse, es decir, el espejo plano no se encuentra ahí para reflejarlo sino para indicarle un lugar preciso del espacio virtual, el cual ha sido creado por el mismo espejo plano. De aquí, se desprende algo fundamental: el sujeto en

tanto perteneciente al registro de lo simbólico no tendría imagen especular, por lo que hace desprender a la ubicación del Yo de un punto de ausencia. Debido a esto, la colocación del espejo plano decidirá las cualidades del sujeto como vidente, representando “la difícil acomodación de lo imaginario en el hombre” (Lacan, 1953, p. 213). La colocación misma del espejo plano estará dirigida por la palabra del Otro, en tanto que la función simbólica de la palabra marcará la dependencia del sujeto en toda relación con el otro. Esto diferencia lo que aparece en el registro imaginario – el Yo ideal – de lo que no aparece en este registro, pero dirige el juego de acercamiento y distanciamiento a la imagen – ideal del Yo.

Estas coordenadas dejan sin plantear el lugar y la función del objeto *a*. Este objeto se convertirá poco a poco en un objeto parcial, ya que el espejo no solamente producirá los objetos del intercambio y la rivalidad sino también un objeto no intercambiable que corresponde a un objeto extraído del propio cuerpo. A esto alude Lacan cuando en su escrito “Observaciones sobre el informe de Daniel Lagache” afirma:

Objeto parcial, no es solamente parte, o pieza separada, del dispositivo que imagina aquí el cuerpo, sino elemento de la estructura desde el origen, y si así puede decirse en el reparto de cartas de la partida que se juega. En cuanto seleccionado en los apéndices del cuerpo como índice del deseo, es ya el exponente de una función. Por eso precisamente reflejado en el espejo, no da sólo la *a* el patrón del intercambio, la moneda por medio de la cual el deseo del Otro entra en el circuito de los transivismos del Yo Ideal. Es restituido al campo del Otro en función de exponente del deseo en el Otro. (Lacan, 1987, p. 649).

¿Cómo sucede esto? Aquí Lacan recurre a un elemento que se encontraba aparentemente ausente en su exposición del estadio del espejo. Esperará hasta el Seminario de la transferencia, en su disparidad subjetiva, para aparecer desarrollado como tal. En el momento en que el niño se enfrenta con esa experiencia singular que es la aparición de la imagen en el espejo, buscará, mediante el giro de su cabeza, el asentamiento de aquel que lo sostiene. Intentará con ello buscar en la mirada del Otro un testigo de la escena de reconocimiento, donde ese testigo estaba ya. Este cambio de estatuto del objeto, mediante el giro del niño, tendrá consecuencias fundamentales sobre la estructura del sujeto en su relación al Otro. Es decir, si el *moi* es aquel que se aliena en lo imaginario, tomando como objeto al Otro, el sujeto debería hacer frente a un tipo particular de objeto diferente del imaginario, por lo que el sujeto no depende exclusivamente de esta imagen ni del campo que ella circunscribe.

El objetivo de Lacan será entonces dotar de objeto a este sujeto, pero se tratará de un objeto que responda a las particularidades de su condición de encontrarse fuera de la dialéctica del narcisismo, de esos vasos comunicantes entre el Yo y el Otro que constituyen el nudo de servidumbre imaginaria. Por sustraerse a la dialéctica del narcisismo es que se explica la caracterización de metonímico o de parcial que invoca Lacan para este nuevo objeto, parcialidad que lo hace escapar indefectiblemente del Uno de la Imagen. Pero, paradójicamente, este nuevo objeto, al modo de un repuesto ya obsoleto, aunque no responde a una totalidad imaginaria, no pierde su existencia. La búsqueda de un objeto que cumpla las características necesarias para acompañar al sujeto que él concibe llevarán a Lacan por un trayecto desde el objeto agalma de El Seminario 8: *La transferencia*, pasando por las superficies topológicas que comienzan a ser presentadas en El Seminario 9: *La identificación* hasta la invención del objeto *a* en El Seminario 10: *La angustia*.

Volviendo a la mirada y sus consecuencias fundantes del giro del niño en busca del asentimiento de la mirada del Otro, entendemos que con su acto busca que en el Otro haya una comprobación y que esta, a su vez, engendrará un signo-imagen: $I(a)$, la imagen de a .

En tanto que el niño frente al espejo se da vuelta hacia el Otro, ¿qué puede venir de él?

Nos adelantamos, decimos: sólo puede venir el signo, imagen de a . Esta imagen especular, deseable y destructora a la vez, ¿es o no efectivamente deseada por aquel hacia el cual se da vuelta en el lugar mismo donde el sujeto en ese momento se identifica con esta imagen? (Lacan, inédito, p, 393).

Entonces, el Otro aparecerá en la relación entre la imagen en el espejo y lo que se asume en el mismo, en el punctum de identificación que habilita diferenciar dónde está la imagen y dónde está lo que no es imagen.

Esta mirada del Otro el sujeto la interioriza mediante el rasgo unario- *Eln einziger Zug*- concepto que Lacan (1961) toma del capítulo VII de Psicología de las masas y análisis del yo de Freud (1921).

Debemos concebir la mirada del Otro como interiorizándose por un signo. Es suficiente. *Ein einziger Zug*. No es necesario todo un campo de organización, una introyección masiva. Este punto I del rasgo único – un signo de asentimiento puede operar –, se regula en la continuación del juego del espejo, está allí en algún lugar. Es suficiente que el sujeto vaya a coincidir allí en su relación con el Otro para que este pequeño signo, este *Einziger zug*, esté a su disposición. La distinción radical del Ideal del Yo en la medida que no hay tanto para suponer como introyección

posible, es una introyección simbólica, como toda introyección del Ideal del Yo, mientras que el Yo Ideal es la fuente de una proyección imaginaria. (Lacan, inédito, p.395).

3.4 Atravesamiento del fantasma.

Esta inscripción del sujeto en el Otro mediante el rasgo unario permite armar un campo diferencial entre lo que pasa a la imagen (narcisismo) y lo que no (el objeto a) en tanto permanece investido el propio cuerpo, dibujando una falta que al inscribirse lo hará como un blanco en la imagen, circunscribiendo un agujero marcado por la escritura $((-\Phi))$ para designar su valor fálico negativo.

En definitiva, el punto de mira que ofrece el rasgo unario permite observar en el esquema lo que queda frente al espejo y que, por ese mismo hecho, no se encuentra en el espejo, tal como Lacan lo representa en El Seminario 10.

El giro del niño adquiere todo su valor, indicando una situación triádica, una investidura libidinal que no pasó a la imagen. El niño se da vuelta para buscar en el Otro lo que la imagen no le dará, ya que la imagen es uno de los elementos en juego.

Para Lacan, la angustia estará ligada a algo que surge en esa falta inscripta en el campo especular como $(-\Phi)$. Dice: “La angustia surge cuando un mecanismo hace surgir algo en el lugar que llamaré, para hacerme entender, natural, a saber, $(-\Phi)$, que corresponde, en el lado derecho, al lugar que ocupa, en el lado izquierdo, el a del objeto del deseo. Digo algo-entiendan cualquier cosa” (Lacan, 2006, p. 52).

El *a* soporte del deseo en el fantasma no es visible para el hombre en la imagen de su deseo, ya que este soporte se encuentra en un más acá de esa imagen. A pesar de encontrarse demasiado cerca de él como para ser vista, es ese punto donde no ve que es posible indicar la fuente del deseo. Mediante su ausencia, la imagen especular adquiere su valor cautivante. Mientras más se acerca el sujeto a su deseo por la vía de la imagen, más extraviado se encontrará respecto a él, ya que la mirada que determina la aparición de esa imagen – esa presencia que determina la ausencia – no ve nada.

Lacan dice:

Pero cuanto más se acerca el hombre, cuanto más rodea, acaricia lo que cree que es el objeto de su deseo, de hecho más alejado se encuentra, extraviado. Todo lo que hace por esta vía para acercarse, da cada vez más cuerpo a lo que, en el objeto de dicho deseo, representa la imagen especular. Cuanto más lo hace, y cuanto más quiere, en el objeto de su deseo, preservar, mantener, proteger el lado intacto de ese florero primordial que es la imagen especular, más se adentra en aquella vía que a menudo se llama impropriamente la vía de la perfección de la relación de objeto, y más engañado está (Lacan, 2006, p.51-52).

Esta hipótesis de un progreso que descamina el análisis por resguardar la imagen y que, por la dirección que este progreso supone, embauca al sujeto respecto al objeto de su deseo encontraría su verdad mediante el fenómeno de lo *Unheimlich*, ya que lo *Unheimlich* sería ese “algo” que viene a aparecer en el lugar de la falta y a perturbar la imagen: es en la medida que no hay imagen de la falta, que surgirá para Lacan la señal freudiana de la angustia: “Lo *Unheimlich* es lo que surge en el lugar donde debería estar el menos-phi. De donde parte, en efecto, es de la

castración imaginaria porque no hay imagen de la falta y con razón. Cuando algo surge ahí, lo que ocurre, si puedo expresarme así, es la falta que viene a faltar” (Lacan, 2006, p.52)

El menos-phi sería entonces, siguiendo a Lacan, el *Heim* de la experiencia humana, es “la casa del hombre” (Lacan, 2006, p.57) en tanto que el hombre encuentra su casa en “un punto situado en el Otro, más allá de la imagen de la que estamos hechos (p.58). La aparición de este punto ubicado en el Otro hace que hasta ese instante el sujeto aparezca como objeto, marcando un cambio de posición que revelaría, por un lado, la no autonomía del sujeto respecto a la elección de sus declinaciones existenciales y, por otro, la aparición de la figura del doble, característica del fenómeno de lo *Unheimlich*:

Este lugar representa la ausencia en la que nos encontramos. Suponiendo como a veces ocurre, que ella se revele como lo que es – o sea, que se revele la presencia en otra parte que constituye a ese lugar como ausencia – entonces ella manda en el juego, se apodera de la imagen que la soporta, y la imagen especular se convierte en la imagen del doble, con lo que esta aporta de extrañeza radical. [...] Hace que aparezcamos como objetos, al revelarnos la no autonomía del sujeto. (Lacan, 2006, p.58).

Este punto *Heim* es el fondo contra el cual comparece la imagen especular, por lo que su comprensión revela finalmente la verdad del sentimiento ominoso: que la imagen jubilosa que el sujeto halla frente a sí, y que él mismo anima y demanda para que aparezca, no depende de su voluntad. Además, no le permite “verse viendo” (Lacan 2015, p. 87) sino que está mediada por la mirada del Otro, mirada del Otro que no es tal por ser vista por el sujeto sino por ser supuesta mirar, haciendo al sujeto en ese momento dependiente de Otro cuya estructura no depende de él.

Es por esta dependencia a la estructura del Otro que lo *Unheimlich* circunscribe el momento en que lo que fue proyectado como horizonte en el deslizamiento de la significación retorna a su punto de partida como repetición.

Lo *Unheimlich* hace presente el modo en que la angustia estaría ligada con la aparición del sujeto como deseo en tanto que deseo del Otro, impidiéndole por esta ligazón reconocerse donde alguna vez lo hizo. Es la estructura misma del deseo lo que la *Umheilich* ha sacado a la luz y que el sujeto preferiría que siguiera velado.

En este punto *Heim* no se manifiesta simplemente lo que ustedes saben desde siempre, que el deseo se revela como deseo del Otro, aquí deseo en el Otro, sino también que mi deseo, diría yo, entra en el antro donde es esperado desde la eternidad bajo la forma del objeto que soy, en tanto que el me exilia de mi subjetividad, resolviendo por sí mismo todos los significantes a los que esta se vincula (Lacan, 2006, p.58-59).

Es así que Lacan, mediante las claves que lo *Unheimlich* le ha entregado, llegará a denominar al fantasma como un anhelo, *ein Wunsch*, que como todos los anhelos sería bastante ingenuo y podría traducirse de la siguiente manera: “que el Otro se desvanezca, se quede pasmado, ante este objeto que soy, con la salvedad que yo me veo” (Lacan, 2006, p.59).

La ingenuidad del anhelo relativo al fantasma, destacada por Lacan, se opone a la aparición súbita, de golpe, repentina, del acontecimiento de lo *Unheimlich*. El anuncio del fantasma permite al sujeto ver lo que en el mundo no puede llegar a verse y decir lo que en el mundo no puede llegar a decirse, introduciendo un tiempo de duración que la angustia elide en su aparición súbita.

En definitiva, el fantasma introduce la escena del mundo, trágica o cómica. Pero el enmarcado de la angustia dado por el fantasma no es para Lacan una defensa o una preparación ante lo que va a suceder, ya que el marco nunca está ausente en la espera. Más claramente aun, es porque hay un marco para la angustia que hay espera de un acontecimiento hostil o de la aparición del huésped inopinado del *Unheimlich*. El huésped, en el sentido del *Heim* al que se refiere Lacan, no ha pasado por el tamiz del reconocimiento de la representación, por lo que la angustia no aparece en la antesala de un evento hostil sino en el corte, como un surco en lo real que permite la aparición misma del significante y, por lo tanto, de lo porvenir o del presentimiento de un acontecimiento. Todas las orientaciones son posibles desde la certeza que introduce la angustia y es por ello que su sustancia es lo que no engaña.

Por lo tanto, ese anhelo de representación, “verse viendo”, que debe atravesarse en el análisis, no deja de ser nombrado por Lacan desde el comienzo del seminario de La angustia (siendo la angustia la experiencia que determina este atravesamiento), ya que el fantasma que le da forma permite desconocer en acto la incidencia del significante del Otro sobre el sujeto. Sin embargo, más importante aun, y es sobre ello que retrocede el neurótico, es la marca del significante en el Otro y la incidencia de esta marca significativa sobre el Otro.

Es en el mismo lugar, en el mismo movimiento en que se desconoce esta determinación – la determinación de una mirada que no mira nada – que se habilitan las condiciones para un acto que, creando sus propias condiciones, pase.

3.5 Transferencia y pulsión.

La confrontación con la castración al final del análisis no concierne solo al falo sino que implica una “realización” que atañe al objeto, a la pulsión y al fantasma.

En la formulación de El Seminario 11 que indica que “el fantasma deviene la pulsión” (Lacan, 2015, p. 281) Lacan examina dos temáticas diferentes: En el primer caso, se trata de la estrategia neurótica de producir el aplastamiento del deseo para evitar confrontarse con la castración. En el segundo caso, postula que el fantasma deviene pulsión propiamente dicha.

En la medida que la investidura imaginaria del fantasma se desvanece, emerge la presencia del objeto *a* y se modifica su posición subjetiva; se trata de una metamorfosis. Esta mutación es en transferencia.

En este seminario, Lacan enfatiza que durante la cura el analista intenta mantener a distancia el ideal, que produce el efecto de sugestión y la identificación con el analista, del objeto *a*, vinculado con el fantasma y la pulsión, verdadero motor del análisis. ¿Cómo? Desde una concepción particular: “la transferencia es aquello que de la pulsión aparta la demanda” (Lacan, 2015, p. 281).

La demanda del neurótico aplasta el fantasma y el deseo. Se trata de que lo pulsional, la realidad sexual del inconsciente, no quede obturada por una articulación significativa de la demanda, por lo que “el deseo del analista es aquello que la vuelve a llevar a la pulsión” (Lacan, 2015, p. 281).

Con la transferencia como separación se trata de ir contra la demanda de amor, demanda idealizante, base del amor de transferencia, para apuntar al objeto pulsional alojado en el fantasma.

Esto se lleva a cabo a través de la acción del deseo del analista que se sustrae de la demanda idealizante del paciente y encarna el lugar del objeto *a* para conducir al sujeto en dirección de su objeto pulsional. “Después de la ubicación del sujeto respecto de *a*, la experiencia del fantasma deviene la pulsión” (Lacan, 2015, p. 281).

En la transferencia hay una producción de saber por parte del sujeto sobre el objeto de la pulsión que conduce a la destitución subjetiva y al atravesamiento del fantasma. Al destituirse el sujeto de la posición que ocupaba en relación con el objeto, caen el escenario imaginario del fantasma, las identificaciones fantasmáticas y el sujeto queda confrontado con su objeto *a*.

Al examinar el final del análisis, Lacan retoma en distintas oportunidades el texto freudiano “Psicología de las masas y análisis del Yo”, así como “La dirección de la cura”. Lacan los utiliza para criticar la posición del analista tomado como objeto de la identificación o puesto en el lugar del Ideal del Yo, produciendo el efecto de masa en la comunidad analítica por la identificación entre los yo.

En “Observaciones sobre el informe de Daniel Lagache”, encontramos una referencia al líder que ocupa el lugar de la *insignia*. Cuando Lacan conceptualiza lo real en el El Seminario 11, en el lugar de la insignia coloca el objeto *a* para interrogarse sobre la posición del analista y la dirección de la cura.

El análisis, explica Lacan al final de dicho Seminario, debe establecer una distancia entre el ideal y el objeto *a*. Distingue así el rasgo unario, identificación simbólica con el Padre, que luego llama S1, del objeto pulsional.

El amor de transferencia resulta de la mirada del ideal que permite que el sujeto se vea a sí mismo amable. Es, en definitiva, un amor al saber. Esto se encuentra ilustrado en el piso inferior del grafo, cuyo circuito es sostenido por el Ideal, I(A). Allí se produce un cierre del inconsciente por el amor de transferencia, es decir, cuando el sujeto pide ser reconocido como amable por el ideal encarnado por el analista. Se produce así un efecto de sugestión y de reforzamiento yoico que conduce a una identificación con el analista y al efecto de hipnosis.

Anteriormente, en “La dirección de la cura...” Lacan ya había examinado lo que él denomina el “circuito infernal de la sugestión”: interpretación, sugestión y transferencia. En tanto que la interpretación aumenta el prestigio del analista, se produce un efecto de sugestión que fortalece la transferencia. Indica entonces que el *exit* de ese circuito es a través del objeto de amor. El objeto de amor, transformado ahora en objeto pulsional, se vuelve el eje de la dirección de la cura.

El deseo del analista es el operador que permite mantener la distancia que lleva a un final de análisis ligado al objeto y no ya a la identificación con el analista. La distancia entre el ideal y el objeto *a* permite hacer caer el efecto de sugestión y depurar la relación del sujeto con el objeto. Se devela así la estructura del fantasma y se vislumbra el punto en que el sujeto se ve causado como falta por el objeto *a*.

Lacan se pregunta si cuando termina un análisis desaparece la transferencia, es decir, ¿qué sucede con la transferencia, con el inconsciente, cuando el analista no ocupa el mismo lugar para el paciente?

Capítulo 4

El valor del recorrido de un análisis

Si consideramos a un análisis única y exclusivamente por la vertiente de la cadena significativa, este se convierte en interminable. Siempre hay un significativo más que se puede agregar, que lleva al desplazamiento en una vertiente infinita. Por otro lado, pero no de manera disyunta, es en la vertiente de lo no significativo donde podemos encontrar otra pendiente retomada por Lacan, lo que lo condujo a conceptualizar la lógica de lo terminable.

4.1. La producción del discurso analítico

La estructura de los cuatro discursos formalizada por Lacan en El Seminario 17 nos permite examinar una vez más el final de análisis.

El discurso es una estructura sin palabras que arma el lazo social. Se trata de cuatro lugares que conforman un circuito. El lugar del agente toma la palabra y se dirige al lugar del otro, lo cual tiene como efecto la producción. El motor de todo el movimiento es el lugar de la verdad. En el piso superior de la estructura, los lugares del agente y el Otro están en comunicación. En el piso inferior, verdad y producción se encuentran en disyunción. Lacan aísla cuatro elementos que rotan en estos lugares: el significativo amo (S1), el saber (S2), el sujeto barrado y el objeto *a*, formalizado en este seminario como plus de goce.

Los distintos discursos se arman por la rotación de los elementos hacia la derecha o hacia la izquierda. La rotación de los discursos es esencial para aprehender el recorrido de la cura. El discurso del amo es la matriz del lazo de la palabra, en tanto se dirige desde el S1 al lugar del

Otro, el S2, el saber. Esta es la relación básica del amo y del esclavo, que implica una relación de dominio y un efecto de sugestión.

Dado que el sujeto se constituye en la articulación significante, Lacan nombra a este discurso “discurso del inconsciente”. Su esencia es que desconoce que su verdad es la división subjetiva, por lo que se identifica consigo mismo. En el lugar del otro está el esclavo, al que pone a trabajar para producir los objetos *a*, plus de goce de los que intenta gozar. Queda así rechazado el fantasma, porque el sujeto y el objeto *a* quedan en disyunción en el piso inferior.

Si el analista no produce un efecto separador al apuntar hacia el objeto, permanece tomado por el ideal y produce un desconocimiento del fantasma y, por ende, de la castración. De esta manera, se deslizaría hacia el discurso amo.

En el discurso de la histeria, encontramos una falta en el lugar del agente. El sujeto llega a la consulta con su sufrimiento preguntando qué le sucede y espera una respuesta dada por el significante amo. Por su parte, el amo se pone a trabajar para producir (S2), para darle una respuesta. En este discurso, queda oculto el goce en el lugar de la verdad: el objeto que ella misma encarna como objeto *a*. El saber que se produce está en disyunción con el goce, no lo alcanza. Este discurso se complementa con el del amo en tanto este último se dirige al amo para que le dé un sentido.

El discurso del analista es el reverso del discurso del amo, en tanto que va contra la idealización y el efecto de sugestión. En el lugar del agente está el objeto *a*. El analista, así ubicado, hace que en el lugar de la verdad quede en reserva el saber (S2). En la medida en que se deposita el saber en la persona del analista por encarnar el objeto más íntimo del analizado, se le

supone un saber: se trata del Sujeto supuesto Saber, articulado al objeto *a*. Así, no hay suposición de saber sin el agalma.

Por otra parte, el analista pone a trabajar al sujeto para producir sus significantes amo (S1), identificaciones primordiales que determinaron su historia. Queda así distinguido el saber inconsciente (S2) del sujeto, denominado ahora *ser hablante*.

En el recorrido de la cura se va produciendo una rotación de los discursos. En un primer momento, el sujeto llega con su síntoma, con su división subjetiva, y pide un sentido, aunque en realidad está instalado en un rechazo: un “horror” al saber.

Cuando el analista invita a hablar, a la asociación, de esta manera se pone en juego el discurso del inconsciente que implica una puesta en forma del discurso. Sucesivamente se rota de un discurso a otro. La histerización del discurso, de este modo, es parte del circuito de rotación.

Cuando finalmente, por acción del deseo del analista, se rota hacia el discurso de este último, la instalación de la transferencia hace que el analista encarne el objeto *a* del paciente y, al mismo tiempo, surja la suposición de saber. En la operación analítica, el analista desde su posición de objeto *a* interpreta apuntando a la producción de los significantes amo (S1).

El análisis expresa el pasaje de la falta en ser inicial, sujeto del síntoma, al ser que adviene cuando se produce la destitución subjetiva. Durante la experiencia analítica, el discurso rota y de la posición inicial arriba a la izquierda, discurso de la histérica, el sujeto se desplaza hacia arriba a la derecha, discurso del analista.

Lo que no logra explicar el esquema del discurso analítico es cómo, a partir de la producción de los significantes amo, el sujeto accede a la posición de objeto *a* que le estaba hasta entonces reservada al analista.

Se volverá necesario dar un paso más para dar cuenta del pasaje del analizante al analista.

4.1.1. El lugar del psicoanalista lacaniano

La experiencia psicoanalítica en la enseñanza de Lacan cuestiona al mismo psicoanálisis sometiendo a debate la política de la cura. La práctica de un psicoanálisis tal como la pensó Lacan instauro un vínculo social. En 1977, Lacan presenta el discurso psicoanalítico como el vínculo que constituye la práctica del psicoanalista.

El estatuto del discurso en la Orientación Lacaniana difiere radicalmente del de la lingüística, del mismo modo que la operación analítica es diferente de la operación del lingüista. El lingüista no se ocupa de lo real que está en juego en su campo disciplinario. Lacan usa el término “restitución” para designar de modo general la intervención del psicoanálisis sobre la lingüística, señalando que el psicoanálisis restituye a la lingüística lo real.

El discurso lacaniano es el decir de una práctica imposible. Estas formas de lo real son cuatro. Cada discurso hace surgir un tope que le es propio, retomando la expresión que Lacan forja en esos años, “un trozo de real”. Encontramos, así, cuatro formas de lo real, cada una perteneciente y correspondida con los tres imposibles freudianos. Al gobernar le corresponde el

discurso del amo, al educar le corresponde el discurso universitario y al analizar, el discurso analítico.

Lacan agrega un cuarto, el discurso histérico, para introducir la cuarta forma de lo imposible: histerizar. El vínculo social que la histérica propone en el hacer desear, es inscrito por Lacan y sustituido por su sesgo imposible. Su condición de real lo hace digno de poder equipararse con los otros discursos.

Lo peculiar de la concepción de los cuatro discursos es que se presenta el goce mediante semblantes. El poder en el discurso del amo, el saber en el discurso universitario, el deseo en el de la histeria y el objeto *a* en el discurso del psicoanalista.

El inconsciente se manifiesta en primer término en el discurso histérico. Hay un real allí en juego, al mismo tiempo que, conforme a la teoría de los discursos el analista, se inserta en el punto donde se encuentra el objeto *a*. El ser del analista solo se sostiene en el discurso a partir de ese lugar. El psicoanálisis lacaniano inaugura otro lugar en el que se encuentra el psicoanalista a partir del objeto.

La ética del analista está en el objeto al que sirve. Lacan concibe la creación del dispositivo analítico como aquel que alcanza lo real del discurso. Según Lacan, el invento de Freud es un dispositivo para tratar el discurso de la histeria que le indica al analista que el objeto se encuentra en él, que él es para su analizante el rostro del objeto. Desde esta perspectiva, el discurso analítico le propone al analista ocupar un lugar intolerable por su afinidad con el goce.

El psicoanalista tiene deparado un lugar que le implica mantener con el psicoanálisis una relación desarmoniosa. El problema se presenta a partir del momento en que el analista se ve

concernido a hacer semblante de objeto – en ese lugar inestable propio del objeto que le propone el discurso analítico – a pesar de que de este no se pueda hacerse un semblante consistente.

El punto central del discurso del analista es que en el lugar del agente se encuentra el objeto a , ese lugar que en el discurso del amo está ocupado por el S1. En el discurso del analista se encuentra el analista como objeto, renunciando a la idea y al lugar de dominio que tiene el discurso del amo. En el discurso del analista, el S1 está en el lugar de la producción. Un antecedente de esto se encuentra en El Seminario 11, cuando Lacan plantea que la dirección de la cura va contra la identificación, estableciendo una distancia entre el objeto y el ideal. Aquí, Lacan considera clave la localización de la división subjetiva que se encuentra en el hecho que el sujeto deponga sus S1 y se separe de sus significantes amo que han determinado su historia.

El analista, desde su posición de objeto a en la estructura su discurso, interroga al sujeto para pesquisar el secreto de su división, su fantasma. Cuando un paciente presenta su división subjetiva, a diferencia de lo que sucede en el discurso del amo donde la división está elidida, el discurso del amo excluye al fantasma.

En el nivel del discurso del analista, lo que está en el lugar llamado de la verdad, está el saber, es decir, toda articulación de S2 existente. En el nivel del discurso del analista, se le pide a todo lo que se puede saber que funcione en el registro de la verdad. Al que ocupa el lugar de objeto, es decir a la persona del analista, se le supone un saber porque se le ha depositado el objeto a , a la vez que se le supone un sujeto para ese saber inconsciente, develándose así la estructura del algoritmo de la transferencia.

El discurso del amo es el discurso del inconsciente. En este discurso, es el saber el que trabaja a través de los síntomas, fallidos y sueños. El análisis pone en funcionamiento este saber inconsciente. La operación analítica en este sentido consiste en hacer que ese saber que estaba en el lugar del trabajo se detenga y ocupe el lugar del reposo, puesto que en el inconsciente el que trabaja es el propio sujeto.

Lo peculiar que plantea el seminario de los cuatro discursos es que el saber inconsciente, considerado como medio de goce, está ligado a la repetición, es decir, que el determinismo inconsciente retornará siempre al mismo lugar. Para ir más allá de la repetición, el analista pone a trabajar al sujeto y, por su operación, se produce un saber que se deposita en el lugar de la pereza. Lo que debe ser atrapado a través de la operación analítica son los significantes amos. El saber del lado del analista queda de este modo formalizado.

El psicoanalista lacaniano es definido por Lacan como un *sujeto*, no como un individuo. Como tal, es una forma vacía. Desde ese vacío emerge una suposición por la cual el paciente le atribuye un saber. En el corazón de la experiencia analítica, todo ese saber que se le supone al psicoanalista produce y enmarca un agujero esencial, un vacío que hay en la estructura.

La transferencia sufre así modificaciones en la medida en que el sujeto se separa de los S1, de los objetos depositados en la persona del analista. Esto implica que algo de la transferencia caiga, y aun cuando se le suponga un saber al inconsciente, ya no funcione de la misma manera porque lo real, una vez aislado, toma distancia del saber.

Lo real está siempre en un mismo lugar y el sujeto debe tomar una posición frente a lo real. En un análisis hay pérdida de goce, hay transformaciones, pero el objeto no se modifica.

A partir de esta concepción, el lugar del analista queda localizado entre el amor y el saber. En la medida en que se deposita el saber en su persona, el analista encarna el objeto más íntimo del analizado, se le supone un saber, es el Sujeto supuesto Saber, y queda articulado al objeto *a*, sin suposición de saber sin el *agalma*.

Eric Laurent (1992) enseña, por un lado, que el analista, mientras sea pura presencia, debe saber que no tiene rostro, ya que el objeto no tiene ninguna imagen y el analista lacaniano proporciona al neurótico una respuesta distinta a la que anhela el fantasma al buscar una identificación para guarecerse de la castración.

El saber que trabaja el sujeto del inconsciente es el conjunto de los significantes que van repitiéndose. Ese saber, a su vez, es la brújula guía que conduce a aquella primera experiencia reprimida. En cada sujeto, trabaja ese inconsciente que repite las vivencias de goce. Todas las formaciones del inconsciente, de la estructura del fantasma, están ordenadas por ese saber que trabaja en el sujeto. Si bien ese saber es muy importante, al principio del tratamiento “lo primero que hace un analista es tratar de detener ese trabajador incansable” (Laurent, 1992, p.26) porque ese S2 siempre tiene algo más para aportar, por lo cual lo primero que hace el analista es hacer que el S2 pase al lugar del reposo.

Laurent plantea que “es la razón por la cual en su algoritmo de la transferencia Lacan puede escribir un sujeto que está en reserva de producir una serie de significantes. Es lo que designa la posición de saber en el discurso analítico”. (Laurent, 1992, p. 27)

En este seminario, el saber en tanto que trabaja es distinto del saber que instala el análisis al inscribir el saber en una cadena que ocupa el lugar de la verdad. Si bien hay una diferencia

entre el comienzo y el final de un análisis, lo que está en juego para el analista es que el lugar del objeto *a* es desde donde un analista dirige la cura, porque solo desde ahí apunta al sujeto, desde el comienzo hasta el final.

No es lo mismo pensar al inconsciente como lo olvidado que pensarlo como lo no realizado. Lacan se ha orientado por el inconsciente en tanto no advenido, en tanto está en el horizonte de todo tratamiento. El lugar desde donde un psicoanalista lacaniano dirige la cura es solidario de esta concepción. Laurent advierte una distinción importante en relación al goce:

En un doble sentido se puede decir que el saber es medio de goce. Es medio de goce porque tal es el estatuto del saber del inconsciente al inicio de un análisis, el que viene lo hace en la posición de ser dirigido por su inconsciente, como único medio para ordenar su goce tiene esa repetición incansable. Y en un segundo sentido es una “memoria de goce” (Laurent, 1992, p. 27).

La primera etapa de un tratamiento psicoanalítico lacaniano consta de un estado paradójal que se corresponde con el discurso histérico. El sujeto trae su falta y se dirige al Otro en busca de un sentido. El sujeto viene a buscar un saber, un sentido, pero a la vez oculta, por efecto de la castración, que nada quiere saber: siente horror al saber. El pasaje por el dispositivo analítico en un principio implicará para el sujeto una transformación. El analista es responsable de hacer sortear esa vicisitud.

Al hablar, el sujeto trae su saber. Pero, a la vez, trae su objeto *a* y al traer el objeto plus de gozar, la apuesta transferencial consiste en que este objeto *a* sea depuesto en la persona del analista, pero para ello el analista debe haber depuesto su propio objeto *a* en su análisis. El reconocimiento del sujeto por parte del psicoanalista es crucial. El lugar del analista lacaniano

solo le exige ocupar un lugar que desencadene un movimiento, que se promueve desde la investidura del Sujeto supuesto Saber, “sujeto que si se lo reconoce como tal, es fecundo de antemano” (Laurent, 1992, p.39).

Que el sujeto quede en el lugar del trabajo hace posible que el saber ocupe el lugar de la verdad. A la supuesta claridad de la articulación significativa, se le une cierta opacidad del objeto *a*. La transferencia implanta así un doble movimiento e inscribe una dualidad. El analista no debe estar ni en el lugar del sujeto ni en el que detenta el saber. A través de la maniobra del analista, se le supone un saber al inconsciente. Que el sujeto desarrolle un saber que es del inconsciente depende de la maniobra del analista, quien también le supone un saber al inconsciente.

Otro punto ahora cobra valor: apuntar al corazón del sujeto, vía que conduce al fantasma y a que el objeto *a* en juego pueda aparecer. El analista en posición de sujeto difiere del analista en posición de ideal o del analista en posición de saber. Aquellas son posiciones que acallan al sujeto. Con la histerización del discurso, con la invitación a hablar, hay una puesta en discurso del inconsciente. En la medida en que el sujeto habla, produce un saber que incluye un goce, pero no todo el goce en juego se reduce al saber, ya que hay otro goce que es el plus de gozar, el objeto *a*. La posición del analista lacaniano se distingue por el lugar que le indica el objeto *a*.

La escritura de Lacan del discurso analítico transmite lo propio de la eficacia analítica. Al concebir el dispositivo analítico como un discurso, un lazo social con un agente y una producción, se produce la novedad de situar al inconsciente con una finalidad: la producción del plus de gozar. Si bien no hay operación analítica si S1 no representa al sujeto para S2 (así está representado el analizante), la misma dirección de la cura nos conducirá a “la producción del

plus de gozar que no es ningún forzamiento, ni transgrede, ni atraviesa nada. El *a* no es resto inasimilable, sino que está a los fines de obtener un goce” (Lacan, 1992, p.18).

Un discurso se especifica por su agente. La especificidad del discurso analítico estriba en que su agente es el objeto *a*. Concebir esa posición para el analista implica operar con la idea de real. El psicoanálisis lacaniano es una experiencia orientada a tocar lo real.

El real que le interesa al psicoanálisis no es el real de la ciencia ni el de la lógica sino el que depende del decir de la verdad. La verdad que le interesa al psicoanálisis es la verdad que le causa extrañeza al sujeto. A partir de la división subjetiva es el analizante – no el analista – el que produce saber, un saber en el lugar de la verdad. Eso implica un mecanismo eternizante.

La copiosa producción de S1 tiene como destino un saber medio de goce, un saber sobre la obtención de un goce, mientras el analista está como objeto plus en el interior del fantasma del analizante. No hay saber que la agote ya que la verdad puede decirse toda. Ese imposible de la verdad ordena el decir por orientarse hacia lo real.

La posición del analista como objeto *a* es lo que diferencia al psicoanálisis de cualquier otra práctica de la palabra. En este vínculo social donde es el objeto el que comanda, la operatoria trabaja a la inversa. Se trata de una relación de trama, de tejido, que a su vez tiene un relieve que encierra la presencia del analista.

Esta posición, hecha de objeto *a*, designa lo que se presenta como lo más opaco de los efectos del discurso, un efecto de rechazo. Cuando Lacan concibe los cuatro discursos, indica que, aunque son tratamientos del goce, pertenecen al semblante, no tocan lo real. El agente del

discurso analítico también lo es. Sin embargo, el tratamiento analítico del goce se especifica por su agente, el objeto a , aquel que se hace agente de lo imposible.

En El Seminario 17, Lacan enlaza el tema del Sujeto supuesto Saber y el del psicoanalista en el lugar del objeto a , al remplazar el agalma por el plus de goce. Para concluir estas reflexiones será pertinente evocar una indicación de Lacan que se encuentra en “La dirección de la cura...”. Al referirse al lugar del psicoanalista dice: “se trata de hacer olvidar al paciente que se trata sólo de palabras”. A esto se agregaría por último que el psicoanalista lacaniano es el que está ahí, en tanto objeto que resiste a toda identificación.

4.2. La cura analítica y su fin

En El Seminarios 14 y 15, Lacan examina los distintos momentos de la cura psicoanalítica y cuál es el punto de desembocadura. En “La lógica del fantasma” (Lacan, inédito) presenta un cuadrángulo que parte del grupo de Klein formado por cuatro elementos: dos que se encuentran en los extremos del lado superior, opuestos, y los del extremo del lado derecho, inversos. La diagonal que une el extremo inferior derecho con el superior izquierdo es el producto.

El grupo de Klein es involutivo porque se puede ir hacia adelante y hacia atrás, con un sentido giratorio. Uno se desplaza en una dirección y llega nuevamente al punto de partida para volver a comenzar. En su comentario sobre este cuadrángulo, Miller enumera los vértices 0-1-2-3 para darle un sentido a la dirección, dado que Lacan se diferencia del grupo de Klein haciéndolo no involutivo, es decir, sin que sea posible volver atrás. (Miller, 2000).

Lacan lo toma para explicar el recorrido de una cura: el punto de partida es el 0, se va hacia el 1, de allí al 2 y se llega al 3. Con este recorrido, se arma el esquema “L”. En la línea que va del cero al uno se encuentra la alienación, del uno al dos, la transferencia y del dos al tres, el resultado. Lacan presenta dos cuadrángulos, uno inverso del otro. El segundo toma como punto de partida la desembocadura del primero.

El primer esquema a partir de la teoría de los conjuntos representa la intersección entre los conjuntos “ser” y “pensamiento” con el *cogito* cartesiano: “Pienso, luego soy”. La existencia se funda a partir del pensamiento. A partir de la duda metódica, se funda la existencia. El paso siguiente es negar la intersección y dejar un conjunto vacío, es decir que quedan eliminadas la parte del ser que piensa y la parte del pensamiento que es. Lo que resta son los complementos: donde soy no pienso y donde pienso no soy. Esta negación es equivalente a la unión de los complementos: “No pienso y no soy”. Por eso, Lacan dice “que la diferencia de aspecto morganiano por volverla disimétrica se vuelve una elección forzada” (Lacan, 1984, p.39). El uso particular que da Lacan a las leyes hace que el ser se vuelva equivalente al no pensar y el no pensar equivalente al ser. La elección es forzada porque ante el “O no pienso o no soy” el sujeto debe elegir.

El cuadrángulo expresa el derrotero de una cura analítica y los distintos estados del sujeto. Hay un sujeto inicial antes del comienzo de la cura, un sujeto en análisis que incluye el dispositivo de la transferencia, y finalmente el estado final del sujeto al término de un análisis.

En el estado 0, que pertenece al estado inicial, Lacan ubica el “O no pienso, o no soy”. Es decir, “ni soy ni pienso” es el estado anterior al análisis, en el que se presenta como una pura falta en ser, sumergido el paciente en su horror al saber acerca de la castración. A partir de este

estado, la elección forzada del sujeto es la alienación, la elección preferencial: “Soy y no pienso”. Esto es paradójico porque el “soy” debería encontrarse al final del análisis y no al comienzo. En la medida en que un sujeto no piensa, no pone en juego el inconsciente, ya que el pensamiento está del lado del inconsciente. Lacan dice que esta elección preferencial de un ser en el inicio es un “falso ser”, ya que lo elegido en un primer momento es un sujeto yoico que no quiere saber nada. Si hubiese elegido del lado de la verdad la elección, sería la del “pienso y no soy” que pondría a trabajar al inconsciente. Esta no es la elección del sujeto sino que es la operación verdad, la operación rechazada. En este primer momento, se produce la alienación como la elección preferencial de no pensar.

Este desarrollo es opuesto a lo que Lacan había presentado en El Seminario 11. Miller señala que en 1964 y 1967 Lacan utiliza el concepto de alienación en forma diferente (Miller, 2003). En 1964, Lacan distingue la operación de alienación y separación: el sujeto al tropezarse con el Otro se constituye primordialmente por la identificación con un S1, metáfora constitutiva del sujeto. Pero la operación de alienación también indica que una vez que el sujeto se identifica con el significante primordial (S1) elige el sentido y todos los significantes que están en el Otro.

Se añade luego una segunda operación que es la separación en la que interviene lo que hay de vacío en la intersección de los dos conjuntos. La cadena significativa queda del lado del Otro y del lado del sujeto queda su vacío. En la intersección de ambos conjuntos hay una falta que recubre otra falta y ahí se aloja el objeto *a* como resto de la alienación primordial. A partir de la operación de separación, el sujeto encuentra su sentido por la extracción del objeto pulsional, en tanto que por ella se confronta con la castración.

La teoría de El Seminario 11, señala Miller, es una teoría pura del sujeto y del significante en la que se desarrolla la constitución subjetiva y la del objeto *a*. En cambio, en 1967, se trata de la doctrina de la cura, la teoría de la práctica analítica con el acento puesto en las distintas posiciones del sujeto en el recorrido de una cura.

En 1964, la alienación del sujeto parte del “ser” y busca en los pensamientos, en el Otro, su sentido. En 1967, el cuadrángulo no parte del ser sino de un estado inicial y no se dirige hacia el sentido sino hacia el ser, desembocando en el “ser sin pensamiento”. La alienación como es planteada en 1964 se corresponde con la operación verdad del cuadrángulo, porque al pasar del estado inicial por la operación de verdad, el sujeto desembocaría en el “pienso y no soy”.

Se produce así un quiasma entre 1964 y 1967, ya que lo que era la operación de la alienación en 1964 se sitúa a nivel de la verdad en 1967. La pulsión, que pertenecía a la operación de separación en 1964, en 1967 se sitúa a nivel de la alienación.

¿Por qué un sujeto que rechaza la verdad pondría a trabajar el inconsciente?, ¿qué lo conduce a abandonar su primera elección e ir en dirección de otra? Lacan responde que la transferencia es lo que permite el pasaje del “soy y no pienso” a la emergencia de los pensamientos inconscientes. En este pasaje, el sujeto piensa y pierde el ser, piensa y abandona su falso ser yoico. El sujeto del inconsciente se pone a trabajar con su falta en ser y moviliza el deseo. La transferencia queda enlazada así al inconsciente.

El deseo del analista hace que el sujeto que llega con un inconsciente que no trabaja, que funciona automáticamente con un rechazo de la verdad, produzca un saber. El inconsciente que ocupaba el lugar de la pereza es puesto a trabajar en una cadena articulada. Lacan elige, así, la

definición del Sujeto supuesto Saber de El Seminario 11, puesto que permite establecer esta juntura entre ambos conceptos que implican la suposición de un saber inconsciente y la suposición de ese saber inconsciente.

A partir de estas consideraciones Lacan introduce en 1967 el algoritmo de la transferencia en la “Proposición del 9 de Octubre...” (Lacan, 1987). El Sujeto supuesto Saber es un sujeto lógico supuesto por el significante que lo representa para otro significante, es decir, es supuesto por la propia cadena significativa. El saber depende de la suposición. Se supone así un saber al sujeto del inconsciente. Si bien no se trata de un saber supuesto al analista sino al inconsciente, esto no se produce sin él. De esta manera queda resuelta la oscilación si la suposición recae sobre el paciente o sobre el analista a partir del enlace entre transferencia e inconsciente.

La transferencia así concebida no es solo un investimento significativo ni un amor epistémico sino que está encarnada libidinalmente en el referente latente que es el objeto *a*. En la proposición, Lacan dice que hay una identidad entre el algoritmo y el agalma, lo que quiere decir que el Sujeto supuesto Saber se produce en relación al analista ubicado en el lugar del objeto *a*.

Para que el analista encarne el significante de la transferencia para un sujeto, tiene que haber perdido sus propias particularidades. Debe haberse despojado de sus identificaciones y de la pregnancia fantasmática, de su modalidad de goce (Laurent, 1999). Puede así ocupar el lugar de un significante cualquiera y volverse el destinatario de cualquier particularidad de goce de otro y ocupar el lugar del objeto *a*, introduciendo un tope lógico al desarrollo de la metonimia del deseo.

El tercer momento del recorrido planteado por Lacan en el cuadrángulo es el punto de juntura entre la castración y el goce. Al final del recorrido Lacan sitúa el *impasse* del sujeto que da lugar al segundo cuadrángulo. El “no hay relación sexual” hace que el fantasma funcione como velo frente a la falta estructural. El punto de llegada del primer cuadrángulo se vuelve el punto de partida del segundo cuadrángulo como la salida del final de análisis a la sublimación.

La salida sublimatoria es un trabajo sobre la pulsión, es “la modalidad de goce que encuentra un sujeto a partir de su falta esencial” (Brodsky, 2009, p. 93). Brodsky propone como cuarto término del recorrido del segundo cuadrángulo el acto analítico, único acto que permite salir al sujeto de su *impasse* del acto sexual.

Al final del recorrido, se produce la destitución subjetiva y el atravesamiento del fantasma. El resto de la operación de alienación es el resto de goce, el objeto *a*. El resto de la operación del pensamiento, el trabajo del inconsciente, es la castración. Esto encierra la paradoja de que finalmente se unan, por un lado, la castración – que implica una pérdida de goce – y, por el otro, el objeto de goce.

Al final del análisis, Lacan hace una invención con esta juntura, ya que la solución de la operación de verdad no se encuentra del lado de la castración sino del lado del goce y todo el desciframiento significativo solo puede encontrar su sentido y solución enlazándose a su objeto pulsional, al goce. Cuando se atraviesa el fantasma y el sujeto se confronta con la falta, queda articulada la castración con el goce, se devela ese objeto con el cual el sujeto se identifica a sí mismo y se produce una metamorfosis subjetiva puesto que cae de la posición que estaba en relación con el objeto.

Capítulo 5

Lacan post-estructuralista

5.1. El sujeto y el goce

En el período estructuralista de su enseñanza Lacan introduce el goce en el sistema significativo acorde a la preeminencia de lo simbólico. El significante es el concepto que ha hecho surgir al sujeto al mismo tiempo que lo fija en la representación. El S1 es la representación del sujeto, y por debajo de esta, su ser de falta que surgirá si se borrara este S1. Dado que ninguna representación es completa, el sujeto es representado porque jamás está en el presente y a su vez esta representación tiende a repetirse. La fórmula S1 representante de S (barrado) intenta decir que está representado pero que, por estructura, permanece siempre irrepresentable.

Anteriormente a la puesta en marcha del aparato significativo, hay un ser previo en donde va a inscribirse este aparato. Lacan dirá: “El significante, produciéndose en el lugar del Otro todavía no ubicado, hace surgir allí al sujeto del ser que todavía no tiene la palabra” (1987, p.819).

El goce propiamente dicho, el goce como emoción, como afecto del cuerpo, no logra inscribirse en esta configuración. El goce está excluido de su construcción significativa, y por eso en un primer tiempo no puede ser dicho. En “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo” Lacan intenta formular el estatuto del goce en términos de significante y de significado al decir que falta en el Otro.

Miller, al estudiar metódicamente las transformaciones, explica que Lacan aplica, también, el esquema del significante y del significado sobre el goce a partir del falo. A partir de números complejos que podrían articular la significación del goce como goce prohibido y que falta. Intenta dar cuenta de esto distinguiendo ϕ como significación y Φ mayúscula, como dos estatutos significantes del goce.

A pesar de la transcripción de un cierto número de propiedades de la libido en términos de deseo, se resta el goce. Es decir, una vez que la libido ha sido vuelta a transcribir en términos de deseo, el goce resulta aquello que resta. Es el goce por fuera de lo simbolizado que intenta en “Subversión...” recuperar con el significante. Cuando Lacan plantea significante del goce, hace de Φ mayúscula un significante absoluto (Miller, 2000).

Desde este texto que pertenece a 1960, se desprende que, al mismo tiempo que el goce está prohibido, puede ser dicho entre líneas y si bien esto se corresponde con la metonimia del goce, en consecuencia, también aparece esbozado ya que no solamente el sujeto que falta es vehiculado por el significante sino que además el goce como objeto está perdido.

El ser previo a la puesta en marcha del aparato significante es un ser de goce, un ser afectado de goce. Por eso, en *El reverso del psicoanálisis* (1969) Lacan plantea que “...el término goce nos permite mostrar el punto de inserción del aparato” (Lacan, 1992, p. 13). Hasta ese entonces, la cadena significante en su ordenamiento simbólico tenía un funcionamiento autónomo y cerrado en sí mismo.

A partir de este momento, lo que había sido abordado con la forma de la cadena significante vehiculizando al sujeto barrado, la verdad, la muerte y el deseo son retraducidos bajo

la egipta de que en la cadena signifiante se vehiculiza el goce. Lacan le imputa a la mortificación del goce – concebida como pérdida de goce – el efecto de una pérdida totalmente significantizada.

El otro aspecto de esta relación primitiva es el objeto *a* como suplemento de la pérdida de goce. La repetición signifiante anteriormente era necesaria para su representación signifiante y para la división del sujeto que deja siempre una parte del sujeto irrepresentable.

En El Seminario 20, Lacan invierte lo planteado respecto al sujeto; muestra que la repetición es necesaria porque se vale del goce. “...para dar sentido a esa repetición inaugural en tanto repetición que apunta al goce” (Lacan, 1992, p.50). A partir de este planteo la representación del signifiante por el goce no es exhaustiva, fracasa, pasa a tomar el valor de aquello que es condición de la repetición.

No obstante, en este Seminario el acento está puesto en el signifiante como marca de goce, el signifiante amo que conmemora una irrupción de goce y al mismo tiempo introduce una pérdida de goce y produce un suplemento de goce. Lacan toma prestado un término de la termodinámica, la *entropía*: “la entropía hace que esto tome cuerpo, que haya un plus de goce que recuperar”, más adelante agrega: “el plus de goce toma cuerpo de una pérdida”, “esta entropía, este punto de pérdida, es el único punto, el único punto regular a través del cual tenemos acceso al goce” (Lacan, 1992, p.53).

A partir de ahora, el acceso al goce se alcanza por la vía de la entropía, de la pérdida producida por el signifiante. De esto se desprende que Lacan haya dicho que el saber es medio de goce en un doble sentido, en tanto tiene efecto de falta y produce el suplemento, el plus de

goce. Es lo que justifica decir que la verdad como hermana del goce (prohibido) es inseparable de los efectos del lenguaje y que está especialmente ligada al goce como prohibido, es decir, que la verdad ocupa el lugar de lo que está mortificado.

El goce fálico, el goce paradigmático, está prohibido. Mientras, algo viene a suplirlo, es decir el goce del plus de goce, que es el cuerpo tomado por la pérdida entrópica¹.

La repetición está condicionada y animada por el desfasaje entre (- Φ) y *a*, es decir, entre la falta y su suplemento. Esto es el principio de *Aún, Encore*, de la repetición como forma fundamental del significante.

De aquí en adelante se introduce una nueva problemática del final de análisis. El final del análisis en Lacan siempre le incumbe la relación del sujeto con el goce y el cambio que puede participar en la misma. No es lo mismo pensar esta relación con la forma del fantasma que considerar esta relación con la forma de la repetición (Miller, 2000).

En Lacan se encuentra un desplazamiento de la relación al goce pensada como fantasma hacia la relación del goce reconsiderado como repetición. Pensarlo como repetición lo conducirá a darle un nuevo valor al síntoma.

La repetición es lo que merece llamarse síntoma, porque nos presenta en efecto una repetición de goce, y una constancia que, sin embargo, no está concentrada en el fantasma

¹ Magnitud física termodinámica que permite medir la parte no utilizable de la energía contenida en un sistema. Dicha energía no puede usarse para producir un trabajo. Se entiende también por entropía a la medida del desorden de un sistema

fundamental a encontrar. Es una constancia que se extiende, que dura. No esta replegada en el fantasma y por tal cuestión no podría despejarse o alcanzar a través de una fórmula.

La noción de plus de goce aporta algo nuevo sobre el goce. “El goce como das Ding es pensado como un lugar fuera de lo simbólico y también como una identidad. En sí es destacado y distinguido de las variaciones de lo simbólico y lo imaginario” (Miller, 2000, p.170).

El plus de goce es pensado como lo que colma, pero que jamás colma la perdida de goce. Es decir, mientras da a gozar conserva la falta de goce.

La noción de plus de goce en Lacan tiene por función extender el registro de los objetos *a* más allá de los objetos comunes, los extiende a todos los objetos de la industria, de la cultura, de la sublimación. Todo lo que pueda llegar a colmar el menos phi sin lograrlo exhaustivamente. Esto es lo que Lacan llama los nimios objetos *a*, que abundan en nuestra sociedad para causar el deseo y taponar la falta de goce (Miller, 2000).

Cuando Lacan en sus discursos escribe la pareja significativa, el sujeto barrado y el *a* en cuarta posición y hace girar estos términos es evidente que el objeto *a* se reconoce funcionar como un significativo. La introducción misma del significativo depende del goce. El goce es impensable sin el significativo, que allí hay como una circularidad primitiva entre el significativo y el goce (Miller, 2000).

Para articular el deseo a la pulsión Lacan hizo del objeto *a* su causa. Para el Lacan estructuralista, el final de análisis supone la resolución del deseo. La relación al goce con la forma del fantasma fue pensado en términos de un obstáculo con la forma de una pantalla que se trata de atravesar, en su núcleo se encuentra el deseo.

El deseo es esencialmente problemático y la definición más segura de Lacan es que se trata de una defensa de sobrepasar un límite en el goce. Mientras que el deseo en el Psicoanálisis es problemático, la pulsión es resolutoria. En esto radica que la resolución del deseo en cierta manera sea equivalente a la reconciliación con el goce. La reconciliación con la pulsión que hace lo que le place Lacan la resumió en términos de destitución del sujeto.

Esta formulación, en términos de sujeto de la pulsión, al tratarse del deseo se ve expresado en distintas formas de identificación- desear como el otro, desear lo que desea el otro, aún cuando Lacan, para articular el deseo a la pulsión hizo del objeto *a* su causa.

La pulsión hace un impasse sobre el Otro, al menos como sujeto. Atravesar el fantasma como final de un análisis es la invitación a ir más allá de la destitución subjetiva, de la caída del Sujeto supuesto Saber y de la asunción del ser de goce. El efecto esperado tiene la forma y la estructura de un efecto de verdad. Y en relación a la repetición el fantasma es la forma concentrada de la repetición (Miller, 2000).

5.2. Giro teórico

Evocar el fin de la cura considerando el “Ir más allá de la identificación”, “Atravesar el fantasma” son formulaciones que Lacan ha planteado en un momento en el que el fin es posible en términos de estructura. Desde la perspectiva del atravesamiento, se espera que el sujeto reconozca su ser en el objeto *a*. Si bien en 1967 postuló el pase como el procedimiento para aislar el advenimiento del deseo del analista y el pasaje de analizante a analista, Lacan no se detuvo ahí.

En la fase final de su enseñanza, Lacan distingue dos elementos, unos ligados a lo real y los elementos fuera de sentido, y otros ligados a la verdad.

La radicalización de la definición de lo real pone en cuestión todos los semblantes, entre los que se ubica la verdad, esta por excelencia es el semblante de la experiencia analítica. No se trata de que el goce cobre sentido y que el final sea un pasaje al más allá del sentido. Lo que escapa al sentido y a la verdad conduce a lo que emerge de lo real. Este real es como un residuo que escapa y se cierra a las operaciones del semblante.

En su lugar, plantea la reconfiguración del goce y otra perspectiva de la clínica que acentúa un modo de gozar, cuya inercia conduce a una clínica de lo incurable. Ubica la cura entre la movilidad del deseo y el punto fijo del goce opaco al sentido, aquello que no cambiará y que el análisis se ocupa de volverlo charlatán a través del inconsciente transferencial. El pasaje a la axiomática del goce se apoyará en una nueva puntualización.

En 1972, redefine al inconsciente “El inconsciente esta hecho de *lalengua*, el inconsciente como una elucubración de saber sobre *lalengua*” (Lacan, 1985, P.475). El inconsciente será pensando como un enjambre de S1, como un conjunto de significantes que no forman cadena, desconectados entre sí.

En este período cobra preponderancia la letra, la cual no necesita de otro significante porque es idéntica a sí misma. El inconsciente formado por signos aislados, que están en función del goce, sirven para gozar. El inconsciente en esta época cifra y contabiliza goce, pero al mismo tiempo goza al cifrar.

Hay dos estatutos del inconsciente: el inconsciente de las formaciones del inconsciente, el de la cadena significativa, el de la memoria simbólica se lo llama inconsciente transferencial y otro inconsciente que tiene que ver con la cifra de goce al cual denominamos inconsciente real. El inconsciente transferencial se pone en funcionamiento al comienzo de un análisis, se nutre del inconsciente real que es la cara real del síntoma, pero el recorrido de un análisis tiene como objetivo el inconsciente real.

El análisis tiene una dirección que va de la movilidad del significante a la fijeza de la letra, el final apunta a que cada analizante pueda obtener la localización de un goce, se trata de lograr una sujeción del sujeto a su letra de goce.

El final se produce cuando un sujeto pudo aislar una letra de goce del inconsciente real con el cual el sujeto se identifica, es lo que Lacan llamó *sinthome*.

El *sinthome* reinterroga el fin de análisis. Es un arreglárselas con el goce opaco al sentido. Es una solución más modesta que la del atravesamiento del fantasma. Pasar de la incomodidad a la satisfacción, es hacer otro uso de lo que hay, una invención singular que surge cuando ya no se busca atormentadamente la verdad del goce.

Miller lee la última enseñanza como un esfuerzo por poner el inconsciente a nivel del síntoma, de ir del inconsciente transferencial, propio de la verdad ficcional, de la dialéctica, de la elaboración de saber, al inconsciente real. Resultado absolutamente singular del modo en que un cuerpo parlante falla a la relación sexual. Un real que como la angustia se experimenta como lo que no engaña.

En este momento, Lacan se replantea el final en términos de una nueva alianza con lo imposible de negativizar. El cogito lacaniano plantea que el *soy* es la manera en que se goza por fuera del sentido edípico o paterno. El binomio verdad-goce reordena la experiencia del final y permite ver el deslizamiento de la rectificación subjetiva en la que el sujeto reconoce su ser en el objeto *a*, a la rectificación del goce, esto es, que sea concebido como satisfactorio, en la medida en que el *parlêtre* se pone de acuerdo con su propio goce.

El síntoma como *sinthome* no se franquea, no se lo hace caer, ni se lo atraviesa, es algo con lo que hay que vérselas.

A partir del Seminario *Aún*, Lacan corta la rama sobre la cual su enseñanza estaba apoyada y da un giro importante y fundamental en el cual el significante cambia de estatuto. Ya no pone en primer plano el hecho del lenguaje ni la función del Otro sino el hecho del goce.

Lacan hace una deconstrucción de su edificio teórico anterior, incluso del concepto de lenguaje, modificado a partir de la introducción del concepto de *lalengua*. Cambia y pasa del inconsciente estructurado como un lenguaje al concepto de *lalengua* como lengua fundamental y a considerar al lenguaje como una elaboración de *lalengua*.

La cuestión fundamental a la cual llega al final de este Seminario tiene que ver con el lugar particular que ocupa el goce. Una de las conclusiones más relevantes se encuentra en el último capítulo, donde plantea que no hay relación adecuada a la estructura del inconsciente. Esta conclusión se corresponde con la formulación “no hay relación sexual”, no hay posibilidad de completar un sexo por el otro.

También se plantea la pregunta de por qué el psicoanálisis no funciona con la interpretación. La respuesta que ofrece es “que hay un goce en tanto propiedad de un cuerpo vivo” (Lacan, 1992, p. 105). La cuestión del cuerpo ha estado siempre presente en la enseñanza de Lacan, también en Freud con los denominados “fenómenos del cuerpo”, presentes desde la invención misma freudiana con los casos de conversión: el cuerpo habla del inconsciente pero hablando con el lenguaje del cuerpo mismo.

Otro concepto que está en juego en *Aún* y que se encuentra en proceso de reformulación es el concepto de síntoma.

El síntoma en la primera enseñanza de Lacan es una disfunción, es un mensaje que dice y significa otra cosa, es una verdad que se presenta a través del retorno de lo reprimido. No hay análisis que se despliegue, si no es bajo la suposición de que el síntoma es un significante.

A partir de este momento de su enseñanza, Lacan abandona el significante y se rige por el signo para entender al síntoma. Se elimina la dimensión en la cual quiere decir algo que hay que descifrar. Es decir, cuando el síntoma ha sido descifrado, lo que resta no es un significante, es un signo que no quiere decir otra cosa.

Cuando desaparece la idea de descifrar el sentido del síntoma, asistimos al inicio de un final del análisis.

La pregunta respecto a cómo es que un síntoma entra en análisis ha sido una pregunta de la cual Lacan se acompañó a lo largo de sus 30 años de enseñanza. La instalación de la transferencia, la instalación del Sujeto supuesto Saber, la envoltura formal del síntoma, el

síntoma dirigido al Otro, la alienación significante, todas esas conceptualizaciones marcan como un síntoma pasa a dirigirse al Otro.

En El Seminario de *La angustia*, Lacan dice: “El síntoma, en su naturaleza, es goce, no lo olviden [...] no los necesita a ustedes [...] se basta a sí mismo” (2006, p. 139). Cuando el síntoma se dirige al Otro, ya hay una transformación, no es una disposición propia dirigirse hacia otro. Lacan se interesa por eso, siendo que el síntoma por naturaleza es bastarse a sí mismo como es que pasa a dirigirse al Otro.

En la última enseñanza, se dedica a la otra punta, la que se refiere a la pregunta respecto a cómo después de haberse dirigido al Otro puede dejar de hacerlo. Recurre a Joyce para ilustrar lo que sería un sujeto cuando está desabonado de la pregunta al Otro. Estas dos puntas son de alguna manera las que están abarcadas en los 30 años de su enseñanza.

Hacia el final, a la altura de los años '70, este se vuelve un funcionamiento, es lo que uno tiene de más real. Aquí el síntoma es el modelo de la suplencia. Pasa del síntoma como verdad, del síntoma pensado a partir del sujeto, al síntoma como goce, es decir, a pensar al síntoma a partir del objeto *a*.

5.3. El síntoma. Cambio de paradigma.

El síntoma es un concepto central. Sobre todo, se vuelve central en la lógica de la cura.

El síntoma a partir de su envoltura formal se ubica en la serie de las llamadas formaciones del inconsciente (sueño, lapsus, chiste), con los que guarda una relación de semejanza en su estructura. Sin embargo, posee con aquellas una diferencia radical.

El síntoma siempre está insertado en un estado económico global del sujeto, mientras que las otras formaciones del inconsciente se presentan en un estado localizado en el tiempo. Sus procesos son más análogos que idénticos.

Lo que caracteriza al síntoma y le otorga su particularidad es el hecho de producir una exclusiva conjunción entre la satisfacción pulsional que posee y coincidentemente ocupa la función de obstáculo en la vida del sujeto. Frente a lo efímero y puntual de las clásicas formaciones del inconsciente, su característica es la constancia y la permanencia. Es bajo estas coordenadas que se puede situar la oscuridad que el síntoma posee para el sujeto. Piensa al síntoma como una materialidad significativa que a su vez envuelve una materialidad gozante. En esa materialidad gozante es donde se satisface la pulsión. La cara simbólica es la que provee los sustitutos en los cuales se satisface la pulsión. El goce de la pulsión es la cara real del síntoma.

El trabajo analítico va paso a paso, agotando todas las formas posibles que tiene el significativo en relación a ese real que envuelve al síntoma. El trabajo que se va haciendo apunta a esa serie de significantes y lo que se encuentra es que siempre hay una imposibilidad, después de todas las combinaciones significantes posibles donde lo real de la pulsión se satisface degradadamente, quedando siempre un resto.

En ese resto que es producto de un trabajo analítico desplegado en la lógica de la cura, Lacan le da ingreso a la identificación al síntoma. La preocupación del psicoanalista es el destino

de lo que se escapa. Estamos del lado de la falta, no de la completitud, por lo tanto, el final del análisis tiene que ver con hacer algo con lo que falta.

El síntoma es la vía analítica para acceder a la realidad del inconsciente, para hacer hablar a la verdad del sujeto. Cuando hablamos del síntoma analítico, nos referimos algo singular de cada sujeto, en comparación con lo que llamamos síntomas típicos.

Los síntomas típicos en psicoanálisis se agrupan según las estructuras clínicas. Cuando se trata de la histeria, es frecuente que aparezcan bajo la forma de malestares orgánicos: dolor de cabeza, opresión en el pecho, disnea, etc. Estos se acompañan de una modalidad del deseo que es la insatisfacción. En el caso de la neurosis obsesiva, los síntomas típicos se localizan al nivel del pensamiento: las dudas, la procrastinación, por la acción que no se decide a realizar, consiguiendo imposibilitar su deseo. El deseo que caracteriza al obsesivo es el deseo imposible.

En estos síntomas típicos, reconocemos una satisfacción. Hay un goce en el síntoma, pero el modo en que cada uno goza no puede ser generalizable como lo permiten los síntomas típicos de cada neurosis.

En el síntoma analítico se ve la particularidad con que cada uno goza, siguiendo las marcas de su propia historización. Los modos de goce responden a una cierta historización que tiene que ver con el sujeto, y eso es singular, no es universalizable. El síntoma del final es lo más singular del sujeto. Es único, incomparable e irrepetible. Lo singular es esa cicatriz que dejó la particularidad, o sea la forma que adoptó en cada uno el síntoma tipo.

Este es el resto que queda inscripto en su cuerpo como letra y que reconocemos como el heredero del lenguaje de órgano, del cuerpo desarmado, desarticulado, condensador de goce. Lo

singular es un trazo en la mente que ilustra lo que tiene y le queda luego de hacer la experiencia y el trabajo que le produce un alivio subjetivo, que reconoce como curación.

Siempre queda un resto después de una cura, resto ineliminable con el cual hay que saber hacer, saber desembrollarse con ese resto de real que queda en el síntoma.

El síntoma en análisis permite el trabajo de su interpretación hasta lograr, más allá de la envoltura formal, un nuevo encuentro con lo real del síntoma, que es lo que llamamos su núcleo de goce irreductible. En el trabajo analítico se construye una cara simbólica para luego destituir la y acceder a un real, pero diferente al real del comienzo.

La salida remite a la entrada. Se atraviesa el camino del análisis desde el no saber, que da cuenta del síntoma, que no llama al Otro, hasta la institución de un saber en el Otro y en el sujeto, para llegar finalmente a un síntoma sin el Otro, al que Lacan llamó *sinthome*.

Al *sinthome* lo ubicamos en el último tramo de la enseñanza de Lacan a partir de una afirmación “hay Uno” (Lacan, 1992, p.172). Decir que “hay Uno” es dejar claro que es sin el Otro.

Uno de los articuladores para pensar el *sinthome* es esta afirmación de que hay un significante. Con este nuevo enfoque se pasa al S1 disyunto del S2. Hay Uno sólo separado del Otro. Con Lacan ubicamos al *sinthome* en el Uno. En cambio, el inconsciente está en el Otro.

La última enseñanza está orientada hacia lo real y sostenida en el modo de gozar de cada uno. Cuando partimos de este axioma ya no hablamos lenguaje, ya que este está reservado a la estructura y a su vínculo entre S1 y S2. Hablamos de *lalengua*. Esta implica al significante desvinculado del Otro y como medio de goce. En esta *lalengua* se encarna el Uno, el S1 sin el

Otro. Lalengua está hecha de una serie de S1 sin el Otro. Como no hacen conjunto lacan se refiere a un enjambre de S1 (*essaim*).

Para abordar el tema del *sinthome*, nos tenemos que referir al Uno y a *lalengua*. Con el *sinthome* el Uno se encarna en *lalengua*. Al plantear que se encarna hacemos referencia al cuerpo. Con *lalengua* podemos decir que hay un cuerpo que habla y que goza y que no se encuentra ligado al Otro. Aquí, la palabra es tomada como un modo de satisfacción específico del cuerpo hablante.

En *Los signos del goce*, Miller afirma que el *sinthome* es un compuesto entre entre síntoma y fantasma. En el síntoma hay una satisfacción. Si bien la interpretación como instrumento está al servicio de reducir el sufrimiento del síntoma, muchas veces comprobamos en la experiencia que se hace presente un goce que resiste.

La satisfacción de la pulsión también habita en el interior del fantasma. Frente a la emergencia de lo real, el sujeto apela a la conjunción del registro de lo simbólico y de lo imaginario para velarlo. Así, el sujeto crea la realidad que le permite velar lo real, o sea a partir de sus ficciones. Esto es una de las razones que hacen del fantasma un artificio que permite transformar el goce en placer. El fantasma proporciona un goce agradable a diferencia del síntoma que es portador de sufrimiento. Por eso, decimos que el sujeto no goza sino de sus fantasmas.

En el final de su enseñanza, entre ambos conceptos, síntoma y fantasma, se produce – tal como es subrayado insistentemente por Miller – una conjunción entre ambos a partir de una nueva escritura del síntoma, el *sinthome*. Este concepto ubica que lo fundamental, tanto en el

fantasma como en el síntoma, es el núcleo del goce, tanto uno como el otro son distintas modalidades de él.

El cambio de axiomática que va de la época estructuralista al momento de la primacía de lo real tiene implicancias clínicas. Se trata del pasaje de la clínica discontinuista (psicosis, neurosis, perversión) a la clínica continuista, clínica borromea. Se instituye una dialéctica en la cual lo nuevo aloja, rescata, se articula con lo antiguo.

El *sinthome* revela aquello que del síntoma neurótico permanece rebelde, indialectizable a los efectos de sentido que el análisis promueve, lo que queda como resto cuando un análisis es llevado hasta su fin y que por lógica consecuencia, empuja al sujeto a construir una vida a partir de su *sinthome*.

La perspectiva abierta a partir de la última enseñanza de Lacan se inscribe en lo que Miller llamó una teoría de lo incurable, a partir de reconfigurar el estatuto clásico del síntoma para llegar al concepto de *sinthome*, posibilitando así que la práctica analítica, especialmente en lo que hace a su final, cambie.

Lacan se dedica en los últimos años a estudiar detenidamente el caso de un psicótico no desencadenado que es Joyce, el escritor irlandés. Ubica qué es, en el caso de Joyce, lo que suple el Nombre del Padre tan bien que no se desencadenó nunca. Esto lo condujo a dictar un seminario que se llamó *Joyce, el sinthome*, indicando que es el nombre propio de Joyce lo que le permitió al escritor suplir la función del Nombre del Padre.

Desde esta perspectiva, el final del análisis se emparenta con la certeza porque la vacilación del sujeto entre dos significantes (S1, S2), se acaba. El sistema signifiante equivale al análisis infinito.

Cuando se llega al núcleo del síntoma, es mejor que el sujeto se las arregle con eso. La idea de Lacan del final de análisis se orienta hacia lo finito. El síntoma como signo es que este no tiene un S2. Al redefinir sus términos, cambia su enfoque del sujeto del sistema signifiante. En la conferencia “Joyce, el sinthome”, Lacan lo llama *l’homme*. Estos nuevos términos tienen que ver con la abolición del sentido y del análisis infinito.

No se puede decir que el sujeto se identifica a un signifiante, porque la marca más singular de lo que él es ya no tiene más resignificación. A veces, se identifica a la marca más singular de lo que él es y eso es lo que ya no tiene más resignificación. Lo propio, lo singular de aquello es su *partenaire* en el goce en tanto respuesta. En esta perspectiva, el final está del lado de la respuesta y no de la pregunta.

Finalmente, un análisis produce y entrega un “yo soy eso”. Cada uno tiene que encontrar en su análisis cómo se llama *eso*, después de haber despejado todas las identificaciones imaginarias y haber ocupado el trabajo analítico en relación a un S2 que va cambiando después de todo.

Esto no se encuentra al principio, esto se descubre al final.

La casuística de esta clínica del final se obtiene en el pase. Se trata de alguien que ha hecho un análisis y lo ha llevado hasta lo que considera el final y lo ha puesto a consideración de otros psicoanalistas legitimados por los estatutos institucionales, los que consideraran si el final es efectivamente legítimo.

Ese sujeto tiene la responsabilidad de comunicarle a la comunidad analítica como llegó a un “soy eso” y cómo el análisis le permitió ese recorrido. Esto es lo que se espera cuando alguien llega a ese punto. El único que puede dar cuenta de a dónde lo condujo un análisis es el paciente.

La posición de Lacan fue distinta a la de la IPA, en la que el didacta daba cuenta del final de análisis de su paciente. El pase aspira a poder elaborar una doctrina sobre esa casuística que es a construir.

5.4. Síntoma y cuerpo

Cuando hablamos del síntoma es necesario introducir el cuerpo. “Para tener síntomas es preciso tener un cuerpo, no ser un cuerpo, y para identificarse con el síntoma se necesita tener un psicoanalista” (Miller, 2003, p. 372).

El cuerpo de cada uno forma parte de lo que denominamos la identidad de cada uno. El cuerpo es el lugar donde estamos encarnados, no somos sin cuerpo. Nos presentamos ante el mundo con un cuerpo, tenemos un cuerpo en el cual nos encarnamos, o sea que el cuerpo forma parte de la naturaleza de ser identificado, es lo que le permite al Otro decir *ahí viene fulano de tal*.

En el psicoanálisis no es tan sencillo definir qué es un cuerpo. Unir el cuerpo con la identidad no es tan sencillo en Lacan, él separa identidad de cuerpo y nos dice que no somos un cuerpo sino que tenemos un cuerpo. Es decir, para Lacan el ser va para un lado y el cuerpo va para el otro.

Según Lacan, el cuerpo hay que adquirirlo, al cuerpo lo adquirimos por identificación a una imagen. En el estadio del espejo se encuentra un cuerpo con dos caras. Por un lado, una imagen unificada, total y, por otro, un cuerpo despedazado. Uno se ve, el otro permanece oculto.

En esa articulación entre completitud y despedazamiento se ubica el síntoma, como lo que de lo velado reaparece.

En RSI, Lacan plantea que hay varios cuerpos:

Un cuerpo imaginario: la imagen. Tema central de todo trabajo analítico. En la clínica, constatamos esa distancia entre el sujeto y su cuerpo: no se trata de la verdad objetiva sino de la posición que cada uno tiene respecto de su propio cuerpo.

La primera marca que recibe el cuerpo fue tratada por Freud desde muy temprano al descubrir que las primeras experiencias en la vida de un sujeto dejan huellas, estas marcan tanto al sujeto como a su cuerpo. En “El proyecto de una psicología para neurólogos” (Freud, 2006, p. 323) explica cómo la primera experiencia de satisfacción deja un trazo indeleble, una huella imborrable, que Lacan tradujo como “trazo unario”, la primera huella donde se alojará la identificación del sujeto.

Nuestro camino en la formación psicoanalítica va desde lo unario de la identificación de la que habla Freud hasta lo unario del goce del síntoma, tema que trata Lacan en su última enseñanza. Ese camino está marcado por la orientación hacia lo real. Miller marca una diferencia entre la orientación del análisis hacia la ficción y la orientación hacia lo real (Miller, 2008, p.73).

Cuando incluye el goce, cuando incluye lo unario, Lacan cambia la dirección de la cura y toma una orientación hacia lo real. Cuando esto ocurre, lo que se encuentra en primer lugar es el síntoma y no el inconsciente. Este lugar central que adquiere el síntoma se debe a su permanencia.

Lacan venía sosteniendo que el síntoma se resuelve por entero en un análisis del lenguaje hasta que se abre la problemática de la pulsión. Freud siguió las huellas del sentido sexual, del inconsciente y pensó que esas pistas eran las más seguras para aliviar el padecimiento del síntoma. Con Lacan constatamos que esas huellas del inconsciente finalmente nos conducen a lo innombrable y a sus resonancias. Si bien hay huellas que se borran, también hay otras que no se borran nunca y es en lo imborrable donde se anudará la ficción con lo real.

En el síntoma se anuda la ficción, el semblante y lo real, o lo que es igual, lo imaginario, lo simbólico y lo real. El significante y el goce se anudan de la misma manera que se anudan las palabras y el cuerpo, se enlazan de una manera particular en cada uno de nosotros. Allí donde la palabra se enlaza con el cuerpo queda una marca. Es la huella significante que marca el cuerpo para constituir un síntoma. Eso muestra cómo el significante marca el cuerpo, de modo tal que en la enseñanza de Lacan hay un camino por el que se articulan el cuerpo y el síntoma. Para Lacan, el síntoma queda definido como un acontecimiento del cuerpo.

La primera aparición del cuerpo en Lacan va del cuerpo fragmentado a la imagen del cuerpo como totalidad, va de la sustancialidad a la insustancialidad de la imagen. En esta imagen, cuando el niño puede reconocerse como totalidad en la imagen del espejo, ubicamos una precaria identidad pero ya podemos hablar del goce del cuerpo. El goce del cuerpo coincidente

con el estadio del espejo, es un goce a nivel de la imagen, está considerado en el registro imaginario.

Lacan le da tanta preeminencia a la imagen del cuerpo propio porque esta guarda relación con la suposición de una falta, de un agujero que la imagen viene a colmar. En los seres humanos la importancia de la imagen propia colma una falta esencial. El cuerpo no es solo una imagen, es también la evocación de una ausencia. El cuerpo del sujeto de la palabra es el monumento de un cuerpo viviente que ha sido mortificado por el significante.

El estatuto de lo simbólico y su autonomía propia le permiten ordenar el estatuto del Yo y del cuerpo articulados al sujeto de la palabra. El cuerpo, la libido, son tomados por la estructura, siendo la estructura el orden simbólico. El primer efecto es un efecto de desvitalización generalizada. En este momento estructuralista Lacan define al sujeto recurriendo a Heidegger “como ser para la muerte” (Lacan, 1985, p. 336). El hombre para ser paga un precio, por perder el organismo y encontrarse con el lenguaje. Para que pueda hablar tiene que caer bajo el golpe del significante. Lacan sostiene: “El hombre habla porque el símbolo lo ha hecho hombre” (Lacan, 1987, p. 627).

Es el momento conceptual sostenido en la definición: el símbolo es la muerte de la cosa. Época de su enseñanza que le adjudica un poder al significante. El significante es una máquina de mortificación y anulación del goce. La cura es pensada como el encuentro de una palabra verdadera, tanto la palabra como la verdad ocupan un lugar central en la dirección de la cura. El cuerpo logrará ser reanimado por la verdad de la palabra, en su articulación con el síntoma. Síntoma, considerado en este momento teórico como una emergencia de la verdad.

El síntoma es enteramente significativo. La operación analítica es un ejercicio del lenguaje que puede resolver por entero el enigma del síntoma.

En un segundo momento, Lacan identifica el cuerpo con el falo. El falo simbólico toma un lugar privilegiado para presentar la negativización de la carne. El cuerpo introducido como falo es lo que Lacan escribió en “la significación del falo” –fi, mientras que el falo simbólico, Fi, significativo metafórico, tanto del goce como de la castración. (Lacan, 1987, p. 665).

La operatoria de la metáfora paterna que se encuentra en la estructura cumple con la función de otorgarle un estatuto significativo al cuerpo. El falo simbólico es el significante especial que busca atraer sobre sí la investidura libidinal; es el operador de reducción de la libido en la dialéctica del deseo.

En un tercer momento, el cuerpo y la libido pasarán a ser puestos en relación con la operación de alienación y separación respectivamente. La operación del Otro sobre el organismo produce la extracción de una porción. En esa porción, Lacan ubica la libido a la que denomina “órgano incorporal”. El cuerpo, por su parte, se queda sin libido. Libido incorporal que se desprende por la operación de alienación. Es el trozo que se lleva lo vital del cuerpo, así, el cuerpo del sujeto es aquí un desierto de goce. Lacan inventa una segunda operación para la constitución del sujeto, la separación.

La alienación significativa es la marca, la mortificación, la desvitalización que introduce el golpe significativo. Aquí Lacan ubicará un resto, el objeto *a*, a partir de la cual la relación del sujeto con su cuerpo, pasa por el objeto *a*. El efecto del significante que trae como consecuencia la pérdida de goce, deja abierto el camino de su recuperación a través de la aparición del objeto

a. Resto no tomado por el significante, resto que hace posible retomar algo de lo no desvitalizado del cuerpo.

El goce que en un primer momento había sido excluido del cuerpo retorna de una forma elemental, bajo el elemento que constituye el objeto *a* y que hace de nexo entre sujeto y cuerpo.

El objeto *a* viene a completar al sujeto del cuerpo mortificado y eso hace al fundamento del fantasma: S barrado losange *a*.

El último momento introduce el concepto de cuerpo vivificado, momento de la última enseñanza de Lacan. El significante ya no es mortificador del cuerpo sino que es causa de goce, vivifica el cuerpo. Ahora el significante se hace cuerpo. Ahora se trata de pensar cómo el significante se vuelve cuerpo, se incorpora.

El significante en contacto con el cuerpo, lo afecta de un goce que será el núcleo del síntoma. Sobre la marca que deja el significante sobre el cuerpo se construirá el síntoma; esto muestra que no hay sujeto sin síntoma, sobre esa marca se dará cuerpo a la neurosis.

Cuando la incidencia del significante mortifica el cuerpo, tenemos el fantasma. Cuando la incidencia del significante vivifica el cuerpo, tenemos síntoma.

Al hacer su entrada el cuerpo vivo, el hablante ser, el *parlêtre*, el sujeto más el cuerpo, esto es el sujeto más la sustancia gozante. Se trata de la letra y no del significante. Al final de su enseñanza Lacan homologa cuerpo y goce.

5.5. Últimas teorizaciones alrededor del síntoma y del final

Un motivo poderoso que conduce al sujeto a comenzar su análisis es la vacilación de su identificación al ideal. La vacilación de la identificación al ideal, es la carretera que concluye el análisis identificado al síntoma. Esto nos lleva necesariamente a plantear una nueva concepción de identificación que surge al final de la enseñanza de Lacan, donde nos plantea la última teoría del síntoma.

En el primer Lacan, el síntoma designaba una falla en el funcionamiento, algo no funcionaba, y ese fracaso del funcionamiento develaba algo de una verdad, una verdad que había que descifrar. Para Lacan, la verdad se presenta siempre bajo la forma del síntoma, es decir, bajo la forma de un elemento perturbador en lo real.

En la última parte de su enseñanza, el síntoma ya no es solamente una falla en el funcionamiento. Lo que empieza a acentuarse es lo que podría parecer lo contrario, es decir, el síntoma como un modo de funcionar. Un funcionamiento más que un desarreglo, es un arreglo.

Este punto de vista tiene su antecedente en Freud. Lo podemos encontrar en “Inhibición, síntoma y angustia” cuando habla de la incorporación del síntoma al Yo. Esta incorporación hace desaparecer el carácter extraño del síntoma y le permite al sujeto reconocer el síntoma como parte de su personalidad. Ya para Freud el síntoma aparece como la continuación del goce pulsional, es lo que Freud denominaba satisfacción pulsional por otros medios. Si acentuamos esta dimensión, ya no se tratará del síntoma verdad sino del síntoma goce. Esta es la diferencia entre el síntoma como formación del inconsciente, que Freud agrupa junto con el sueño, los chistes y los lapsus y el síntoma goce que presenta en “Inhibición, síntoma y angustia”.

Desde la perspectiva del síntoma goce, no es una formación del inconsciente sino que es un medio de la satisfacción de la pulsión y que el ser hablante siempre goza de un modo sintomático. El síntoma goce no es una formación del inconsciente, no es tan evidente como en el sueño o en el lapsus que se trate de querer decir la verdad.

El último Lacan que va a meditar sobre el último Freud va a proponer que el inconsciente funciona y trabaja para el goce. El inconsciente del primer Lacan, tal como se trabajó en capítulos anteriores, es el que funcionaba claramente como un querer decir. La respuesta se encuentra en el deseo. La pulsión misma funciona a ese nivel también, como un querer decir, así se encuentra explicada la pulsión en la lógica del significante.

Retomando un punto de El Seminario 11, en donde Lacan plantea la operación de alienación y separación, es importante destacar que en este Seminario lo que es el inconsciente propiamente dicho es la alienación. Esta es la estructura de las formaciones del inconsciente que se traduce en la división del sujeto. El inconsciente propiamente dicho es una operación puramente significativa. Al obtener el objeto a , en la segunda operación, la de separación, va ser necesario salir del significante. Esto implica salir del inconsciente e introducir el cuerpo, el organismo, la pulsión.

El objeto a aparece ahí como el primer suplemento del inconsciente y del significante (posición del inconsciente). Aquí es cuando comienza a introducirse algo que ya no es para el querer decir, sino para el goce.

Ese “para el goce” toma muchas formas en la enseñanza de Lacan, esta es la primera. El siguiente paso que da Lacan será proponer un matema que unifique el inconsciente con la

pulsión, que es el matema de los discursos, porque los discursos ponen a trabajar en un mismo matema los tres términos significantes: S, barrado, S1, S2 y el *a*. En el mismo matema empiezan a moverse el significante y la pulsión, el significante y el objeto *a*. Aquí hay un intento de unificar inconsciente y pulsión. En El Seminario 11 estaban separados. El inconsciente como discurso incluye al objeto *a* y la cadena significativa inconsciente trabaja para producir un plus de goce, un más de goce. Porque el inconsciente pensado solamente en términos significantes se devela como incapaz de unir el inconsciente con la pulsión, lo cual va a ser un problema a lo largo de toda la enseñanza. El intento de unir el inconsciente y la pulsión va a introducir el objeto *a* en la lógica de los cuatro discursos.

Entonces, el síntoma será más adelante el nombre para intentar pensar esta conexión entre inconsciente y pulsión. El síntoma en tanto síntoma goce reúne una parte significativa descifrable y una finalidad de goce. Es un aparato significativo hecho para producir goce. Hay una parte del síntoma que es real y que sirve al goce y hay otra parte, la parte de alienación del síntoma, que es mensaje, que habla, que se descifra. La antinomia entre sentido y real está en el corazón del síntoma. Esto constata que el Otro del sentido está en lo real. Lo real es el Otro manifestando la oposición entre deseo y goce. El deseo es interpretable en su querer decir entrelineas y es idéntico al desciframiento que se hace de él. Mientras que el goce no es un concepto que este hecho a medida para la interpretación. Esto lo podemos encontrar en Freud, al descubrir la pulsión, esto será el antecedente del que se vale lo real en Lacan.

Lo que Lacan va a encontrar como lo más real al final de su enseñanza va a ser el síntoma. En tanto más real será lo que lo irá apartando al síntoma de su relación con el significante, vinculado a su estatuto simbólico.

Por eso, el concepto de síntoma en el último Lacan va a estar más vinculado a la escritura que a la palabra. Al cifrado. El cifrado va a aparecer en la enseñanza de Lacan como respuesta a un nuevo punto problemático, el efecto de goce, vinculado no al significante sino a la letra. El goce está en lo cifrado.

La letra es el significante considerado justamente por fuera de su función de producir significaciones, no es descifrable. En este sentido, lo que Lacan llama el síntoma goce es una letra no descifrable, no tiene un sentido a descifrar, sino que es un trazo, una marca, una cifra que indica el goce. A esta altura, Lacan da un paso más de lo que plantea en el grafo del deseo para dar cuenta del síntoma. En el grafo se demuestra que al pasar por el fantasma para obtener un efecto de significado no alcanza para dar cuenta del síntoma. Si se diera cuenta del síntoma únicamente a nivel del efecto del significado, lo ubicaríamos en el S(A)tachado, pero para llegar al S(A)tachado hay que pasar por el S rombo *a*, hay que dar vuelta. Es decir que primero hubo que pasar por el fantasma donde ya tenemos un efecto de significado, pero no sin pasar en el grafo por el efecto del fantasma.

El grafo es fundamentalmente un matema de la inscripción del sujeto en el Otro, porque el deseo es siempre el deseo del Otro. Por eso, también el grafo del deseo es también un grafo sobre el Otro, y lo que encontramos es que la manera del sujeto de inscribirse en el Otro es que al salir del grafo del deseo, en el final del grafo, el sujeto sale identificado. Esta identificación se escribe I(A). Del lado izquierdo del mismo, aparecen todas las anotaciones que definen distintos niveles de identificación, estas aparecen como S tachada(A), en segundo lugar el fantasma, luego el efecto de significado y, por último, la función del *moi*. El grafo finaliza en el I(A). Es decir

que el sujeto va a salir identificado antes de pasar por el $S(A)$, S rombo a , la $S(A)$, y el nivel imaginario, el *moi*.

En el grafo se encuentra un antecedente que liga algo que es del orden del efecto del significante y algo que es del orden del efecto de goce, vehiculizado primero a nivel del fantasma. En *Los signos del goce* Miller dice: “Y no crean que cuando Lacan menciona la identificación con el síntoma se trata de algo muy distinto. La identificación con el síntoma se diferencia de la identificación que es puramente significante e implica el goce” (Miller, 1998, p.289).

Entre 1953 y 1972, lo simbólico reinó en la enseñanza de Lacan hasta el extremo de absorber lo real. Si bien lo real apareció representado en primer lugar en el grafo del deseo al modo del a , luego en El Seminario 11, de manera más clara se empezó a separar el inconsciente de la pulsión, es decir, la alienación significante del goce vinculado a la satisfacción de la pulsión. En los discursos se volvió a intentar unir.

En un momento determinado, Lacan orientará sus enseñanzas completamente hacia lo real, fundamentalmente a partir del Seminario *Aún*. En RSI establece lo real como insensato, porque ahí Lacan inventa nuevas categorías que sostengan una posibilidad de un abordaje de lo real.

En esta etapa de su enseñanza, Lacan está profundamente preocupado por el tema de lo real. En relación a esto es que el síntoma es una solución a este imposible entre el sentido y el real, porque el síntoma es, por sí mismo, un modo de tratamiento de lo real por lo simbólico, es el único modo de presencia de lo simbólico en lo real.

El síntoma, dirá Lacan, es lo único que demuestra que hay una incidencia de lo simbólico en lo real. El título del seminario “Joyce, el síntoma” es el paradigma de aquél que habría llegado a aceptar su “tú eres eso” y llevarlo hasta la identificación.

Existe un gozar del síntoma que ya Freud había tropezado y lo llamó de modos diversos: reacción terapéutica negativa, masoquismo primordial. Freud se topó con la insistencia del síntoma, y le pareció que es aquello que hace mal y que es lo contrario al deseo. Freud ya conocía ese placer desconocido para el sujeto. Lo llamó de diversas maneras, por ejemplo, en “Pulsiones y sus destinos”, Freud dice que todo displacer es placer que no puede ser experimentado de tal forma. Después, en el “Hombre de las ratas”, cuando describe su tormento, dice que se trata de un horror ante un goce del cual no tenía la menor conciencia. Este movimiento inconsciente de satisfacción de la pulsión en Freud será lo que Lacan llamará goce.

De modo que lo primero que sucede con el goce es que:

- Se opone a la adaptación
- Trabaja contra la homeostasis
- Se ubica en la vertiente de la repetición
- Es insaciable

El goce se encuentra en el cifrado. Lacan introduce el cifrado para indicar a partir de un momento que hay que tomar la estructura del lenguaje a partir de la escritura, y ya no de la palabra. Y si hay algo que no se puede escribir es la relación sexual. En lugar de ello, en lo simbólico se inscribe la cifra fálica. Como no hay cifra de la relación sexual, el síntoma aparece

en lo real. Tenemos síntoma porque la relación sexual es imposible. Entonces el efecto de significado no alcanzará para dar cuenta del síntoma. Desde este punto de vista decir “Joyce, el síntoma” es formular un trazo totalmente nuevo que no es solo del orden del significante. Este rasgo ya no va a designar al sujeto como efecto de significación, sino como una respuesta de lo real. Lacan caracteriza a Joyce como un desabonado del inconsciente por estar desabonado a los efectos del significado. Y en ese sentido es que la literatura de Joyce nos enseña la diferencia entre la verdad y el goce.

Lacan llamará síntoma a aquello que del goce puede traducirse como una letra y no depende de la traducción significativa. La diferencia entre significante y letra es que el significante siempre es diferente, diferente de sí mismo. En el orden del significante no hay identidad. Porque no hay identidad hay identificación. Identificación entendida desde la perspectiva del significante. En el orden del significante no hay identidad, en el orden de la letra, sí.

Lacan criticó el principio de identidad tal como Hegel lo había hecho en los comienzos de su enseñanza. Para el significante es impensable que a sea igual a-a, porque el principio del significante es lo contrario a eso. En el principio del significante siempre hay dos, hay dos y eso se mantiene hasta el infinito.

En cambio, en la letra hay identidad, porque es aquello que del inconsciente tiene identidad consigo mismo, ella responde a la identidad consigo misma y no está afectada por los efectos del sentido tal como lo está el significante. La escritura del síntoma hace explotar al inconsciente por la vía de la letra, hace pasar de lo simbólico a lo real y es en ese sentido que Lacan dice que el inconsciente ex-siste.

En sus últimos seminarios, Lacan retoma el tema de la identificación. En RSI y el *L'insu*, es aquí donde Lacan plantea la identificación al síntoma. En la clase del 16 de noviembre de 1976, se pregunta:

¿con qué se identifica uno, pues, al fin del análisis? ¿Se identificaría con su inconsciente? Eso es lo que yo no creo, porque el inconsciente resta – no digo eternamente porque no hay ninguna eternidad – resta el Otro. No veo que se pueda dar un sentido al inconsciente, sino es el de situarlo en este Otro portador de los significantes que tira los hilos de lo que se llama imprudentemente el sujeto, imprudentemente porque ahí se plantea la cuestión de lo que es este sujeto, desde que depende tan eternamente del Otro [...] ¿En qué consiste esta demarcación que es el análisis? Es que eso sería, o no, identificarse, tomando sus garantías de una especie de distancia, a su síntoma (symphonie)? (Lacan, inédito).

y agrega:

Adelante que el síntoma puede ser el partenaire sexual. Esto está en la línea de lo que proferí, sin hacerlos chillar, a saber que el síntoma, tomado en este sentido, es lo que se conoce, e incluso lo que se conoce mejor [...] Conocer su síntoma quiere decir saber hacer con, saber desembrollarlo, manipularlo [...] saber hacer allí con su síntoma, ese es el fin del análisis [...] Hay que reconocer que esto es corto (Lacan, inédito).

De esto se desprende que:

- Identificarse al síntoma no es identificarse al inconsciente porque identificarse al inconsciente es identificarse al Otro.

- En tanto, el inconsciente sigue siendo el Otro.
- El sujeto del fin no depende eternamente del Otro. Es un sujeto sin Otro.

Entonces, la identificación simbólica es la identificación a los significantes amo del sujeto. Se llama alienación a la identificación fundamental del rasgo unario, pero hacia el final de su enseñanza Lacan va a plantear que el identificar o nombrar el fin supone una nominación que Lacan va a ubicar como identificación al síntoma o *sinthome*.

La nominación está relacionada con la concepción del nombre del padre, concepto que Lacan modifica a lo largo de su enseñanza. En primer lugar, pluraliza dicha concepción y luego va a situar la nominación por las vías del síntoma.

La fórmula del significante del Otro tachado expresa la imposibilidad del Otro para dar cuenta de la identidad sexuada del sujeto. A esta altura, el sujeto va a llamarse *parlêtre*. Lacan va a plantear que no puede haber ninguna identidad por la vía del significante. Si antes la solución era la identificación por las vías del significante, ahora va a plantear otro estatuto de la identificación.

Este concepto es problemático porque ¿cómo podemos entender un quedarse sin Otro al final y sin embargo seguimos hablando de identificación?

Cabe retomar que Lacan considera la primera identificación en Freud, la que se refiere al Padre, desde la segunda. Por lo tanto, el padre queda reducido a un trazo, a un rasgo que Lacan va a llamar Nombre del Padre. No el padre, sino Nombre del Padre.

La identificación se separa del amor y es anterior al amor, que en la primera identificación el lazo caníbal con el padre, es decir la incorporación, se ubica más allá del amor. En la segunda identificación, el Otro se reduce a un trazo y, en la tercera, es aún más claro este prescindir del amor por el Otro.

En la tercera identificación, la histérica, lo que importa es la identificación y no el amor. Esto podría ser el antecedente de la identificación al síntoma. Porque la identificación al síntoma también es la identificación a un trazo.

El trazo tiene relación con el escrito, por eso Lacan toma como ejemplo paradigmático de lo que le plantea Joyce. Porque Joyce hace ver lo que tienen en común el nombre propio y lo escrito, y lo que tienen en común es que son intraducibles. La escritura de Joyce es especialmente intraducible. El nombre propio es aquello que del escrito no se traduce, o del trazo que no debe ser leído. El síntoma se vuelve nombre en la enseñanza de Lacan. Nombre de goce, justamente, porque recoge los intereses de goce del sujeto.

El nombre propio en Lacan es introducido a través de Joyce, el síntoma y el nombre propio. El nombre propio llega para compensar el hecho de que el padre de Joyce no ha sido jamás para él verdaderamente un padre. Por eso Joyce se ha sentido imperiosamente llamado a valorizar el nombre propio a costa del padre. “Hacerse un nombre”, no se trata sólo de la notoriedad, ni de una cuestión individualizante. Se trata de una operación que va a afectar todo el sistema del lenguaje. En el caso del Joyce, afectó a toda la lengua inglesa. Pero en el caso de cada uno, hacerse su propio nombre va a afectar todo el sistema del lenguaje de cada sujeto.

Entonces, Lacan va a ir desde la identificación que aparece como fundante en Freud y que tiene un aspecto relacionado con el ideal, para terminar por situar la nominación por las vías del síntoma. La identificación al síntoma significa tener que arreglárselas con el síntoma como *partenaire*. El síntoma es el *partenaire* con el que el *parlêtre* tendrá que vivir desde el fin del análisis.

El sujeto, entonces, tendrá que abandonar un poco todas esas preguntas dirigidas al Otro, o de lo contrario no habrá fin posible. Algo de la historia cambia. El análisis va del porvenir al pasado, es decir que lo que viene puede cambiar lo anterior de algún modo. Pero al plantear el fin como identificación al síntoma y no como atravesamiento del fantasma, es un cambio desde la “lógica del fantasma” en donde no va a volver a hablar desde esa perspectiva que tenía algo de epopeya entusiasta y que no lo tiene este planteo.

Este carácter diferente se hace notable en la clínica del pase, que es la clínica del fin del análisis. Lo que se descubre allí, después del atravesamiento del fantasma, es un momento de relámpago, al decir de Heidegger, de quien Lacan tomó este término, en el cual no se detiene la repetición pero algo tiene que haber cambiado. En este sentido, el síntoma en singular le da un nombre al sujeto y a aquello de lo que no se va a poder seguir hablando, a lo que no puede decirse, y de eso se trata, de ponerle un nombre a aquello de lo que no van a poder decirse más cosas.

El nombre propio no es un nombre a nivel del Ideal. Esto es lo que Lacan trabaja como la diferencia entre el Nombre del Padre y el padre del nombre. El padre del nombre es el nombre a nivel de la pulsión. Es decir que hay una relación entre el Nombre del Padre y el síntoma. No es lo mismo el padre que su función. La función es un lugar vacío que cualquiera puede ocupar. A

ese cualquiera que puede ocupar el lugar de la función del padre lo llamamos síntoma, en la última parte de la enseñanza de Lacan.

El 21 de Enero de 1975, en El Seminario RSI, aparece la noción del “padre síntoma”. Es una versión del padre diferente a la del significante del Nombre del padre. A partir de la última parte de la enseñanza de Lacan, aparece otra versión del padre. Esta está en correlación con la clínica de los nudos cuando el padre queda situado como el cuarto nudo y anuda los tres registros RSI. Pero Lacan no abandonó del todo el Nombre del Padre. El 15 de abril de 1975, en RSI, plantea: “Es preciso que lo simbólico aparezca individualizado en el nudo ese algo que yo no llamo tanto el Complejo de Edipo – no es tan complejo como eso – yo llamo a eso Nombre del Padre, lo que no quiere decir nada más que el padre del nombre [...] no solamente el padre como nombre, sino el padre como nombrante” (Lacan, inédito).

La lógica de un caso es situable así, más allá de la estructura clínica. Hay un pasaje de las formaciones del inconsciente a la escritura, a la letra. El pasaje del Nombre del Padre al síntoma implica que el síntoma anuda lo simbólico lo imaginario y lo real. Tal como aparece en Joyce, el síntoma es el que va a anudar los tres registros, imaginario, simbólico y real.

El síntoma, entonces, aparece ahora como necesidad de un cuarto que suple cierta falla del anudamiento. Esta concepción abre otra vía al recorrido de una experiencia de análisis y a su desenlace. Así, al terminar un análisis, el sujeto reemplaza al *partenaire* analista por el síntoma y se hace *partenaire* de su síntoma.

Bajo la lógica de la disyunción y en el “no hay” se presenta el problema crucial del psicoanálisis: cómo incidir desde lo simbólico en lo real. La no relación sexual cuestiona la

pertinencia de operar sobre el goce a partir de la palabra. Se abre entonces el camino de la invención. Esta se refiere al uno por uno, al síntoma en singular, a la invención de un nombre propio de goce. La no relación sexual es un atributo de la especie humana. El síntoma se inscribe en el lugar de la falta de *partenaire* sexual. Es decir, que cuando se establece esta relación con el Otro sexo es siempre sintomática. Esta es una de las razones por las cuales *partenaire* y síntoma van juntos.

Capítulo 6

Otra dimensión clínica

6.1. El síntoma y el final

Lacan propone dos posibilidades respecto del síntoma y el final de una cura psicoanalítica. Una de ellas se refiere al síntoma desplazado, reemplazado una vez que pierde eficacia. Esta es, más bien, una vertiente terapéutica del análisis que se entronca con lo que Freud llamó, en su carta número 242 a Wilhelm Fliess, *conclusión asintótica de la cura*. Freud dice:

E. finalmente ha concluido su carrera de paciente con una invitación...Su enigma está resuelto casi completamente, su estado es excelente, su ser enteramente cambiado, de sus síntomas queda, por ahora, un resto. Empiezo a comprender que el carácter en apariencia interminable de la cura es algo sujeto a ley y depende de la transferencia. Espero que este resto no perjudique el éxito práctico. Estaba por completo en mis manos prolongar la cura, pero vislumbre que este especial compromiso entre estar enfermo y estar sano es deseado por los propios enfermos, y por lo tanto el médico no debe inmiscuirse. La conclusión asintótica de la cura, que en esencia me resulta indiferente, siempre es un desengaño más para los circunstantes (Freud, 1996, p.448).

El término asintótico que Freud toma prestado de la geometría infiere que la conclusión de una cura se acerca a un eje sin tocarlo nunca. Como función hiperbólica, es ese resto antagónico. Freud concluye que de ese resto queda algo intocado. Estamos frente al fin terapéutico.

El resto fecundo, resorte de un final, más allá del fin terapéutico, es imprevisto. Al abordar el punto finito de una cura, Lacan plantea dos opciones. Una vez que se ha reducido el síntoma a su mínimo exponente, como resto, al final de la cura y como signo del cual ya no hay más que descifrar, las opciones son:

- La identificación al síntoma
- Saber hacer con el síntoma

Son dos perspectivas en las que la solución para el síntoma no es exactamente su desaparición, su levantamiento, como era la expectativa un poco optimista de Freud cuando pensaba que se trataba solo de levantar la represión.

Identificarse con el síntoma, es el caso de Joyce. Lacan inventa la identificación al síntoma como perspectiva posible del final de análisis a partir de Joyce diciendo: “Él es ese” Encontrar el final de una cura en ese “yo soy ese” y “ese” puede tener dos valores.

Puede ser “yo soy ese objeto” o puede ser “yo soy ese síntoma”. Es una diferencia sustancial que pasa por la diferencia que marca el pasaje del tener al ser. No tiene el mismo estatuto. De esto podemos deducir que no es “yo tengo ese síntoma” sino “yo soy ese síntoma”, “yo soy eso”. Joyce no se preocupa por el Otro, él se divierte con lo suyo.

Lacan se entusiasma con Joyce al ver que puede ser un sujeto que suspende la interrogación al Otro. Toma a Joyce, no toma a la psicosis en general ni al goce autista. Joyce es un caso que le permite a él representarse algo del estatuto del síntoma al final del análisis, y lo

busca en alguien que nunca consultó al analista pero cuya relación al síntoma es equivalente a la que Lacan espera del síntoma analizado, es decir, del síntoma al final del análisis.

Lacan se ve iluminado por Joyce por la relación entre su goce y su escritura. En la última enseñanza Lacan se inspiró en él y, especialmente, en su práctica de la escritura. Joyce fue quien “tuvo el privilegio de haber llegado a encarnar en él el síntoma” (Lacan, 2006, falta número de página). Lacan va más allá de Freud, reinventando el psicoanálisis.

La enseñanza de Lacan no se caracteriza por progresiones sino por sucesivas reelaboraciones de la relación entre el sentido y el goce, y lo que de eso resta siempre como imposible de decir. La última enseñanza de Lacan avanza paso a paso, sin apresuramientos, porque extrae los conceptos de los procesos de elaboración.

En ambas versiones de la conferencia “Joyce el síntoma”, Lacan insiste en señalar la relación entre el goce y el síntoma. Sugiere la lectura de *Finnegans Wake* sin intentar comprender ya que allí está presente el goce de quien lo escribió. Lacan afirma que “ese goce es lo único que podemos atrapar de su texto. Ahí está el síntoma. [...] el síntoma es puramente lo que condiciona *lalengua*, pero de cierta manera Joyce lo eleva a la potencia del lenguaje sin que, sin embargo, nada de ello sea analizable” (Lacan, 2006, p. 164). Lacan agrega: “En el *Finnegans Wake* su escritura es ininterpretable, intraducible, y es por eso que el uso que hace Joyce del lenguaje no tiene ninguna posibilidad de resonar en el inconsciente nuestro ni en el de otros, porque él mismo está desabonado del inconsciente” (Lacan, 2006, 162).

La palabra pasa a ser la palpitación de un goce que se lee fuera del sentido. Lacan no busca interpretar lo que el artista quiso decir; al contrario, lee en su escritura lo que supo hacer

con su goce. En este sentido, al revés de la operación que intenta el saber universitario, Lacan va en contra de ese forzamiento. Y allí donde el discurso universitario encuentra infinitos sentidos posibles en la polisemia entre las lenguas apoyándose para ello en la polifonía de la palabra, en eso mismo Lacan lee el fuera de sentido y la imposibilidad de la traducción.

Joyce rechazó el análisis pero, sin embargo, Lacan vio en él “el mejor ejemplo de lo que se puede esperar de un análisis y de su fin” (Miller, 2012, p. 100). El hecho de que haya sabido arreglárselas con su síntoma obteniendo de él una satisfacción, llegando además a inmortalizar su nombre, interroga al psicoanálisis respecto de su práctica y del uso del lenguaje en el tratamiento del síntoma.

Lacan finaliza la escritura de su Conferencia señalando, casi al pasar, que el goce propio del síntoma se caracteriza por su opacidad porque excluye el sentido (Lacan, 1997). Joyce hizo con ese goce oscuro su escabel, de allí el nombre propio con el que Lacan lo nombra: “Joyce el síntoma”.

A modo de enseñanza, Joyce logra inscribirse en el Otro con un nombre propio a partir de la práctica de su lenguaje. Dice Miller al respecto: “Creó una literatura cuyo goce es tan opaco como el del síntoma, y que no por ello deja de ser un objeto de arte, elevado sobre el escabel a la dignidad de la cosa” (2014, p.29).

Del tratamiento del goce opaco al sentido se desprende una práctica post-joyceana del psicoanálisis

Ser post-joyceano es saber eso. Sólo se despierta por ese goce, esto es,
un goce desvalorizado por el hecho de que el análisis, recurriendo al sentido para

resolverlo, no tiene ninguna posibilidad de lograrlo si no es dejándose enredar... por el padre, como indiqué. Lo extraordinario es que Joyce lo consiguiera, no sin Freud..., sino sin recurso a la experiencia del análisis... (Lacan, 2006, p. 596).

Lacan no ha privilegiado la cuestión del diagnóstico de psicosis a propósito de Joyce, aunque se puede decir que lo da a entender, porque su esfuerzo “consiste en pensar, no la psicosis a partir del psicoanálisis, sino el psicoanálisis a partir de la psicosis” (Miller, 2013, p. 116).

Esta perspectiva atraviesa toda su elaboración sobre la relación entre el sentido y el goce del síntoma hasta el momento actual. El interrogante que se desprende es, entonces, ¿cómo articular una práctica post-joyceana del psicoanálisis y qué es lo que la misma implica?

Miller retoma la necesidad del cuarto elemento para que el nudo de tres se mantenga unido, el cuarto es el *sinthome*: “siempre hace falta el *sinthome*, es decir, es una invención para que se mantenga unido. Esa invención es una obra” (Miller, 2013, p. 51).

En primer lugar, se colocan *sinthome*, invención y obra en un mismo plano, sin distinción. Allí se lee una equivalencia. Miller prosigue: “Esa obra arraigada en el *sinthome* es lo que Lacan llama el escabel; para bromear lo escribió S.K.beau [S.K.bello]. El ser hablante necesita un escabel. Dado que el lenguaje introduce o reproduce un agujero, él necesita un suplemento para hacerse valer” (Miller, 2013, p. 51).

Se agrega aquí el escabel. Invención, *sinthome* y escabel responden a la misma lógica: la de la necesidad de producir una suplencia del agujero fundamental, la marca producida por el

encuentro traumático con *lalangue*, instancia inaugural de la constitución del cuerpo del *parlêtre*. Si Joyce es ejemplar para el psicoanálisis es porque inventó su escabel con su escritura, llevando al límite la relación con el fuera de sentido de su goce.

Es en El Seminario 23 donde se lee la formulación sobre “dimisión del padre” de Joyce respecto de su función, una forclusión de hecho. El *sinthome* es presentado en términos de una función de “compensación” de dicha dimisión. La dimisión es la causa de que para Joyce el lenguaje no se ordenara bajo el régimen paterno, es decir, bajo la articulación del sentido que el padre transmite con la puesta en juego de la versión de su deseo y de su goce.

La lengua entonces “*se puso a murmurar con ecos*” y este fue su síntoma, tal es la hipótesis lacaniana desarrollada en El Seminario 23 y retomada por Miller en el curso *Piezas sueltas*.

En Joyce, la escritura es el modo singular de tramitar el goce del síntoma en relación con la lengua. Joyce escribió de manera tal que la lengua inglesa no existe más, la quiebra produciendo su disolución porque su escritura descompone la palabra (Lacan, 2006).

Lacan se pregunta allí si este tratamiento de la lengua implica una disolución del sentido que lo libera del parásito palabrero o bien, por el contrario, es un dejarse invadir por la polifonía de la palabra. Más adelante, en su seminario, se esclarecerá este punto al articular la función del enigma en la escritura del artista, y la precipitación de un modo de escritura que proviene de otro lado que del significante.

Para determinar la especificidad del síntoma en Joyce, Lacan recupera la antigua escritura del término *sinthome* que le sirve, en adelante, para distinguirlo del concepto usual de síntoma en psicoanálisis a partir de Freud.

Dicha diferencia es introducida en la primera sesión de El Seminario 23 en la que además se encuentra la elaboración de la distinción entre el síntoma y el *sinthome*. Si bien, tanto uno como otro constituyen modalidades de funcionamiento subjetivo, en cada caso – conviene mantener su diferencia y no su sinonimia – hay implicaciones muy diferentes respecto del tratamiento del goce que el *parlêtre* llega a producir.

En el comentario que Lacan hace de Joyce, el síntoma resulta una consecuencia de la carencia del padre: “Joyce tiene un síntoma que parte de que su padre era carente, radicalmente carente -solo habla de eso, mientras que es por su arte de Joyce por lo que se define el *sinthome*: Pero es claro que el arte de Joyce es algo tan particular que el término de *sinthome* es justo el que le conviene” (Lacan, 2006, p. 92).

En el *sinthome* joyceano se anudan el síntoma y su tratamiento. La singularidad de Joyce consiste en que él supo convertir ese *sinthome* en obra de arte. Ese goce opaco que está implicado en el síntoma de cada *parlêtre* presenta un relieve que es preciso conservar, opacidad por excelencia que permanece irreductible al sentido. Respecto de ese goce ineliminable, se trata de “hacerlo pasar al estado de obra” (Miller, 2013, p. 52).

Lacan, en su última enseñanza, en particular en *Televisión*, añade que tal inscripción no se produce ni en el cuerpo ni sobre el cuerpo sino fuera de cuerpo. Este es el tiempo de la “escritura del síntoma” como goce puro. El goce se prueba, se experimenta, eso se siente. No hay saber. El lenguaje vendrá después, como elucubración de saber sobre *lalangue*, utilizando los términos de Lacan a partir de El Seminario 23.

Es el tiempo de los efectos de saber a partir de la lectura de los efectos de *lalangue* sobre el cuerpo y lo que de esa marca consiste en el síntoma. El lenguaje en este momento consiste en una elucubración de saber sobre *lalangue*, incluso el inconsciente mismo deviene una elucubración de saber, interpretación por la que cada uno es hablado. Debido a la brecha irreductible entre las marcas de goce y la palabra, la relación al saber inconsciente sólo es posible por la vía de la equivocación, único modo de hacer pasar el goce al decir.

La operación analítica deja siempre un resto articulado a lo que excede al decir como imposible. El saber producido por el análisis deviene una ficción, develando su insensatez. Es el momento en el que un *savoir y faire* – saber hacer con el goce – puede advenir como creación, como invención singular y entonces producirse la escritura del *sinthome* con h en su diferencia con el síntoma neurótico.

Es necesario aclarar que se trata de un “saber hacer” que está separado del conocimiento. Se trata de una modalidad del saber que no es formulable en términos de sentido y, por eso, un saber que está más del lado de la praxis que de cualquier forma de conocimiento posible.

La relación al saber se presenta modificada en dos planos:

- El saber producido sobre el fantasma, reducido a su mínima expresión, que entra en los desfiladeros del discurso
- El *savoir y faire* en relación con el goce opaco, intraducible por el sentido, Uno irreductible

Esta problemática se resuelve en El Seminario 20 al establecer que el significante es causa de goce. A partir de allí, la sublimación pasa a ser un goce de pleno ejercicio, lo cual hace

que podamos sostener que, del mismo modo que con el *sinthome* que viene a suplir la no relación sexual. Esto quiere decir que a falta de relación sexual, es posible la sublimación.

Miller resalta que esta sublimación de pleno ejercicio se emparenta con el narcisismo, pero un narcisismo freudiano transformado. Ya no se trata de la fascinación ante la propia imagen reflejada en la mirada o en el reconocimiento del Otro sino articulada al hecho de que el *parlêtre* tiene un cuerpo del cual goza. Dice Lacan: “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” (Lacan, 2006, p. 64). Cree que él es ese cuerpo, que es el cuerpo al cual se identifica porque, como dice Lacan, al fin de cuentas ese cuerpo suyo es su única consistencia, y con esa imagen arma un mundo, esto es toda su realidad.

Pero hay que precisar un poco más de qué cuerpo se trata porque es un cuerpo, en verdad, que está más del lado del agujero que de la imagen, afectado por el encuentro traumático con *lalangue*.

Para situar lo fundamental del desplazamiento de la verdad al goce:

Todo lo que el análisis puede hacer es conformarse a la pulsación del cuerpo hablante para insinuarse en el síntoma. Cuando se analiza el inconsciente, el sentido de la interpretación es la verdad. Cuando se analiza el *parlêtre*, el cuerpo hablante, el sentido de la interpretación es el goce. Este desplazamiento de la verdad al goce da la medida de aquello en lo que se convierte la práctica analítica en la era del *parlêtre* (Miller, 2014, p. 32).

Mientras la lógica del Nombre del Padre se sostiene en la operación de la castración que supone al Padre como agente para operar sobre el goce, en la última enseñanza de Lacan la misma es transformada en el goce del escabel, goce que resta del lado del sentido.

El *parlêtre* está dividido respecto de su goce, el goce que lo concierne no es Uno como le gustaría creer, fascinado por lo imaginario. “El cuerpo hablante, con sus dos goces, goce de la palabra y goce del cuerpo, uno que conduce al escabel, otro que sostiene el *sinthome*” (Miller, 2014, p. 30).

De esto se desprende un modo renovado de entender la indicación de Lacan que se puede prescindir del Padre a condición de servirse para ir más allá de él.

6.2. Otra perspectiva del final

La otra opción es “saber hacer con el síntoma”. Esto no tiene una perspectiva equivalente, no es la perspectiva de la identificación, es la perspectiva de la instrumentalización, de que el síntoma sirve. Hay algo del sujeto, extranjero al significante, que no está ya en función de que lo se va a encontrar en otra lengua, que es la sensación que se tiene con el extranjero sino que ya no se lo va a encontrar y, efectivamente, este punto se toca donde aparece lo que él llama objeto, la ubicación del objeto.

La ubicación por el objeto es una forma de “soy eso”, que no es la misma que la identificación al síntoma. Es decir que, por la vía del objeto, está más claramente eso que es lo

que no se va a tener, el objeto en su calidad de perdido, el goce en su calidad de barrado. Por la vía del síntoma, lo que se tiene es algo en positivo, y no en negativo.

Se trata de que el sujeto tenga algo que efectivamente es su forma peculiar, singular de satisfacción. Que no es una satisfacción fantasmática, que no es una satisfacción que depende de la manera en que uno se representa al deseo del Otro, que es una satisfacción que no representa nada a nivel del fantasma.

Lacan opina que el anudamiento borromeo de cuatro es imposible de eliminar en la neurosis, que más allá del Nombre del Padre habrá siempre el síntoma que anuda eso y que se trata de poder nombrarlo en el transcurso del análisis. Los S1 que el análisis debe hacer caer son los S1 producto de la alienación al Otro. Es decir, son todas las significaciones a las cuales un sujeto está identificado, provenientes del Otro.

Es el Otro el que marca “tú eres eso” y en el análisis uno encuentra “yo era eso para mí madre”, “yo era eso para mi padre”, es ese “tú eres eso”, son esos S1 que provienen del lugar del que el Otro le designa al sujeto y en donde ha quedado capturado en esa significación. El análisis requiere que todos esos “yo soy eso” caigan, además de los “yo soy eso” que provienen de lo imaginario, es decir, “yo soy eso” del Ideal, tales como: “yo soy el que nunca me voy a meter en líos”, “yo soy el que siempre es honesto”, “yo soy el que nunca dice una mentira”, es decir, todas las significaciones simbólicas del “yo soy eso” que provienen del lugar que el Otro le da al sujeto.

¿En qué se diferencia ese S1 del final que no puede ser uno de esos? Lacan recurre a la invención de un significante nuevo, porque al disponer el sujeto de todos esos significantes que

le provienen de su inclusión en el discurso del Otro, a la hora del final del tratamiento esos significantes deben caer.

El necesito pensar en un significante nuevo, que no provenga de la batería, por eso Lacan pensó en lo más propio y singular que puede tener un sujeto y esto puede ser el nombre propio de goce. Por ejemplo, el Hombre de las Ratas es más un nombre propio que Paul Lorenz, el nombre real del paciente.

Lacan, al pensar en un significante nuevo, empieza a hablar de la invención. Como Joyce inventa una lengua, eso es algo que se puede inventar en un análisis y que no proviene de los significantes que han marcado al sujeto proveniente del discurso del Otro.

El recurso a Joyce ilustra la diferencia del síntoma como nombre del sujeto al final de las identificaciones que tienen que caer, que son S1 también en el transcurso de un análisis. El nombre propio es una respuesta al saber hacer con eso. Es decir que se trata de cómo el sujeto inserta en el lazo social “eso” que es el modo de gozar, pero no a partir de un fenómeno de representación ni de identificación.

La tendencia del sujeto es a gozar solo y el goce es autista por excelencia. El esfuerzo de Lacan fue pensar de qué manera el lazo social tiene que reinventarse, dado que el Otro no existe y hay que reinventarlo todos los días. El psicoanalista es el primero que inventa al Otro todos los días cuando se sienta y acepta el lugar del Otro, sobre la idea de no conceder, no consentir al goce autista.

La propuesta de Lacan es ir en contra de la tendencia autista del goce. Para eso hace falta la insistencia de un deseo contrario a la tendencia pulsional de la satisfacción autoerótica.

6.3. El saber Hacer con el Síntoma

Cuando Lacan comienza a trabajar la concepción de saber hacer con el síntoma confrontando con la ciencia, toma a la ciencia al modo de Lord Kelvin, el físico que se ha ocupado de las leyes de la termodinámica. Lord Kevin tiene la concepción de que los científicos realizan un modelo que les permite prever cuáles serían los resultados del funcionamiento de lo real.

La metáfora que se usa para lo que se llama acceso a lo real es el modelo. Si este lo permite prever, permite, podríamos decir, calcular. Es decir que, en la perspectiva científica de Lord Kevin, hay un modelo que permite acceder a lo real. Los modelos que se construyen a partir de ciertas fórmulas permiten prever, por ejemplo, el resultado de un experimento. El experimento me permite crear predicciones sobre lo real. Cómo se va a comportar, qué pasa con la materia y el cero absoluto, qué pasa con las leyes de la termodinámica.

Lacan dirá que se recurre a lo imaginario para hacerse una idea de lo real. ¿Por qué? Porque para tratar de hacerse una idea de lo real según la concepción de Lord Kelvin por medio del modelo se podría presagiar, calcular, anticipar los resultados del funcionamiento de lo real. Es decir, es la ilusión de que lo real podría dominarse.

Aquí Lacan juega con la palabra, con el equívoco *c'faire*. El juego involucra el significado francés de “c'faire”, hacerse, y su posibilidad acústica, *sphere*, es decir, lo imaginario: *hacerse la esfera*. Así, inventa un neologismo, *esferarse*.

Lacan contrapone el hacerse esfera, *esferarse*, en relación a lo real, de lo que va a llamarse, y ya aparece acá este término, *saber hacer con*, o como lo va a decir después “saber hacer ahí con”, es decir, con el síntoma.

No puede ser que un sujeto se analice y salga con un modelo de lo real para prever o calcular. El psicoanálisis no puede funcionar haciéndose un modelo de lo real. Esa es una cuestión clave. Lo que podemos encontrar es que, efectivamente, en psicoanálisis se ha querido hacer del final un modelo. Ese es el tema que a Lacan lo condujo a debatir con Balint.

Salvando a Freud y Lacan, siempre se ha tendido a pensar el final de análisis con la idea de un modelo que el sujeto logra finalmente dominar, así como en este caso tenemos esa porción de real que la física recorta, es decir, de ese recorte de real que se podría dominar experimentalmente. El psicoanálisis se opone a eso.

Sin embargo, en la historia del psicoanálisis encontramos post-freudianos que han caído en esa idea. El problema que plantea esta concepción está en la tendencia a hacer del final del análisis una especie de modelo con el cual uno se identifica.

En este sentido es que Lacan va tomando distancia de hacer del psicoanálisis una ciencia. Lacan va a poner en tensión esto para advertirnos que nosotros no podemos manejarnos con esa lógica; que se tiene que tratar de otra cosa. Así, pone en juego que saber hacer con el síntoma va a estar ligado a la identificación al síntoma. Esto lo acerca más a un problema ético que científico.

Saber hacer con el síntoma es un concepto clave de la última enseñanza de Lacan, de los años 70. Es un desarrollo que viene de El Seminario 23, con Joyce, en donde eso se liga con el

artífice, con el artista. La perspectiva que toma Lacan para abordar lo real está más cercana a lo artístico, pero no en el sentido del arte como profesión.

Lacan considera que uno es responsable de su saber hacer, de su arte: cómo se junta, cómo se articula responsabilidad en ese saber hacer. Lo interesante es que acá no hay modelo. No se puede modelizar cómo hacer con el síntoma. Es como un efecto de creación, de invención singular. El “ahí” y el “con” marcan como coordenadas espacio temporales puntuales, cambiantes. Que uno encuentre la manera de saber hacer ahí con tal cosa no quiere decir que vaya a saber hacerlo después en otro lado, de otra manera. Hay algo de una contingencia. No es como si uno tuviera un modelo y supiera que eso funciona siempre, acá se trata de algo que es del orden de la improvisación.

Lacan, con su teoría de los nudos, piensa el síntoma sin la idea del conflicto, la clínica borromea se trata de una clínica del anudamiento y no de la oposición, una clínica de los arreglos que permite la satisfacción y que conducen al goce. Acá hay dificultad, pero no hay conflicto, la estructura de los nudos no permite hacer surgir el conflicto. Ya no se trata de un franqueamiento sino de un arreglo con esa satisfacción.

Es necesario que eso se arregle de otro modo para que la cantidad de displacer que le otorga su síntoma, que es lo que lo presiona al sujeto, disminuya y esté más confortable con él. “El psicoanálisis [...] es un sesgo para sentirse mejor” (inédito), dice Lacan. Se trata entonces de pensar el real no como un imposible sino como contingente que irrumpe donde no se lo espera.

En la última enseñanza de Lacan no es Freud ya por quien se guía, en este momento se soltará de la mano de Freud para agarrar la de Joyce. Joyce viene a sustituir a Freud. Ser post-

joyceano es saber eso: que para entrar al infierno del inconsciente hay que agarrarse de otro Virgilio.

6.4. La posición del “nadie”

Un psicoanálisis es una experiencia que consiste, entre otras cosas, en construir una ficción. Pero el psicoanálisis no es el triunfo de la ficción: la ficción es allí más bien una puesta a prueba en relación con su impotencia para resolver la opacidad de lo real.

Pasar por un análisis lleva en sí a que el sujeto pueda reconocer el lugar que él ha tomado en esa partida jugada lógicamente. “Alcanzar a ver, esa parte tomada donde él ha comprometido su ser, es la vía por la cual el sujeto obtendrá como retorno, una aprehensión sobre las verdades proporcionadas por él en el análisis” (Marchesini, 2010, p. 7).

El lugar en este tomar parte es en principio nombrado por Lacan como el lugar del deseo, pero ese será luego el lugar del goce cuando reorganice su teoría del síntoma. El atravesamiento del fantasma leído como la separación entre el efecto de sentido y el producto de goce aísla un resto. Mientras, la opacidad del síntoma, menos legible, alude al goce que excluye el sentido y por eso es opaco. Al esfuerzo de nombrar eso que es opaco, Miller lo denomina *restos sintomáticos*. Ese resto opaco de goce va al lugar de la no relación sexual:

Hay una selección de lo que aparece como un significante clave, y luego otro, que no son forzosamente compatibles. Por lo tanto, en ellos tuvieron lugar transformaciones compatibles, no son elementos independientes uno de los otros, y la llegada de un elemento nuevo modifica el valor de los elementos acumulados (Miller, 2009, p. 8).

Esta es una articulación que se hace por retroacción definitiva. La posición del *nadie* es aquella en la que ya todos los nombres han sido considerados en la experiencia misma de un análisis. Cuando una primera experiencia de goce permite establecer una cierta cadena significativa, luego una segunda experiencia facilita otra y así es como transcurre la experiencia analítica. Se articula cada vez una pareja ordenada ($S1, a$) que construye, a lo largo de la experiencia, una serie de cadenas válidas. La articulación se produce a partir de un significante que posibilita leer la experiencia de goce desde una identificación clave.

A partir de estos aislamientos, hay algo que se añade y que se diagonaliza. A estos nombres extraídos de la experiencia misma algo finalmente se añade para, más tarde, producir un significante que no se encontraba en la lista y que se añade de manera tal que exceda las descripciones finitas que estaban presentes.

Es a partir de esto que se puede decir sobre quien ha pasado por esta experiencia “que se encuentra en el lugar del *sinthome*”. Laurent aporta: “El *sinthome* es el que ha reconocido el carácter contingente e inmanente de la producción del $S1$ que le permitirá después leer las experiencias de goce múltiples que él va a encontrar en su vida” (Laurent, 2009, p.31). La perspectiva del *sinthome* renueva la perspectiva del final del análisis y del pase.

Leonardo Gorostiza (Laurent, 2010) demuestra en sus testimonios de pase el recorrido de todo un análisis con el surgimiento de un significante nuevo que no estaba antes. La afirmación de una satisfacción en su caso indicada con el rasgo del “sin medida”. El $S1$ “sin medida” advino como significante amo del goce. Aislado en el final había aparecido ya mucho tiempo antes en el transcurso de su análisis. Se trataba de una nominación materna, “No tenés medida” o bien “sos un sin medida”, modo en que su madre denominaba sus excesos.

La afirmación de sí mismo como existente, la afirmación propia de cada uno como un cuerpo vivo que goza es precisamente la afirmación de una satisfacción real. Es una satisfacción que reduce las pretensiones de la verdad al mostrar cómo lo verdadero fracasa al intentar atrapar lo real.

En el caso de Gorostiza es la afirmación de una satisfacción indicada con el rasgo de “sin medida” de lo real. El “sin medida” advino como significante amo del goce aislado en el final. Este punto de perspectiva le permitió echar luz sobre una fantasía transferencial que repetidamente se había impuesto. La fantasía de que su analista habría de ponerle fin a su “voracidad”. Sostenido a partir del propio goce “sin medida” localizado en transferencia, la fantasía hecha de semblantes resume la novela edípica.

El significante sobre el cual se apoyó la elección del analista incluso fue acorde con la novela familiar. La condición de goce localizada en el analista y sobre la cual giró el análisis fue una “voracidad sin medida”. Este “sin medida” es el significante amo del goce, el S1. Este S1, aislado a partir de un sueño, repercutió sobre otro significante amo, un S1 también, pero un S1 articulado en el síntoma. Articulado a lo largo del análisis como S2, posibilitó la lectura del inconsciente, ese fue el significante “calzador”.

En el análisis se reveló que no se trataba solo de “tener el calzador” y presentarse ante el Otro, sino también el haber sido el calzador mismo. Toda su historia, testimonia Gorostiza, pareció ajustarse a esta nominación, en este caso eminentemente paterna.

Un abuelo materno francés había sido dueño de una zapatería. Su hijo varón, hermano de su madre, prosiguió el negocio familiar y tuvo, a su vez, una zapatería. Los numerosos

calzadores que había en ese local imprimieron con una particularidad los recuerdos de las escenas infantiles transcurridas allí.

Esta nominación le enseñó el lugar de falo materno. Desde el nacimiento descubre que “había calzado justo” para mitigar la falta y el dolor por la temprana separación de sus padres. Este síntoma consistió en no cesar de “calzar”. Este fue uno de los fundamentos neuróticos del deseo del psicoanalista.

Desde otro ángulo este mismo síntoma reveló su utilidad para la comunidad analítica. El hacer uso del “calzador” se tradujo en un cierto saber hacer con las diferencias grupales que contribuyeron a la construcción y funcionamiento de la estructura del ICBA (Instituto Clínico de Buenos Aires) del cual fue responsable de su dirección a lo largo de una serie de años.

Gorostiza se pregunta por qué una vez aislado el S1 no concluyó ahí su análisis. ¿Qué fue lo que lo llevó a proseguir aún más? Descubrió que el problema era que estaba aún ligado al falo, a la vara del *chaussoir*, a la horma de la castración. Ese descubrimiento lo condujo a una vuelta más de su recorrido analítico.

A partir de un sueño donde se midieron la verdad y lo real, pudo constatar cómo lo real no puede sino mentir a su *partenaire*. Desde ese momento ya no se trató más del “calzador” a secas sino de otro nombre, un nombre que tiene algo de un oxímoron, “el calzador sin medida”, un objeto listo para usar y luego para ser dejado de lado una vez cumplida su función.

Como un psicoanalista, un objeto versátil y paradójico que, por un lado, hace posible que las cosas calcen y se ajusten entre sí y que, por el otro lado, por su cara sin medida, puede

también hacer presente lo inconmensurable. Es decir, hacerlo presente por la vía de un deseo, habitado por los vestigios de un goce imposible de negativizar.

El deseo del psicoanalista, dice Gorostiza, “no podría contentarse con ser un mero calzador. Así quedaría limitado a introducir una común medida, allí donde no la hay” (Gorostiza, 2009, p. 22) Por el contrario, el deseo del psicoanalista como separador debe haber hecho la experiencia de lo inconmensurable. Porque es solo así, como “descalzador”, que el deseo del psicoanalista puede servir de instrumento para que otro sujeto tenga la chance de hacer su experiencia de lo inconmensurable, la experiencia del calce imposible entre lo verdadero y lo real.

Gorostiza enseña con su testimonio cómo ha sido para él volverse psicoanalista a partir del encuentro con la última palabra de su análisis, la palabra del final, la palabra de la diferencia absoluta alcanzada en soledad.

6.5. La formación del analista

Ser analista forma parte de un proceso, de un porvenir. Hay un tiempo necesario para devenir analista. Recién en el *après-coup*, el sujeto puede dar cuenta de su posición. A medida que la experiencia se desarrolla como tal, se aísla la particularidad de cada uno de la manera más fina posible.

La experiencia analítica transcurre a partir de una primera experiencia de goce que establece una cierta cadena, luego una segunda que facilita otra y, de este modo, se sucede la experiencia. La experiencia se presenta como una lista de experiencias en las que se puede descifrar la manera como una cadena significativa se articula a un goce ($S1, a$). A lo largo de esta

se construyen una serie de cadenas válidas y la articulación se produce a partir de un significante que posibilita leer la experiencia de goce. Se trata de leer el goce que está en juego a partir de una identificación clave.

A partir de estos aislamientos, Gorostiza nos describe de manera muy vívida un significante que no estaba en la lista y se añade de manera tal que excede las descripciones finitas que estaban presentes.

El análisis de todos los nombres posibles de la función fálica que están a su alcance remite a una particularidad. Una faceta de la experiencia muestra, en el caso de Gorostiza, cómo en su análisis la sucesión de los nombres de las fallas del lado del menos phi remiten cada vez más a una particularidad.

Así, al final de la experiencia el aislamiento de la función fálica, lo que no se puede negativizar, ya no son los nombres sucesivos de las fallas del menos phi que surgieron. Laurent dirá al respecto: “con su testimonio, se ve surgir la paradoja que Lacan nos propone: introducirse a una función como la función fálica que, vale no a partir de un universal, sino a partir de la particularidad de los encuentros de goce” (Laurent 2010, p. 23).

En su presentación del calzador, hay una transformación anti-universal de la función fálica. Esta transformación implica que no se puede olvidar que si se aísla un S1 nuevo hay una ruptura entre los S1-S2, hay una ruptura fundamental entre las creencias que fundan el lazo social común.

El calzador tiene el alcance de presentarse como un instrumento definido en su radical singularidad. El estatuto del sujeto en su relación con el goce y el “sin medida” se verifica en el

sueño donde no solo el sujeto ocupa todos los lugares posibles, de los agentes y los personajes sino que a su vez allí no hay distancia entre el cuerpo y el goce.

El objeto *a* permite ir más allá del falo. El objeto *a* introduce ese punto de suspicacia al ser él mismo semblante de goce imaginarizado en un cierto nivel. En el sueño de Gorostiza en el que pelea el “soy la verdad” y el “soy lo real” el calzador nos da a entender que “no hay más nadie que tenga un nombre” (Laurent, 2010, p. 27).

Es imposible ubicar cuál es el calzador. No hay más nombres concedidos por la historia. Todos los nombres han sido considerados en la experiencia misma del psicoanálisis. La función fálica y el objeto *a* no se pueden equiparar. El falo es el único semblante que de lo real se rehúsa a lo simbólico. En este caso se encuentra el surgimiento del significante que se añade a la serie.

El significante nuevo surge en el lugar de un hueco, emerge y marca para dar forma al hueco. Significante producido por la experiencia misma y que, a su vez, denota la ausencia de una experiencia que podría considerarse una ausencia de una denotación radical. Con el calzador sin medida se llega al hueco, a marcar el hueco mismo y aquello que lo ocupa al mismo tiempo. Según Laurent: “...no hay manera de aliviarse del hueco, hay que tratar de obtener al mismo tiempo el significante nuevo que recorre estas particularidades de la experiencia alojadas en esa forma particular de hueco” (Laurent, 2010, p. 30).

El final de la experiencia toca la sustancia gozante, esta se aísla, pero el hueco no se llena, nada lo viene a colmar. Lo que viene al hueco es un semblante nuevo, en este caso, una frase fantasmática solidaria de una posición subjetiva que devino síntoma por el pasaje de la experiencia.

Es a partir del aislamiento de ir más allá de la desmesura o de la incompatibilidad entre la verdad y lo real que se puede decir sobre quien ha pasado por la experiencia que él se encuentra en el lugar del *sinthome*. El lugar a quien uno se puede dirigir sabiendo que podrá acoger las experiencias de uno.

El *sinthome* es el que ha reconocido el carácter contingente e inmanente de la producción del S1 que le permitirá después leer las experiencias de goce múltiples que él va a encontrar en su vida, descifrando los nudos borromeos que cada cual tiene detrás de sí mismo y los que vienen después a tratar de interrogarlo.

Esta nueva figura del analista es fiel al acontecimiento de lo que fue la producción del nuevo semblante en la experiencia, a medida que se revela lo irreductible del síntoma, manteniéndose fiel a apuntar hacia lo real.

6.6. Conclusión

El psicoanálisis para Lacan tal como lo plantea en las clases de “El saber del psicoanalista” dice:

Es la localización de lo que se comprende de oscurecido, de lo que se oscurece en comprensión, por el hecho de que un significante marcó un punto del cuerpo. El psicoanálisis es lo que reproduce (...) una producción de una neurosis (...). Esta neurosis se atribuye, no sin razón, a la acción de los padres (...). Es en la medida en que esta neurosis converge hacia un significante que emerge de ahí, que la neurosis va a ordenarse según el discurso, cuyos efectos han producido al sujeto. Todo padre traumático está en definitiva, en la misma posición que el psicoanalista. La diferencia está en que el psicoanalista, por su posición,

reproduce la neurosis, en cuanto al padre traumático la produce inocentemente
(Lacan, inédito).

En pocas líneas en esta referencia se observa de qué manera la travesía de la experiencia psicoanalítica está íntimamente articulada a la relación con el inconsciente que se recorre en un análisis en sus diversas maneras para que en su final se produzca un psicoanalista.

No hay psicoanálisis sin psicoanalista, lo decía ya Freud en sus escritos técnicos. La presencia del psicoanalista es crucial, no es una presencia cualquiera, es una presencia sostenida en el deseo del analista. Esta función, que no es el deseo de un analista, debe procurar, a través de su acto, hacer existir el inconsciente.

Creer en el inconsciente para reclutarse es una apuesta ética permanente en la práctica analítica, la cual no se sostiene de ningún estándar pero sí de principios. Por eso hablamos de ética.

La responsabilidad del psicoanalista es hacerse cargo del síntoma en su inicio, de las ficciones del fantasma y de su atravesamiento para volver, en el retorno de las vueltas dichas, al síntoma donde se encuentra lo real del goce, que no es ajeno al inconsciente, salvo que no es el mismo inconsciente sino que es un inconsciente motivado por la metamorfosis transferencial.

No se trata de una transferencia simbólica, SsS, sino de una transferencia sin Otro, que ha logrado desidentificaciones y rupturas del sentido, autorizada de uno mismo y frente a sus pares.

Conclusión

7. Recorrido

Esta investigación recoge el producto de una búsqueda en las enseñanzas de Lacan de los momentos que se corresponden con las formulaciones acerca de que piensa Lacan sobre el final del análisis.

El objetivo estuvo dirigido a señalar los cambios que se fueron produciendo a lo largo de sus teorizaciones, desde la época de la preeminencia de lo imaginario hasta la orientación hacia lo real de su última enseñanza.

El recorrido seguido durante el trabajo se orientó fundamentalmente a señalar las consecuencias de sus conceptualizaciones tanto en la cura cómo en quien ejerce su dirección, el psicoanalista.

Cada uno de los temas que fuimos desarrollando tuvo su articulación con la obra de Freud, renovando su lectura. Dimos varias vueltas por sus desarrollos. La historia del psicoanálisis en los tiempos de Freud nos ofreció numerosos ejemplos que ilustran los límites con lo que se afrontó en su experiencia a la hora de proponerse una finalidad determinada.

Comenzamos a detenernos en los primeros fines que el análisis propone y que no han quedado indemnes. En los años '20, cuando el análisis de las resistencias desplazó el interés dirigido al inconsciente sobre el Yo, favoreció la orientación hacia la ego-psychology. De entrada esta identificó la neurosis a un Yo débil, orientó la cura reforzándolo hacia un Yo fuerte. La ganancia de unidad, el beneficio de control y de dominio, ordenaron el fin.

El problema del final tiene un lugar importante desde las condiciones de entrada, desde los criterios de curación, y desde la ética del psicoanalista. Guiados por la pregunta que se hiciera Freud: ¿puede pues alcanzarse mediante el análisis un nivel de normalidad psíquica absoluta? Examinamos la teoría y la historia del movimiento psicoanalítico.

Algunos alumnos de Freud, especialmente Rank y Ferenczi pusieron en cuestión el análisis como cura de la palabra, precipitando la conclusión en un encuentro mítico con lo real. La oposición de Freud a esta postura simplificadora tuvo sus razones no solo en el descubrimiento de la pulsión de muerte. En la obra de Freud el tratamiento no es todo, el psicoanalista forma parte del mismo, más precisamente de los problemas del inconsciente.

Se puso de relieve la posición de Freud prácticamente al final de su obra. Esto resultó interesante por la posición del fundador del psicoanálisis desde los parámetros clínicos y teóricos.

Para Freud, un análisis concluye en un obstáculo “natural” ante el cual el analista se encuentra impotente y que se puede entender como un punto de fijación de la transferencia irresoluble. Recomienda a los analistas que retomen sus análisis cada cinco años para minimizar los efectos de una contratransferencia cualquiera; el análisis de los analistas sería virtualmente interminable. Más allá de la vertiente terapéutica del análisis, se planteó la problemática en términos éticos, desde la posición del sujeto como agente de la práctica analítica. O sea, ¿cuál es el final del análisis de alguien que quiere ser analista? Es vertiente propia del psicoanálisis que no presenta ni un modelo ni una teoría única. Freud fundó el discurso analítico y Lacan llevó a cabo un retorno a Freud, allí donde los psicoanalistas se habían descentrado de la experiencia

freudiana. El nombre de los post-freudianos surgió como nombre que designa aquello situado entre la fundación de un discurso y la necesidad de retornar a él.

Atento a los peligros intrínsecos a estos abordajes terapéuticos que apuntaban a la eliminación de los síntomas, y a la adaptación del sujeto, ignorando el valor del síntoma como expresión de la verdad del sujeto y del carácter neurótico de su adaptación, Lacan llevó a cabo un retorno a Freud revisando sistemáticamente su obra y la de los post-freudianos que le antecedieron dándole al psicoanálisis unas bases nuevas, unos cimientos diferentes y otro paradigma: lo simbólico, lo imaginario y lo real.

La historia del psicoanálisis es la historia de los problemas del psicoanálisis, los problemas de su clínica y los problemas de su corpus de ideas. En el horizonte de sus formulaciones encontramos planteados los peligros intrínsecos a los abordajes terapéuticos que apuntan a la eliminación de los síntomas y a la adaptación del sujeto, ignorando el valor del síntoma como expresión de la verdad del sujeto y del carácter neurótico de su adaptación.

Lacan se hizo a sí mismo heredero e hijo de toda esta tradición de problemas, hizo con eso una obra que volvió a plantear sus inconvenientes, lo cual no significa necesariamente haberlos resuelto. Ser heredero de los problemas de Lacan, o tener delante la elección de hacerlo, forma parte de la identidad del analista lacaniano.

El interés de Lacan por el tema del fin del análisis se encuentra presente en toda su obra y culminó con su creación original tanto teórica como práctica del pase. Al principio de su enseñanza, Lacan reafirmó el principio freudiano de que el análisis tiene por finalidad la

realización por parte del sujeto de su historia. A través de este principio se condujo a las principales tesis de los años cincuenta y principios de los sesenta.

Lacan llegó a inventar una teoría y un procedimiento que permite indagar qué ocurre al final de un análisis particular. Dejó un marco para abordar el fin del tratamiento, pero también una tarea, el propio pase, que impide dormir en una idea preconcebida de un fin de la cura supuestamente natural.

A este “más allá de Freud” se añade un “más allá del complejo de Edipo” con el planteo lacaniano de la primacía del complejo de castración como función de sujeción del sujeto del lenguaje.

Lacan pudo concebir como fase final del análisis su procedimiento porque pensaba que el fin se opone por completo a una identificación ideal con el analista. Más que comprometerse en la empresa pedagógica de convencer al sujeto de lo que debería ser, a través de la identificación con el analista o cualquier otro ideal, Lacan se embarca invitando a seguirle en una experiencia creativa en la que la transferencia, tras haber sido el instrumento que le permite al sujeto asumir su deseo, está destinada a disolverse en el abandono al analista y a un proceso radical de desidentificación.

El fin del análisis supone el duelo, no solo del analista que cae como objeto sino también de los ideales del sujeto y los significantes amo que, desde su inconsciente, han regido su existencia.

Nos detuvimos en un debate sostenido. El debate de Lacan con Balint. Este se destacó por su posición crítica respecto al establishment analítico. La concepción del final de la cura de

Balint conlleva sus consecuencias para el analizante. Lacan se refirió a él de un extremo a otro de su enseñanza. Lo consideró un psicoanalista post-freudiano notable por ocuparse del problema del fin del análisis.

A partir de ciertas preguntas en torno a la finalidad de un psicoanálisis, tales como qué cambia, más allá de los síntomas, en un psicoanálisis; cuál es el mecanismo del cambio, si la interpretación o la transferencia. Consideramos crucial esta pregunta especialmente en los análisis de los psicoanalistas. Balint ha sido un crítico de la formación de los psicoanalistas en la Asociación Internacional. Lacan lo evocó cada vez que se refirió a lo que se produce al final. Debatí con él y hace de él un ejemplo particular. Lacan hace de Balint el paradigma de un fin de análisis por identificación con el psicoanalista.

Lacan plantea la crítica de Balint a toda una corriente, en un momento en que intenta imponer a la comprensión de los analistas la idea de que la experiencia analítica está hecha enteramente por el tejido simbólico, de lenguaje y palabra.

En la época en la que critica la prevalencia dada a lo imaginario, a la relación con el semejante, Lacan da un viraje en su teoría, aun sin renunciar del todo a esta idea.

Balint se clasifica a sí mismo en una corriente analítica, se clasifica en una corriente que llama “la opción de la relación de objeto”. Se coloca bajo la línea de la ego-psychology, pero del lado de la relación de objeto. Balint no concibe la idea de Otro, piensa la hiancia con el modelo de la fusión, con el modelo de la relación parasitaria que hay entre el feto y el cuerpo de la madre. Para él, la relación de objeto primario es una relación donde dos hacen uno. Se es dos pero no hay fronteras ni existen diferencias. Para él, la falla fundamental es una cicatriz que ha

quedado en la falla de la satisfacción. Después de un estado tan dichoso, queda una herida que arroja una falla en el ser y que hace acudir al llamado de un psicoanalista. Balint retoma la tesis de Ferenczi, vuelve al anhelo fundamental del hombre: el anhelo de ser amado incondicionalmente. Esta es la intuición fundamental de Balint: hay que satisfacer al sujeto al menos una vez, para que luego soporte la vida. Elaboró una teoría sobre la regresión en el psicoanálisis, una regresión restauradora hasta el amor de objeto primario. Esta zona del amor primario es para él pre-verbal, donde el lenguaje no tiene curso, las palabras están de más y por eso critica la interpretación. El analista será entonces un objeto primario, “el analista discreto”. Es un analista satisfactorio, un analista sustancia primaria, un analista garantía de amor. Lacan focalizó su atención en el fin hipomaniaco o estado de exaltación. Toma estos fenómenos a nivel del Yo.

Allí donde Balint considera que el paciente pudo alcanzarse a sí mismo, Lacan habla de un paciente abierto a las intimaciones de la palabra. Allí donde Balint dice que deja al paciente encontrar su voz, Lacan dice un paciente sometido a la figura obscena y feroz del superyó. Allí donde Balint describe la relación del amor ideal original, Lacan habla de la voracidad recíproca de la pareja madre-hijo y, finalmente, allí donde Balint evoca el duelo por este amor ideal, Lacan dice exactamente lo contrario. La tesis de Lacan es mucho más amplia que su aplicación a Balint. Su tesis global es que los autores que se apegan a la corriente de la relación de objeto, Balint es uno de ellos, no está fuera de la teoría del Yo.

La relación de objeto abre el campo a la incidencia del Yo y entonces a la sugestión del paciente por el analista. Para Lacan, lo que especifica al analista en ese lugar de Otro es que se priva de colocarse en el lugar de amo y de educador.

Balint se coloca del lado de un Otro gratificante. Esta es una sugestión masiva, dado que lo que le falta es el objeto de su demanda. Se elide, en términos de Lacan, la dimensión misma del deseo. El psicoanalista que plantea Balint queda identificado al lugar de aquel que responde a la demanda del Otro, que tiene el poder de gratificar o frustrar. Construye un analista a la medida de la demanda, volviéndose él mismo la medida de lo admisible. En la barra que tacha al Otro, Balint coloca el tapón clásico del amor. Es una versión del fin del análisis que no tiene en cuenta la destitución subjetiva ni lo incurable de la división subjetiva.

El seguimiento del debate nos aportó una vertiente muy importante de la conceptualización de la cura y su fin.

Balint constata el alargamiento de la duración de las curas y se pregunta por qué los pacientes continúan sus curas siendo que ya se liberaron de sus síntomas. Se plantea este problema en los siguientes términos: ¿qué queremos de ellos?, ¿qué esperan de nosotros? Estas interrogaciones se articulan entre la demanda del analizante y el deseo del analista. Descubre desde su clínica que los pacientes no pueden amar ni gozar sin angustiarse, y es por ello que continúan sus tratamientos.

El debate se dedica también a poner en cuestión la responsabilidad del analista. Lacan se opone a la ampliación del Yo. La subjetivación de la muerte es promovida por Lacan, término que marca el fin del Yo, *moi*, en el análisis. Para el sujeto, la realidad de su propia muerte no es imaginable. O sea que aquello a lo que se apunta al final como término es una subjetivación paradójica. Años más adelante, al introducirlo en *La angustia*, nos conduce hacia el objeto del cual Lacan dirá que no es subjetivable, siendo la angustia su única traducción subjetiva.

La estructura que propone para la situación analítica es parecida a la que propone en *La angustia*, donde es como causa que debe concebirse el objeto, y habiendo explicado que allí donde dice “Yo”, *je*, es que se sitúa el objeto en el nivel inconsciente, afirma que la identificación al Yo del analista, consiste en el reforzamiento del Yo, evocado por Balint.

La influencia de Melanie Klein con su concepción de los objetos fantasmáticos que los traduce en su teoría en términos de identificación es retomada por Lacan. Esta perspectiva se presenta al subrayar que estos objetos el sujeto los gana o los pierde, sin duda, los destruye o los preserva, pero estos objetos son según el lugar en el cual funcionen en su fantasma fundamental.

La dimensión del Otro y la introducción del fantasma reformula la cuestión sobre la acción del analista en términos de deseo. La inclinación a pensar la situación analítica en términos de relación inter-humana, reduciéndola al registro imaginario, se verá contrapuesta con la introducción por el lado del analizante, de la falta en ser y, por el lado del analista, su deseo. La ética pondrá en su cúspide la cuestión del deseo del analista.

La falta en ser del sujeto será reconocida como el corazón de la experiencia analítica. Esta tesis nunca se modificó. Lacan se rehúso a concebir la identificación como final de la cura. En 1964 declarará lo siguiente:

- La identificación es un momento de detención del análisis
- Es una falsa finalización confundida con el final
- La identificación al analista es un obstáculo a la transmisión y a la supervivencia del psicoanálisis

En Lacan se encuentran varias formulaciones sobre el final. Metodológicamente no lo abordó como una unidad. Para Lacan, a la entrada tenemos el sujeto dividido y a la salida sigue estando dividido. Hay una mutación que no hace desaparecer la división del sujeto: se trata, sin reducirla. Al final lo que se produce es un sujeto destituido, que puede ser analista y que dada la ocasión Lacan llama “un incurable”.

Al considerar que hay que dar cuenta científicamente de los hechos acumulados por esta experiencia que son para esa época considerables, Lacan piensa que el psicoanálisis debe ser completado. Esto es lo que él mismo ha titulado con una bella expresión: la continuación invertida del proyecto freudiano. El movimiento de la enseñanza de Freud lo condujo hasta lo que define en su elaboración de la pulsión de muerte: la culpa fundamental es la de la pulsión de muerte que habita lo humano.

Lacan parte de la pulsión de muerte. Es una continuación a la inversa, no se trata de descubrir que hay una pulsión de muerte, sino de preguntarse cómo, existiendo esta, puede establecerse el principio del placer. Él se pregunta cómo no estamos más enfermos, más deteriorados por el goce mortífero. La pregunta esta invertida en relación al movimiento de elaboración de Freud. Diciendo esto, Lacan no se ubicó como uno más en la historia del psicoanálisis. Él se colocó en una posición de distancia, en la posición de tener que situar lo que se había producido, sistematizado, desde Freud. El recorrido que hizo consistió en tomar los problemas por su fundamento, fundamentos que le permitieron repensar el conjunto del campo y a los que fue a buscar en las implicaciones del dispositivo analítico.

Lacan privilegió el dispositivo porque hay un éxito del psicoanálisis, hay logros terapéuticos, y eso asegura de entrada que hay un real en juego en el dispositivo. Lacan puede

decir que lo importante no es el descubrimiento del inconsciente por Freud, que lo importante es la invención del dispositivo que alcanza a lo real. El recorrido de Lacan se orienta por la estructura. Hablar es el instrumento que va a conducir a situar en un primer tiempo la operación analítica, pero especialmente su fin, en relación a la estructura de la palabra. Este recorrido que consiste en proceder despejando las implicaciones del instrumento que se utiliza en la cura es el recorrido de Lacan. Se aborda por la lógica una experiencia en la que se trata el sufrimiento, en la que se podría decir que se opera sobre la pasta del sufrimiento. Aquel que demanda un psicoanálisis es alguien que sufre, dice Lacan. Está a lo largo de todo el psicoanálisis bajo formas más o menos acentuadas en lo que llamó la pasión de transferencia, en el doble sentido de estar apasionado y de padecer, de sufrir, de soportar. El soportar está también del lado del analista, a quien no se lo reputa por sufrir en la experiencia, pero quien soporta la transferencia. Lacan tomó en cuenta el sufrimiento interrogándolo sobre su sentido y su urgencia subjetiva. Su tesis permanente es que el sufrimiento se trata por la palabra, por la palabra que representa a un sujeto. La posición epistémica y ética de Lacan consiste en encontrar su apoyo en las implicaciones de la estructura. A medida que fue elaborando la estructura, propuso fórmulas diferentes de lo que es el fin de análisis. Freud tampoco recurrió a los ideales para definir algo de la operación analítica. Freud no empleó el término estructura, él se sujetó a los hechos de experiencia, al registro de lo que es imposible de evitar en la experiencia.

La organización de la investigación consistió en ubicar los fundamentos que instauraron las diferentes formulaciones sobre el final en cada período. Sobre este esquema se abordó la temática elegida distribuida en:

7.1. Período pre-estructuralista

Declive imaginario del mundo

En el momento de auge de lo imaginario, la noción de Yo y el cuerpo propio nos permitieron trazar la identificación constitutiva del sujeto y el cambio psíquico concomitante como categorías importantes para pensar la alienación al Otro. Al ubicar al Yo creyendo ser quien no es, desarrollamos la primera formulación en torno a esa parte del sujeto que se resiste a enfrentar su verdad, que se escuda detrás de su completitud, para no enfrentar lo que es intrínseco a sí mismo: el despedazamiento, su propia insuficiencia, la castración.

Como hay una matriz simbólica que sostiene esta experiencia, el yo puede constituirse con estas características de desconocimiento de lo real como efecto de estructura.

Los tres registros son un instrumento conceptual que le permiten a Lacan una lectura del texto de Freud y una reformulación de la clínica psicoanalítica. Esto se tomó como una guía primordial. Lacan fue modificando la conceptualización de los tres registros a lo largo de su enseñanza, imprimiéndole diferente énfasis a cada uno de ellos.

7.2. Período estructuralista

La subjetivación de la muerte

La disolución de lo imaginario, el desinvertimiento libidinal, es correlativo a la asunción de la muerte. Noción desplegada para la dirección de la cura, se intenta producir un desarrollo dialéctico en el registro de la palabra, el lenguaje es la estructura y la palabra es el instrumento a través del cual se manifiesta el inconsciente. Lacan considera que la palabra plena es portadora de la verdad del sujeto; planteada a la manera hegeliana, como *alétheia*, puede ser develada. El deseo, en su matriz de reconocimiento, queda situado a nivel de lo imaginario.

La influencia de Heidegger y la relación que establece entre el final de análisis y la subjetivación de la muerte, nos enseñó la salida de la relación dual imaginaria bien apreciada por la psicología del Yo de esa época. El advenimiento del ser y su correlativo abandono de la pasión neurótica de la falta en ser son las variables. Lacan utiliza algunos elementos de la filosofía: un tercer término, la muerte, permite el análisis en el registro de lo simbólico. Su posición teórica respecto de la muerte indica que encontramos aquí un sujeto, un saber absoluto y una satisfacción particular que entra en el universal. El Otro, el lugar del inconsciente y también del Otro de la transferencia es el lugar donde el sujeto subjetiva la muerte, accede a su saber y toma una posición frente a su ser.

Estos tres términos, que pueden pensarse como sujeto, saber y goce, siempre intervienen en las reflexiones de Lacan relativas al final de análisis.

La desidentificación del falo

La primera clínica de Lacan es una clínica del deseo. Para esa clínica la relación entre el deseo de la madre y el Nombre del Padre junto con la metáfora paterna como lazo entre lo imaginario y lo simbólico, son el punto de capitón que le permite a un sujeto un cierto cierre que lo transforma en neurótico.

La salida de un análisis permite que el sujeto acepte su división subjetiva y, por ende, no ser el falo que se desidentifique de él. Esta formulación que toma la vía de la identificación para salir del pantano de la misma es solidaria de la falta en ser.

El fin es algo que se obtiene en la medida de lo que se construya en ese recorrido propio de cada uno y eso solo ocurre en el marco de la transferencia. En los términos del Lacan de los

años 50, un buen final de análisis es aquel que se obtiene cuando se arriba a una nueva posición con respecto al deseo y al significante fálico con respecto a la castración y a su roca que ha dejado esa herida en el sujeto, fuera ya de la angustia, queda asumido como la verdad de su vida.

- Abolición del sujeto, frente al objeto a .

La confrontación con la castración al final del análisis no concierne solo al falo sino que implica una “realización” que atañe al objeto, a la pulsión y al fantasma.

Se trabajó el concepto de fantasma como clave por la relación de solidaridad que hay en Lacan entre el fantasma y la realidad psíquica. Cuando Lacan introduce $\$ \diamond a$, es precisamente para que no se confunda el fantasma con la pulsión; esto implica que el fantasma se va a inclinar por el lado del deseo. La fórmula $\$ \diamond a$ es inseparable del deseo entendido como deseo del Otro tachado, barrado, es decir, deseo del Otro con mayúscula, que es lo que va a caracterizar la fórmula del fantasma en relación con el deseo del Otro como barrado, sinónimo de decir Otro deseante. El fantasma se organiza en relación de este Otro barrado, es decir, en relación al deseo inconsciente del Otro. La barradura del Otro indica que el deseo del Otro está también habitado por el inconsciente. Esta fórmula es una especie de marca, pero a la vez el rombo es la unión de dos signos, el de la inclusión ($>$) y el de la exclusión ($<$) en lógica. Esto implica que hay una relación que al mismo tiempo es de inclusión y de exclusión entre el sujeto barrado y el objeto.

El fantasma está constituido por dos matemas que en la teoría lacaniana son indicadores de la subjetividad. Por un lado, el sujeto dividido del inconsciente, siempre dividido entre dos significantes, $S1$ y $S2$ y, por otro lado, el objeto que es una de las primeras formas de “ser” del sujeto en relación al Otro. Esto nos indicó dos formas en que el sujeto se presenta en la teoría lacaniana: una en tanto que objeto y la otra en tanto que sujeto barrado.

El objeto va a tener muchas funciones en Lacan. No es la misma su función en el Yo que su función en el fantasma.

El sujeto en el deseo es sostenido por la coexistencia de dos términos, esto es sujeto barrado, sujeto del inconsciente, y el objeto que como tal aparece como objeto en el deseo, ya no es el objeto del deseo especular, es un objeto que tiene una inscripción diferente.

En el transcurso de la cura el sujeto se va confrontando con su objeto de deseo. Este deseo es sostenido en el fantasma, y precisamente el objeto en el fantasma fascina al sujeto, lo retiene para que no se desvanezca como tal. Esto mismo constituye el fantasma, y por lo tanto es una forma de suplir la respuesta que el Otro no puede dar. El Otro no tiene un significante, un nombre para darle una identidad al sujeto. Por lo tanto, cuando el sujeto pregunta sobre el deseo que lo desea por un lado, pero también cuando pregunta quién se es para ese deseo, qué clase de identidad puede dar, no hay respuesta. Una de las formas de suplir esa respuesta es el objeto *a*, porque no hay respuesta en el nivel del sistema significante para dar una identidad plena al sujeto. Para Lacan nunca hay, ni siquiera del lado del objeto, una identidad plena para el sujeto hablante.

Frente a la no respuesta del Otro, que no puede dar una identidad clara al sujeto. Hay tres respuestas, ante la pregunta sin respuesta. El sujeto con su estructura concibe estas respuestas, estas son: el fantasma, el síntoma y el Yo especular, el *moi*.

Hay distintas formas de responder a la falta de identidad significante que el Otro no puede brindar. Una de esas formas de respuestas es el fantasma. Para cada uno de los sujetos, existe un fantasma fundamental, que da la matriz inicial de todo un abanico de fantasías, que en

su estructura se reduce a un axioma. En un análisis se tratará de precisar qué objeto está en juego, puede ser cualquiera de los cuatro: la voz, la mirada, las heces o el objeto oral, desde ya en tanto que objetos parciales, nunca integrables.

Lacan encuentra el fantasma fundamental en el artículo de Freud “Pegan a un niño” (Freud, 2006). Reducirá la estructura de este fantasma fundamental a un axioma que prefiere traducir como un “un niño es pegado”. Hay un axioma a partir del cual pueden desplegarse muchas fantasías. Lo central en la concepción lacaniana es que ese fantasma fundamental estructura la realidad psíquica como tal.

La angustia surge cuando el sujeto se ve como objeto en manos del deseo del Otro. Es decir que, al mismo tiempo, no saber de la falta de garantías del Otro, no saber que el Otro está castrado, es una forma de vérselas con el deseo del Otro y de no caer como causa de ese deseo.

Lacan vuelve al concepto de desamparo en el nivel psicoanalítico, y lo define como estar en manos del deseo del Otro, estar desamparado, sin recursos, ante el deseo del Otro, particularmente al aparecer la angustia cada vez que se ve y se percibe como objeto en relación a ese deseo inconsciente del Otro.

Lacan define el final de análisis en “Observaciones sobre el informe....” de la siguiente manera: “Esto es lo que permitirá tomar en el término verdadero del análisis su valor electivo de figurar en el fantasma aquello delante de lo cual el sujeto se ve abolirse, realizándose como deseo” (Lacan, 1987, p. 662).

Atravesamiento del fantasma, destitución subjetiva.

La conceptualización de la transferencia de este momento teórico también nos orientó clínicamente. Situar la especificidad de la demanda del neurótico que aplasta el fantasma y el deseo es una guía fundamental en el tratamiento de la pulsión.

Teniendo en cuenta que la realidad sexual del inconsciente puede quedar obturada por una articulación significativa de la demanda, Lacan cambia la función de la transferencia al apartar la demanda de la pulsión.

Para deducir el goce de un sujeto es fundamental construir cuál es su relación con los objetos *a*.

El analista ya no ocupa solamente el lugar del Otro construido por el sujeto a través de su discurso, sino también el del objeto *a*, objeto más allá de los personajes edípicos que prestan sus ropajes al fantasma, al que se accede por un efecto de reducción.

La reducción del fantasma a la pulsión entra en contradicción con la formulación que indica que el fantasma deviene la pulsión. Se examinó estas dos temáticas diferentes. En el primer caso, vinculada a la estrategia neurótica de producir el aplastamiento del deseo para evitar confrontarse con la castración. En el segundo caso, al postular que en la medida que la vestidura imaginaria del fantasma se desvanece, emerge la presencia del objeto *a* y se modifica su posición subjetiva, momento en el cual el fantasma deviene pulsión.

Se enfatizó cómo durante la cura el analista intenta mantener a distancia el ideal, que produce el efecto de sugestión y la identificación con el analista.

El objeto *a*, vinculado con el fantasma y la pulsión, representa el verdadero motor del análisis. Con la transferencia como separación se trató de ir localizando la demanda de amor, que es una demanda idealizante, base del amor de transferencia, para apuntar a la pulsión, al objeto de la pulsión, alojado en el fantasma.

Otra función que se consideró fundamental es la acción del deseo del analista, al sustraerse de la demanda idealizante del paciente y encarnar el lugar del objeto *a* para conducir al sujeto en dirección de su objeto pulsional.

Se privilegió el modo en que el objeto de amor, transformado en objeto pulsional, se vuelve el eje de la dirección de la cura. El deseo del analista es el operador que permite mantener la distancia que lleva a un final de análisis ligado al objeto y no ya a la identificación con el analista. La distancia entre el ideal y el objeto *a* permite hacer caer el efecto de sugestión y depurar la relación del sujeto con el objeto. Estos términos nos permitieron ubicar cómo se devela la estructura del fantasma y se vislumbra el punto en que el sujeto se ve causado como falta por el objeto *a*.

En la transferencia hay una producción de saber por parte del sujeto sobre el objeto de la pulsión que conduce a la destitución subjetiva y al atravesamiento del fantasma. Cuando Lacan conceptualizó lo real en El Seminario 11, colocó en el lugar de la insignia el objeto *a* para interrogarse sobre la posición del analista y la dirección de la cura.

Distinguió el rasgo unario, identificación simbólica con el Padre, que luego llamó S1 del objeto pulsional.

Se examinó el circuito de la sugestión. La distancia entre el ideal y el objeto *a*, que permite hacer caer el efecto de sugestión y depurar la relación del sujeto con el objeto. Esta vía devela así la estructura del fantasma y vislumbra el punto en que el sujeto se ve causado como falta por el objeto *a*.

Se retomó una pregunta que se planteó Lacan: cuando termina un análisis ¿desaparece la transferencia, con el inconsciente, cuando el analista no ocupa el mismo lugar para el paciente?

Las tres definiciones de la transferencia que conceptualizó aportaron lo suyo:

- Como sujeto supuesto saber, articulación significativa del sujeto que apunta al Otro
- Como cierre del inconsciente, amor de transferencia que funciona como obstáculo y permite a la vez la emergencia del objeto *a*
- Como puesta en acto de la realidad sexual del inconsciente

Su exploración permitió precisar que aspecto de la transferencia se desvanece al final del análisis.

En la transferencia, en su punto de encuentro con la *tyché*, vertiente real de la repetición que se distingue del *automaton* simbólico, se tomó como telón de fondo lo distintivo de la repetición, una apertura simbólica del inconsciente fallida.

Se descubrió cómo en el engaño del amor de transferencia se encuentra la presencia real del analista. No se ama a la persona del analista sino al S1 que se le supone al analista, como suposición de saber. Esta es la transferencia imaginaria.

En la definición, como puesta en acto de la realidad sexual del inconsciente que también incluye el cierre del inconsciente, realidad que apunta al objeto *a* que es real y que está en el lugar de la causa.

En la llamada liquidación de la transferencia y su relación con el inconsciente, se desplegó la vertiente imaginaria del amor de transferencia como el horizonte del transcurso del análisis en virtud de alcanzar un momento crucial de la experiencia psicoanalítica: el deseo de saber.

Otra pendiente retomada por Lacan que lo condujo a conceptualizar la lógica de lo terminable es la vertiente de lo no significativo.

A partir de la teoría de los cuatro discursos queda definido el saber. Este, en tanto que trabaja, se instala en el análisis, inscribiendo una cadena que ocupa el lugar de la verdad. Si bien hay una diferencia entre el comienzo y el final de un análisis, lo que está en juego para el analista es que el lugar del objeto *a* es desde donde un analista dirige la cura, porque solo desde ahí apunta al sujeto, desde el comienzo hasta el final.

Entendimos que no es lo mismo pensar al inconsciente como lo olvidado que pensarlo como lo no realizado. Lacan se ha orientado por el inconsciente en tanto no advenido, en tanto está en el horizonte de todo tratamiento. El lugar desde donde un psicoanalista lacaniano dirige la cura es solidario de esta concepción. Laurent advierte una distinción importante en relación al goce: “en un doble sentido se puede decir que el saber es medio de goce. Es medio de goce porque tal es el estatuto del saber del inconsciente al inicio de un análisis, el que viene lo hace en

la posición de ser dirigido por su inconsciente, como único medio para ordenar su goce tiene esa repetición incansable. Y en un segundo sentido es una “memoria de goce” (Laurent, 1992, p. 27).

La primera etapa de un tratamiento psicoanalítico lacaniano consta de un estado paradójal que se corresponde con el discurso histérico. El sujeto trae su falta y se dirige al Otro en busca de un sentido. El sujeto viene a buscar un saber, un sentido, pero a la vez oculta, por efecto de la castración, que nada quiere saber, que siente horror al saber. El pasaje por el dispositivo analítico en un principio implicará para el sujeto una transformación. El analista es responsable de hacer sortear esa vicisitud.

Al hablar, el sujeto trae su saber, pero a la vez trae su objeto *a*, y al traer el objeto plus de gozar, la apuesta transferencial consiste en que este objeto *a* sea depuesto en la persona del analista, pero para ello el analista debe haber depuesto su propio objeto *a* en su análisis. El reconocimiento del sujeto por parte del psicoanalista es crucial, el lugar del analista lacaniano solo le exige ocupar un lugar que desencadene un movimiento, que se promueve desde la investidura del sujeto supuesto saber, “sujeto que si se lo reconoce como tal, es fecundo de antemano” (Laurent, 1992, p.39).

Que el sujeto quede en el lugar del trabajo hace posible que el saber ocupe el lugar de la verdad. A la supuesta claridad de la articulación significante se le une cierta opacidad del objeto *a*. La transferencia implanta así un doble movimiento e inscribe una dualidad. El analista no debe estar ni en el lugar del sujeto, ni en el que detenta el saber.

En El Seminario 17, Lacan enlaza el tema del Sujeto supuesto Saber y el del psicoanalista en el lugar del objeto *a*, al remplazar el agalma por el plus de goce. La particularidad del lugar

del psicoanalista reside en hacer olvidar al paciente que la experiencia solo se trata de palabras. El psicoanalista lacaniano es el que está ahí, en tanto objeto que resiste a toda identificación.

La teoría de El Seminario 11, señala Miller, es una teoría pura del sujeto y del significante, en la que se desarrolla la constitución subjetiva y la del objeto *a*. En cambio, en 1967 se trata de la doctrina de la cura, la teoría de la práctica analítica con el acento puesto en las distintas posiciones del sujeto en el recorrido de una cura.

A partir de estas consideraciones, Lacan introduce en 1967 el algoritmo de la transferencia en la “Proposición del 9 de Octubre...” (Lacan, 1987). El Sujeto supuesto Saber es un sujeto lógico supuesto por el significante que lo representa para otro significante, es decir, es supuesto por la propia cadena significativa. El saber depende de la suposición. Se supone así un saber al sujeto del inconsciente. No se trata de un saber supuesto al analista sino al inconsciente, pero no es sin analista. De esta manera queda resuelta la oscilación si la suposición recae sobre el paciente o sobre el analista a partir del enlace entre transferencia e inconsciente.

Al final del recorrido se produce la destitución subjetiva y el atravesamiento del fantasma. El resto de la operación de alienación es el resto de goce, el objeto *a*. El resto de la operación del pensamiento, del trabajo del inconsciente es la castración. Con la paradoja de que finalmente se unen, por un lado la castración, que implica una pérdida de goce y, por el otro, el objeto de goce.

Al final del análisis, Lacan hace una invención con esta juntura, ya que la solución de la operación en verdad no se encuentra del lado de la castración sino del lado del goce y todo el desciframiento significativo solo puede encontrar su sentido y solución enlazándose a su objeto

pulsional, el goce. Cuando se atraviesa el fantasma y el sujeto se confronta con la falta, queda articulada la castración con el goce, se devela ese objeto con el cual el sujeto se identifica a sí mismo y se produce una metamorfosis subjetiva, puesto que cae de la posición que estaba en relación con el objeto.

En la medida que la transferencia como Sujeto supuesto Saber queda enlazada al inconsciente, al caer la transferencia se destituye el saber del sujeto, la suposición de saber. La destitución subjetiva es solidaria de esta caída puesto que el sujeto del inconsciente se constituye en transferencia. Al caer el velo del fantasma se le revela al sujeto su ser de goce. La falta en ser encuentra su solución en su ser de goce con el objeto *a*. Esto permite al sujeto encontrar su “nombre de goce”.

De esta manera, cae la suposición de saber sobre el inconsciente del sujeto porque lo que resta es la confrontación con el objeto *a* que encarnaba el analista, vuelto desecho de la operación analítica. Al diluirse ese efecto de suposición de saber sobre su inconsciente, el analizante se apropia de su objeto y el saber queda de su lado y no ya del lado del analista.

En ese punto, Lacan habla de invención porque lo sabido ya no vale; algo nuevo debe inventarse. Aquí se encuentra el punto de límite: el análisis no es infinito, hay una ganancia de saber en el transcurso del mismo y una decisión del sujeto sobre qué hacer con eso que encontró al final.

El marco del saber nos permitió estrechar cada vez más el resto que, a la vez, aun luego de un análisis, queda como un “incurable” con el cual el sujeto debe encontrar su manera personal de operar.

Encontramos que en la medida que no hay Otro del Otro y que no todo puede ser dicho, el trabajo del inconsciente inevitablemente desemboca en el significante de la falta del Otro, lo cual hace que el saber quede agujereado.

Ubicamos el límite del desciframiento del inconsciente en el transcurso de un análisis, en el que se origina un marco al no saber, al vacío estructural del (- Φ) al que se accede al final del análisis junto a la emergencia del objeto *a*.

Concluimos que no todo lo real pasa a lo simbólico. Hay algo que se hurta y no puede ser totalmente aprendido. Junto a la inconsistencia del inconsciente, que Lacan llega a llamar el engaño del inconsciente, aumenta la consistencia lógica del objeto *a* como resto de ser. De esta manera, el objeto *a* es un resto del análisis, tanto del lado de analista como del sujeto. En El Seminario 11, Lacan se pregunta si hay un cambio en el destino de la pulsión al final de un análisis. Estos desarrollos nos permitieron afirmar que sí, que hay un cambio, que el sujeto cambia su modalidad de goce pero que, no obstante, hay un resto que permanece y es inasimilable al saber, ya que un saber falta en lo real.

El pasaje de analizante a analista

Al final de un análisis, el sujeto ve caer ese objeto que en realidad es él mismo, pero no explica cómo se produce la vuelta a partir de la cual la pérdida de sus particularidades le permite encarnar el lugar del analista. Lacan considera que hay una deflación, un debilitamiento del deseo y que, en su lugar, aparece un deseo de saber que anima la experiencia analítica pero que no explica cómo un sujeto se vuelve analista. A través del procedimiento del pase introducido en la “Proposición...”, Lacan intenta aprehender cómo adviene este deseo de analista, esta

transformación que hace que un sujeto pueda prestarse a volverse el desecho del Otro, su objeto *a*. Se produce así un pasaje del amor al saber, a un deseo de saber que sostiene su relación con la causa analítica. En la “Nota a los Italianos” (1973) Lacan habla de la invención de saber. Esta invención es solidaria del pasaje del amor de transferencia del comienzo del análisis, amor al saber, al deseo de volverse analista, que es un deseo inédito. No existe nada previo en el determinismo inconsciente, en lo que se pueda descifrar, que permita indicar cómo arreglárselas con el resto de un análisis. Eso es algo nuevo que se añade al final y que requiere de una invención para alojar ese goce que hay.

La tesis fundamental de Lacan fue que el fin del análisis produce al analista. Esto no es lo mismo que plantear que el analista debe llegar hasta el fin de su análisis.

Lo incurable, la clínica del final, es la clínica que se refiere a un momento muy particular y controvertido. El psicoanalista debe saber cuál es el fin exigible. La cuestión radical está en la ética. Esta implica una elección y una orientación. La respuesta de Lacan es que la ética consiste en orientarse en relación a lo real, lo cual no permite elección alguna. Ya que hay varios fines posibles, fue necesario pensar en una norma que fije este momento clínico.

Para Lacan, lo importante no fue solo el descubrimiento freudiano del inconsciente. La importancia está en considerar el dispositivo analítico para alcanzar a lo real. Con la finalidad de ocuparse de investigar qué es el fin de análisis, Lacan postuló el pase. Este dispositivo fue propuesto en 1967 a su escuela como solución a una crisis interna relativa a la articulación entre el análisis personal - o “en intención” - y el de la elaboración del saber analítico - o el análisis “en extensión”. Nos enfrentamos con que el dispositivo del pase no tiene una dogmática, solo nos ofrece elementos de una doctrina.

La conclusión encontrada en el proceso analítico se prolonga por la verificación a la que se ofrece cada analizante ante un jurado especializado, que luego desemboca en el trabajo de exposición que es esperado por los colegas. Ese trabajo consiste en extraer el saber que corresponde a lo que se obtuvo en la experiencia psicoanalítica singular de cada uno. La trayectoria de un análisis es única, su testimonio lo confirma. Cada testimonio de pase toma su vigor de ese “deseo decidido”. Las experiencias psicoanalíticas enseñan que el destino de una cura en un tratamiento psicoanalítico puede tener variaciones

Cuando Lacan postula el pase, eleva la experiencia analítica singular y sus fundamentos teóricos y clínicos. El recorrido de la pulsión se manifiesta especialmente en la dimensión clínica del fantasma que determina también la dimensión del lazo en ese nivel, es decir, del lazo fantasmático. El *partenaire* fundamental del sujeto es el objeto, y es él el que determina la modalidad del lazo con los otros, imponiéndole al Otro la forma que más le conviene para obtener su satisfacción. También al Otro de la transferencia. Este es uno de los fundamentos clínicos del lazo transferencial.

La teoría del pase de Lacan que se encuentra en la “Proposición del 9 de Octubre de 1967”, y se corresponde con lo teorizado en El Seminario 14 y 15 respecto a la lógica y a la finalidad de un tratamiento. Esta versión es conocida como “final por atravesamiento del fantasma”. Se sostiene en la diferencia entre síntoma y fantasma y formaliza dos momentos: la entrada por el algoritmo del Sujeto supuesto Saber y la salida por el lado del fantasma.

Construir fantasma es la manera de tratar el trauma basado en la concepción lacaniana que surge de ese exceso de goce que excede al saber del neurótico. Esa ficción, el fantasma, contiene un valor para la elaboración simbólica. Por estructura es el recurso del sujeto frente al

trauma. Es el modo constante bajo el cual el sujeto constituye sus objetos. Designa el mecanismo constante de defensa con el que opera, es concebido de tal forma que sería superable, es decir que el sujeto podría ir más allá de ese punto de vista. Se sale de ahí o se está condenado a la trampa reiterativa del fantasma.

El fantasma mismo es un *impasse*. Entendimos que es condición para abrir un momento de acceso a otra dimensión, la de la defensa al goce pulsional y de las condiciones de la elección de objeto. Se trata de dejar de evitar la verdad a través de la verdad mentirosa que le permite al neurótico vía el fantasma refugiarse de la castración.

El pase ha sido la idea según la cual la revelación de la verdad podía tener consecuencias. En este momento teórico, el peso de la consecuencia está en la caída del objeto. Caída que le permite al sujeto despegarse de su relación con lo real del fantasma. La objeción es a la verdad mentirosa, la que impide despertar de lo real. El pase es el mejor testimonio de eso. Esto se puede encontrar en los testimonios de análisis de psicoanalistas de la Asociación Mundial de Psicoanálisis, los nominados AE, que son a quienes el jurado de la escuela de psicoanálisis designa como Analista de la Escuela una vez que se han presentado al dispositivo del pase. Sus testimonios representan una contribución a los problemas cruciales del psicoanálisis.

Encontramos un modelo de pase que responde a un ejemplo de cura por atravesamiento del fantasma en el testimonio de B. Horne (2008). El momento del final para él es un momento en el que se le produce una iluminación a la que le da el nombre de *relámpago* en el sentido literal del término. Un efecto de iluminación en el campo de lo esópico reflejó el encuentro con el saber de su posición de objeto en el fantasma, obturando la castración en el Otro.

Concluimos que el circuito pulsional y el aparato del fantasma articulan la sustancia gozante, pero no toda. Hay una parte del goce que permanece fija e idéntica a sí misma, ni elaborada por el objeto ni elaborada por el significante y respecto de la cual el circuito pulsional y el fantasma funcionan como pantallas. Cuando el objeto en tanto real no alcanzó para atrapar el goce, Lacan necesitó introducir el síntoma para alojar ese real.

Así, pasamos al tercer período anunciado inicialmente para completar la investigación que nos propusimos. En los dos últimos capítulos hemos trabajado dos formulaciones que se encuentran planteadas allí.

7.3. Período post-estructuralista.

Partimos por considerar que el ser previo a la puesta en marcha del aparato significante es un ser de goce, un ser afectado de goce diferenciando la cadena significante que en su ordenamiento simbólico tenía un funcionamiento autónomo y cerrado en sí mismo. A partir de este momento, lo que había sido abordado con la forma de la cadena significante vehiculizando al sujeto barrado, la verdad, la muerte y el deseo son retraducidos bajo la égida de que en la cadena significante se vehiculiza el goce. Lacan le imputa a la mortificación del goce – concebida como pérdida de goce – el efecto de una pérdida totalmente significantizada. Partimos también de la repetición, condicionada y animada por el desfase entre $(-\Phi)$ y a , es decir, entre la falta y su suplemento. Esto es el principio de *Aun*, de la repetición como forma fundamental del significante.

De aquí en adelante, nos introducimos en una nueva problemática del final del análisis. Teniendo en cuenta que el final del análisis en Lacan siempre concierne a la relación del sujeto

con el goce y el cambio que puede participar en la misma, encontramos que no es lo mismo pensar esta relación con la forma del fantasma que considerar esta relación con la forma de la repetición.

En Lacan, se encuentra un desplazamiento de la relación al goce pensada como fantasma hacia la relación del goce reconsiderado como repetición. Pensarlo como repetición lo conducirá a darle un nuevo valor al síntoma.

La repetición es lo que merece llamarse síntoma, porque nos presenta en efecto una repetición de goce, y una constancia que, sin embargo, no está concentrada en el fantasma fundamental a encontrar. Es una constancia que se extiende, que dura. No está replegada en el fantasma y por tal cuestión no podría despejarse o alcanzar a través de una fórmula.

La radicalización de la definición de lo real pone en cuestión todos los semblantes, entre los que se ubica la verdad. La verdad es por excelencia el semblante de la experiencia analítica. Comprendimos que no se trata de que el goce cobre sentido y que el final sea un pasaje al más allá del sentido. Lo que escapa al sentido y a la verdad conduce a lo que emerge de lo real. Este real es como un residuo que escapa y se cierra a las operaciones del semblante.

En su lugar, ubicamos la reconfiguración del goce y otra perspectiva de la clínica que acentúa un modo de gozar, cuya inercia conduce a una clínica de lo incurable. Ubicamos la cura entre la movilidad del deseo y el punto fijo del goce opaco al sentido, aquello que no cambiará y que el análisis se ocupará de volver charlatán a través del inconsciente transferencial. Arribamos así al pasaje a la axiomática del goce que se apoyará en una nueva puntualización.

En 1972, cuando Lacan redefine al inconsciente como “hecho de *lalengua*”, como “una elucubración de saber sobre *lalengua*” (Lacan, 1985, p.475), el inconsciente será pensando como un enjambre de S1, como un conjunto de significantes que no forman cadena, desconectados entre sí.

En este período, cobra preponderancia la letra, la cual no necesita de otro significante porque es idéntica a sí misma. El inconsciente formado por signos aislados, que están en función del goce, sirven para gozar. El inconsciente en esta época cifra y contabiliza goce, pero al mismo tiempo goza al cifrar.

El análisis tiene una dirección que va desde la movilidad del significante a la fijeza de la letra. El final apunta a que cada analizante pueda obtener la localización de un goce; se trata de lograr una sujeción del sujeto a su letra de goce. Hallamos que el final se produce cuando un sujeto pudo aislar una letra de goce del inconsciente real con el cual el sujeto se identifica, lo que Lacan llamó *sinthome*.

El *sinthome* reinterroga el fin del análisis. Es un arreglárselas con el goce opaco al sentido. Es una solución más modesta que la del atravesamiento del fantasma.

En este momento nos topamos con que Lacan se replantea el final en términos de una nueva alianza con lo imposible de negativizar. El cogito lacaniano plantea que el *soy* es la manera en que se goza por fuera del sentido edípico o paterno. El binomio verdad-goce reordena la experiencia del final y permite ver el deslizamiento de la rectificación subjetiva en la que el sujeto reconoce su ser en el objeto *a* a la rectificación del goce, esto es, que sea concebido como satisfactorio, en la medida en que el *parlêtre* se pone de acuerdo con su propio goce.

El síntoma como *sinthome* no se franquea, no se lo hace caer ni se lo atraviesa, es algo con lo que hay que vérselas. A partir de este momento de su enseñanza, Lacan abandona el significante y se rige por el signo para entender al síntoma. Se elimina la dimensión en la cual el síntoma quiere decir algo que hay que descifrar. Es decir, cuando el síntoma ha sido descifrado, lo que resta no es un significante, es un signo que no quiere decir otra cosa. Cuando desaparece la idea de descifrar el sentido del síntoma, asistimos al inicio de un final del análisis.

En la última enseñanza, Lacan se dedica a la otra punta, la que se refiere a la pregunta respecto a cómo un sujeto después de haberse dirigido al Otro puede dejar de hacerlo. Recurre a Joyce para ilustrar lo que sería un sujeto cuando esta desabonado de la pregunta al Otro.

El síntoma se vuelve un concepto central, sobre todo en la lógica de la cura. Hacia el final, a la altura de los años '70, este se vuelve un funcionamiento, es lo que uno tiene de más real. Aquí, el síntoma es el modelo de la suplencia. Pasa del síntoma como verdad, al síntoma pensado a partir del sujeto, al síntoma como goce, es decir, a pensar al síntoma a partir del objeto *a*. Piensa al síntoma como una materialidad significativa que a su vez envuelve una materialidad gozante. En esa materialidad gozante es donde se satisface la pulsión. La cara simbólica es la que provee los sustitutos en los cuales se satisface la pulsión. El goce de la pulsión es la cara real del síntoma. El trabajo que se va haciendo clínicamente apunta a esa serie de significantes y lo que se encuentra es que siempre hay una imposibilidad, después de todas las combinaciones significantes posibles, donde lo real de la pulsión se satisface degradadamente, quedando siempre un resto.

En ese resto, que es producto de un trabajo analítico desplegado en la lógica de la cura, Lacan le da ingreso a la identificación al síntoma, el final del análisis tiene que ver con hacer

algo con lo que falta. La salida remite a la entrada. Se atraviesa el camino del análisis desde el no saber, que da cuenta del síntoma, que no llama al Otro, hasta la institución de un saber en el Otro y en el sujeto, para llegar finalmente a un síntoma sin el Otro, al que Lacan llamó *sinthome*.

Al *sinthome* lo ubicamos en el último tramo de la enseñanza de Lacan a partir de la afirmación “hay Uno” (Lacan, 1992, p.172). Decir que “hay Uno” es dejar claro que es sin el Otro.

Uno de los articuladores para pensar el *sinthome* es esta afirmación de que hay un significante. Con este nuevo enfoque se pasa al S1 disyunto del S2. Hay Uno solo separado del Otro. Con Lacan ubicamos al *sinthome* en el Uno. En cambio, el inconsciente está en el Otro.

La última enseñanza está orientada hacia lo real y sostenida en el modo de gozar de cada uno. Cuando partimos de este axioma ya no hablamos de lenguaje, ya que este está reservado a la estructura y a su vínculo entre S1 y S2. Hablamos de *lalengua*. Esta implica al significante desvinculado del Otro y como medio de goce. En esta *lalengua* se encarna el Uno, el S1 sin el Otro. *Lalengua* está hecha de una serie de S1 sin el Otro. Para abordar el tema del *sinthome*, nos tuvimos que referir al Uno y a *lalengua*. Con el *sinthome* el Uno se encarna en *lalengua*. Al plantear que se encarna hacemos referencia al cuerpo. Con *lalengua* podemos decir que hay un cuerpo que habla y que goza y que no se encuentra ligado al Otro. Aquí, la palabra es tomada como un modo de satisfacción específico del cuerpo hablante.

El cambio de axiomática que va de la época estructuralista al momento de la primacía de lo real tiene implicancias clínicas. Nos encontramos frente a un pasaje que va de la clínica discontinuista (psicosis, neurosis, perversión) a la clínica continuista, clínica borromea. Se instituye así, una dialéctica en la cual lo nuevo aloja, rescata, se articula con lo antiguo.

El *sinthome* nos revela aquello que del síntoma neurótico permanece rebelde, indialectizable a los efectos de sentido que el análisis promueve, lo que queda como resto cuando un análisis es llevado hasta su fin y que por lógica consecuencia, empuja al sujeto a construir una vida a partir de su *sinthome*.

La perspectiva abierta a partir de la última enseñanza de Lacan se inscribe en lo que Miller llamó una teoría de lo incurable, a partir de reconfigurar el estatuto clásico del síntoma para llegar al concepto de *sinthome*, posibilitando así que la práctica analítica, especialmente en lo que hace a su final, cambie. Esta perspectiva nos enseña que el final del análisis se emparenta con la certeza porque la vacilación del sujeto entre dos significantes (S1, S2), se acaba. El sistema signifiante equivale al análisis infinito. Cuando se llega al núcleo del síntoma, es mejor que el sujeto se las arregle con eso. La idea de Lacan del final del análisis se orienta hacia lo finito. El síntoma como signo es que este no tiene un S2. Al redefinir sus términos, cambia su enfoque en la conferencia “Joyce, el *sinthome*”, Lacan lo llama *l’homme*. Estos nuevos términos tienen que ver con la abolición del sentido y del análisis infinito.

Concluimos que no se puede decir que el sujeto se identifica a un signifiante, porque la marca más singular de lo que él es ya no tiene más resignificación. A veces, se identifica a la marca más singular de lo que él es y eso es lo que ya no tiene más resignificación. Lo propio, lo singular de aquello es su *partenaire* en el goce en tanto respuesta. En esta perspectiva, el final está del lado de la respuesta y no de la pregunta.

Finalmente, derivamos en que un análisis produce y entrega un “yo soy eso”. Cada uno tiene que encontrar en su análisis cómo se llama *eso*, después de haber despejado todas las

identificaciones imaginarias y haber ocupado el trabajo analítico en relación a un S2 que va cambiando después de todo. Esto no se encuentra al principio, esto se descubre al final.

También incluimos el desarrollo del cuerpo como categoría de lo que cada uno forma parte, articulado con lo que denominamos la identidad de cada uno. Unir el cuerpo con la identidad no es tan sencillo en Lacan: él separa identidad de cuerpo y nos dice que no somos un cuerpo sino que tenemos un cuerpo.

Nuestro camino en la formación psicoanalítica va desde lo unario de la identificación, de la que habla Freud hasta lo unario del goce del síntoma, tema que trata Lacan en su última enseñanza. Ese camino está marcado por la orientación hacia lo real. Miller marca una diferencia entre la orientación del análisis hacia la ficción y la orientación hacia lo real (Miller, 2008). Cuando incluye el goce, cuando incluye lo unario, cambia la dirección de la cura y toma una orientación hacia lo real. Cuando esto ocurre, lo que se encuentra en primer lugar es el síntoma y no el inconsciente. Este lugar central que adquiere el síntoma se debe a su permanencia. Lacan venía sosteniendo que el síntoma se resuelve por entero en un análisis del lenguaje hasta que se abre la problemática de la pulsión

En el síntoma se anuda la ficción, el semblante y lo real, o lo que es igual, lo imaginario, lo simbólico y lo real. El significante y el goce se anudan de la misma manera que se anudan las palabras y el cuerpo, se enlazan de una manera particular en cada uno de nosotros. Allí donde la palabra se enlaza con el cuerpo queda una marca. Es la huella significante que marca el cuerpo para constituir un síntoma. Eso muestra cómo el significante marca el cuerpo, de modo tal que en la enseñanza de Lacan hay un camino por el que se articulan el cuerpo y el síntoma. Para Lacan, el síntoma queda definido como un acontecimiento del cuerpo.

El último momento introduce el concepto de cuerpo vivificado, momento de la última enseñanza de Lacan. El significante ya no es mortificador del cuerpo sino que es causa de goce, vivifica el cuerpo. Ahora el significante se hace cuerpo. Ahora se trata de pensar cómo el significante se vuelve cuerpo, se incorpora.

La vacilación de la identificación al ideal es la carretera que concluye el análisis identificado al síntoma. Esto nos lleva necesariamente a plantear una nueva concepción de identificación que surge al final de la enseñanza de Lacan, donde nos plantea la última teoría del síntoma.

La antinomia entre sentido y real está en el corazón del síntoma. Esto constata que el Otro del sentido está en lo real. Lo real es el Otro manifestando la oposición entre deseo y goce. El deseo es interpretable en su querer decir entre líneas y es idéntico al desciframiento que se hace de él. Mientras que el goce no es un concepto que esté hecho a medida para la interpretación.

Trabajamos los fundamentos por los que Lacan orientará sus enseñanzas completamente hacia lo real, fundamentalmente a partir del Seminario *Aun*. Lacan establece lo real, inventa nuevas categorías que sostengan una posibilidad de un abordaje de lo real. En relación a esto ubicamos los fundamentos que nos permitieron entender que el síntoma es una solución a este imposible entre el sentido y el real, y porque el síntoma es, por sí mismo, un modo de tratamiento de lo real por lo simbólico, es decir, es el único modo de presencia de lo simbólico en lo real.

El síntoma, dirá Lacan, es lo único que demuestra que hay una incidencia de lo simbólico en lo real. El título del seminario “Joyce, el síntoma” es el paradigma de aquél que habría llegado a aceptar su “tú eres eso” y llevarlo hasta la identificación.

Lacan llamará síntoma a aquello que del goce puede traducirse como una letra y no depende de la traducción significativa. La diferencia entre significativo y letra es que el significativo siempre es diferente, diferente de sí mismo. En el orden del significativo no hay identidad. Porque no hay identidad, hay identificación. Entendemos la identificación desde la perspectiva del significativo. En el orden del significativo no hay identidad; en el orden de la letra, sí. Al final, uno se identifica. Aunque se trate de la identificación de un sujeto que ha sufrido su propia destitución. El problema que plantea la identificación es cómo deshacer la introyección, la identificación, o la idealización. La escritura del síntoma hace explotar al inconsciente por la vía de la letra, hace pasar de lo simbólico a lo real.

¿Cómo podemos concebir quedarse sin Otro al final y, sin embargo, seguir hablando de identificación? Consideramos las diferentes conceptualizaciones de identificación para construir esta respuesta, ya que la identificación al síntoma también es la identificación a un trazo. El trazo tiene relación con el escrito, por eso Lacan toma como ejemplo paradigmático lo que le plantea Joyce. Porque Joyce hace ver lo que tienen en común el nombre propio y lo escrito, y lo que tienen en común es que son intraducibles. La escritura de Joyce es especialmente intraducible. El nombre propio es aquello que del escrito no se traduce, o del trazo que no debe ser leído. Rescatamos la importancia de porqué el síntoma se vuelve nombre en la enseñanza de Lacan. Nombre de goce, justamente, porque recoge los intereses de goce del sujeto.

El nombre propio en Lacan es introducido a través de Joyce. El nombre propio llega para compensar el hecho de que el padre de Joyce no ha sido jamás para él verdaderamente un padre. Por eso Joyce se ha sentido imperiosamente llamado a valorizar el nombre propio a costa del padre. “Hacerse un nombre”: no se trata solo de la notoriedad, ni de una cuestión individualizante.

Ubicamos el estatuto de la identificación al síntoma al localizar que este significa tener que arreglárselas con el síntoma como *partenaire*. El síntoma es el *partenaire* con el que el *parlêtre* tendrá que vivir desde el fin del análisis. El sujeto, entonces, tendrá que abandonar un poco todas esas preguntas dirigidas al Otro, o de lo contrario no habrá fin posible.

En este sentido, el síntoma en singular le da un nombre al sujeto y explica aquello de lo que no se va a poder seguir hablando, a lo que no puede decirse, y de eso se trata: de ponerle un nombre a aquello de lo que no van a poder decirse más cosas.

Por último, teniendo en cuenta que la lógica de un caso es situable más allá de la estructura clínica, y que hay un pasaje de las formaciones del inconsciente a la escritura, a la letra, consideramos que el pasaje del Nombre del Padre al síntoma implica que el síntoma anuda lo simbólico, lo imaginario y lo real. Una vez que se ha reducido el síntoma a su mínimo exponente, como resto, al final de la cura y como signo del cual ya no hay más que descifrar, quedan dos opciones:

- La identificación al síntoma
- Saber hacer allí, con el síntoma.

Son dos perspectivas donde la solución para el síntoma, no es exactamente su desaparición, su levantamiento.

Identificarse con el síntoma es el caso de Joyce. Lacan inventa la identificación al síntoma como perspectiva posible del final del análisis a partir de Joyce diciendo: “Él es ese”. En el capítulo 5 se desarrolló qué representó Joyce al ver cómo puede ser un sujeto que suspende la interrogación al Otro. Nos detuvimos en precisiones que nos permitieron articular la temática de la investigación. Joyce es un caso que le permite a Lacan representarse algo del estatuto del síntoma al final del análisis. En su figura encontró a alguien que nunca consultó al analista, pero cuya relación al síntoma es equivalente a la que se espera del síntoma analizado, es decir, del síntoma al final del análisis.

Lacan se ve iluminado por Joyce por la relación entre su goce y su escritura. En la última enseñanza, Lacan se inspiró en él y, especialmente, en su práctica de la escritura. Lacan avanza paso a paso, sin apresuramientos, porque extrae los conceptos de los procesos de elaboración. Esta perspectiva atraviesa toda su elaboración sobre la relación entre el sentido y el goce del síntoma hasta el momento actual. El interrogante que se desprende es, entonces, ¿cómo articular una práctica post-joyceana del psicoanálisis y qué es lo que la misma implica?

Para determinar la especificidad del síntoma en Joyce, Lacan recupera la antigua escritura del término *sinthome* que le sirve, en adelante, para distinguirlo del concepto usual de síntoma en psicoanálisis a partir de Freud.

En la última enseñanza, Lacan añade que tal inscripción no se produce ni en el cuerpo ni sobre el cuerpo sino fuera de cuerpo. Este es el tiempo de la “escritura del síntoma” como goce

puro. El goce se prueba, se experimenta, se siente. No hay saber. El lenguaje vendrá después, como elucubración de saber sobre *lalangue*, utilizando los términos de Lacan a partir de El Seminario 20.

Este es el momento en el que un *savoir y faire* – saber hacer con el goce – puede advenir como creación, como invención singular y entonces producirse la escritura del *sinthome* – con h – en su diferencia con el síntoma neurótico.

Es necesario aclarar que se trata de un “saber hacer” que está separado del conocimiento. Se trata de una modalidad del saber que no es formulable en términos de sentido y, por eso, se trata de un saber que está más del lado de la praxis que de cualquier forma de conocimiento posible.

La relación al saber se presenta así modificada en dos planos:

- El saber producido sobre el fantasma, reducido a su mínima expresión, que entra en los desfiladeros del discurso
- El *savoir y faire* en relación con el goce opaco, intraducible por el sentido, el Uno irreducible.

Esta problemática se resuelve en El *Seminario 20* al establecerse que el significante es causa de goce. A partir de allí, la sublimación pasa a ser un goce de pleno ejercicio.

Ya no se trata de la fascinación ante la propia imagen reflejada en la mirada o en el reconocimiento del Otro sino articulada al hecho de que el *parlêtre* tiene un cuerpo del cual goza. Lacan dice: “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” (2006, p. 64).

El *parlêtre* cree que él es ese cuerpo, que es el cuerpo al cual se identifica porque, como dice Lacan, al fin de cuentas ese cuerpo suyo es su única consistencia, y con esa imagen arma un mundo, es decir, toda su realidad.

Consideramos importante precisar qué se trata de un cuerpo, en verdad, que está más del lado del agujero que de la imagen, afectado por el encuentro traumático con *lalangue*.

Para situar lo fundamental del desplazamiento de la verdad al goce, agregamos que con lo único que puede conformarse un análisis es la pulsación del cuerpo hablante que se insinúa en el síntoma.

La formulación desplegada en el capítulo 6 es “saber hacer con el síntoma”. Esto no tiene una perspectiva equivalente, no es la perspectiva de la identificación sino la perspectiva de la instrumentalización, la idea de que el síntoma sirve. Hay algo del sujeto, extranjero al significante, que no está ya en función de que lo se va a encontrar en otra lengua, que es la sensación que se tiene con el extranjero, sino que ya no se lo va a encontrar y efectivamente este punto se toca donde aparece lo que él llama la ubicación del objeto.

La ubicación del objeto es una forma de “soy eso”, que no es la misma que la identificación al síntoma. Es decir que, por la vía del objeto, está más claramente eso que es lo que no se va a tener, el objeto en su calidad de perdido, el goce en su calidad de barrado. Por la vía del síntoma, lo que se tiene es algo en positivo, no en negativo.

Se trata de que el sujeto tenga algo que efectivamente es su forma peculiar, singular de satisfacción. Que no sea una satisfacción fantasmática, que no sea una satisfacción que dependa de la manera en que uno se representa al deseo del Otro, que sea una satisfacción que no represente nada al nivel del fantasma.

Lacan opina que el anudamiento borromeo de cuatro es imposible de eliminar en la neurosis, que más allá del Nombre del Padre existirá siempre el síntoma que anuda eso y que se trata de poder nombrarlo en el transcurso del análisis. Los S1 que el análisis debe hacer caer son los S1 producto de la alienación al Otro. Es decir, son todas las significaciones a las cuales un sujeto está identificado, provenientes del Otro.

Es el Otro el que marca “tú eres eso”. Y es en el análisis que uno encuentra: “yo era eso para mi padre”; “tú eres eso” son esos S1 que provienen del lugar del Otro que designan al sujeto y en el cual este ha quedado capturado. El análisis requiere que todos esos “yo soy eso” caigan, además de los “yo soy eso” que provienen de lo imaginario, es decir, “yo soy eso” del Ideal.

¿En qué se diferencia ese S1 del final que no puede ser uno de esos? Lacan recurre a la invención de un significante nuevo, porque al disponer el sujeto de todos esos significantes que le provienen de su inclusión en el discurso del Otro, a la hora del final del tratamiento esos significantes deben caer.

Es necesario pensar en un significante nuevo, que no provenga de la batería. Por eso Lacan pensó en lo más propio y singular que puede tener un sujeto y esto puede ser el nombre propio de goce. Por ejemplo, el Hombre de las Ratas es más un nombre propio que Paul Lorenz, su nombre.

Al pensar en un significante nuevo, Lacan empieza a hablar de la invención. Porque así como Joyce inventa una lengua, de la misma forma eso puede ser inventado en un análisis y que no provenga de los significantes que han marcado al sujeto, provenientes del discurso del Otro.

El recurso a Joyce ilustra la diferencia del síntoma como nombre del sujeto al final de las identificaciones que tienen que caer, que son SI también en el transcurso de un análisis.

El nombre propio es una respuesta al saber hacer con eso. Es decir que se trata de cómo el sujeto inserta en el lazo social “eso”, que es el modo de gozar, pero ahora no a partir de un fenómeno de representación ni de identificación.

La tendencia del sujeto es a gozar solo y el goce es autista por excelencia. El esfuerzo de Lacan fue pensar de qué manera el lazo social tiene que reinventarse, dado que el Otro no existe y hay que reinventarlo todos los días. El psicoanalista es el primero que inventa al Otro todos los días cuando se sienta y acepta el lugar del Otro, sobre la idea de no conceder, no consentir al goce autista.

La propuesta de Lacan es ir en contra de la tendencia autista del goce. Para eso hace falta la insistencia de un deseo contrario a la tendencia pulsional de la satisfacción autoerótica.

No es posible que un sujeto se analice y salga con un modelo de lo real para prever o calcular. El psicoanálisis no puede funcionar haciéndose un modelo de lo real. Esa es una cuestión clave. Lo que podemos encontrar es que, efectivamente, en psicoanálisis se ha querido hacer del final un modelo. Ese es el tema que a Lacan lo condujo a debatir con Balint.

Con excepción de Freud y Lacan, siempre se ha tendido a pensar el final del análisis con la idea de un modelo que el sujeto logra finalmente dominar, así como en este caso tenemos esa porción de real que la física recorta. El psicoanálisis se opone a eso con la idea de lo real como algo mucho más indomable que aquel dominado experimentalmente.

En este sentido es que Lacan va tomando distancia de hacer del psicoanálisis una ciencia. Lacan va a poner en tensión esto para advertirnos que nosotros no podemos manejarnos con esa lógica. Que se tiene que tratar de otra cosa. Así, pone en juego que saber hacer con el síntoma va a estar ligado a la identificación al síntoma. Esto lo acerca más a un problema ético que científico.

Saber hacer con el síntoma es un concepto clave de la última enseñanza de Lacan de los años 70. Es un desarrollo que viene de El Seminario 23, con Joyce, en donde eso se liga con el artífice, con el artista. La perspectiva que toma Lacan para abordar lo real está más cercana a lo artístico, pero no en el sentido del arte como profesión.

Un psicoanálisis es una experiencia que consiste entre otras cosas en construir una ficción. Sin embargo, el psicoanálisis no es el triunfo de la ficción: la ficción es allí más bien una puesta a prueba en relación con su impotencia para resolver la opacidad de lo real.

Pasar por un análisis lleva en sí a que el sujeto pueda reconocer el lugar que él ha tomado en esa partida jugada lógicamente: “Alcanzar a ver, esa parte tomada donde él ha comprometido

su ser, es la vía por la cual el sujeto obtendrá como retorno, una aprehensión sobre las verdades proporcionadas por él en el análisis” (Laurent)².

El lugar en este tomar parte, es en principio nombrado por Lacan como el lugar del deseo. Ese será luego el lugar del goce cuando reorganice su teoría del síntoma. (Miller, 1997).

El atravesamiento del fantasma leído como la separación entre el efecto de sentido y el producto de goce, aísla un resto. La opacidad del síntoma, lo menos legible, alude al goce que excluye el sentido y por eso es opaco. Al esfuerzo de nombrar eso que es opaco, Miller lo denomina *restos sintomáticos*. Es una articulación que se hace por retroacción definitiva.

Acudimos al testimonio del recorrido del tratamiento de un psicoanalista para abordar la posición del nadie, que es aquella en la que ya todos los nombres han sido considerados en la experiencia misma de un análisis.

Su trabajo nos permitió localizar e ilustrar cuando una primera experiencia de goce permite establecer una cierta cadena significativa. Luego, una segunda experiencia facilita otra y así es como transcurre la experiencia analítica. Lacan articula cada vez una pareja ordenada (S1, *a*) que construye, a lo largo de la experiencia, estableciendo una serie de cadenas válidas. La articulación que ofrece se produce a partir de un significante que posibilita leer la experiencia de goce desde una identificación clave.

A partir de estos aislamientos, hay algo que se añade y que se diagonaliza. A estos nombres extraídos de la experiencia misma, algo finalmente se añade para, más tarde, producir

² Laurent en Radio Lacan, consultado en <http://www.radiolacan.com/es/topic/583> por última vez el 30 de noviembre de 2015.

un significante que no se encontraba en la lista, y añadirse de manera tal que exceda las descripciones finitas que estaban presentes.

Finalmente, es a partir de esto que se puede decir que quien ha pasado por esta experiencia se encuentra en el lugar del *sinthome*: “El *sinthome* es el que ha reconocido el carácter contingente e inmanente de la producción del S1 que le permitirá después leer las experiencias de goce múltiples que él va a encontrar en su vida” (Laurent, 2009, p.31).

Así, la perspectiva del *sinthome* renueva la perspectiva del final de análisis y del pase.

Leonardo Gorostiza nos demuestra en sus testimonios de pase el recorrido de todo un análisis con el surgimiento de un significante nuevo que no estaba antes: la afirmación de una satisfacción en su caso indicada con el rasgo del “sin medida”. El S1 “sin medida” advino como significante amo del goce.

Aislado en el final, esto había aparecido ya mucho tiempo antes en el transcurso de su análisis. La afirmación de sí mismo como existente, la afirmación propia de cada uno como un cuerpo vivo que goza es precisamente la afirmación de una satisfacción real. Esta es una satisfacción que reduce las pretensiones de la verdad al mostrar cómo lo verdadero fracasa al intentar atrapar lo real.

En el caso de Gorostiza, esta es la afirmación de una satisfacción indicada con el rasgo de “sin medida” de lo real. Gorostiza enseña con su testimonio cómo ha sido para él volverse psicoanalista a partir del encuentro con la última palabra de su análisis, la palabra del final, la palabra de la diferencia absoluta alcanzada en soledad.

En su presentación hay una transformación anti-universal de la función fálica. Esta transformación implica que no se puede olvidar que si se aísla un S1 nuevo hay una ruptura entre los S1-S2, es decir, una ruptura fundamental entre las creencias que fundan el lazo social común.

El significante nuevo surge en el lugar de un hueco, emerge y marca para dar forma al hueco. El significante producido por la experiencia misma denota, a su vez, la ausencia de una experiencia que podría considerarse una ausencia de una denotación radical.

Con el “calzador sin medida”, significante nuevo al modo de un oxímoron, llega a marcar el hueco mismo y aquello que lo ocupa al mismo tiempo.

El final de la experiencia toca la sustancia gozante. Esta se aísla, pero el hueco no se llena, nada lo viene a colmar. Lo que viene al hueco es un semblante nuevo, en este caso una frase fantasmática solidaria de una posición subjetiva que devino síntoma por el pasaje de la experiencia.

Es a partir del aislamiento de ir más allá de la desmesura o de la incompatibilidad entre la verdad y lo real que se puede decir sobre quien ha pasado por la experiencia que él se encuentra en el lugar del *sinthome*, el lugar a quien uno se puede dirigir sabiendo que podrá acoger las experiencias de uno.

Para finalizar llegamos a la figura del analista que es fiel al acontecimiento de lo que fue la producción del nuevo semblante en la experiencia, a medida que se revela lo irreductible del síntoma, manteniéndose fiel a apuntar hacia lo real.

7.4. Hallazgos

En el curso de la investigación realizada, hemos descubierto, a lo largo de la enseñanza de Lacan, que:

- La experiencia de un psicoanálisis de orientación lacaniana es un tratamiento que se sustenta en la experiencia singular de cada persona.
- Desde el inicio hasta el fin, el tratamiento se sustenta en un deseo de saber. Esto no supone un acceso directo a él.
- El encuentro con un psicoanalista lacaniano es inédito porque hace aparecer los fantasmas y las identificaciones gracias al artificio que postula respecto a la transferencia.
- El destino de esta experiencia se construye en cada uno de los que hacen el recorrido.
- Es una experiencia, no una técnica. Si bien es una experiencia singular, no se trata de un trayecto lineal.
- Lacan considera y piensa finales distintos.
- En términos de fin, la cura es por añadidura, no como objetivo.
- Si hacemos prevalecer la desaparición del síntoma, la dimensión de la lógica interna que connota esta experiencia se pierde.
- La palabra en Lacan interviene como una figura del goce. Es decir, lo recortado del Otro sin el auxilio del sentido.
- No es lo mismo el final del análisis de alguien que quiere ser psicoanalista de aquel que no.

- El pasaje de psicoanalizante a psicoanalista solo le pertenece al psicoanalizante. Tiene un carácter performativo. Es un reconocimiento del mismo sujeto que hizo la experiencia. Es un consentimiento.
- El testimonio del pasaje del lugar de psicoanalizante a psicoanalista es el que mejor nos puede enseñar lo que es propiamente la experiencia de un psicoanálisis lacaniano y su final, al prescindir de un modelo y de un ideal.
- Es necesario el azar para el surgimiento del fin. El azar no depende del ser. No está garantizado por nadie.
- El fin es contingencia. En él se conjugan el azar del encuentro y la decisión del ser.
- La depuración de lo simbólico vuelve posible el deslizamiento del síntoma hacia el *sinthome*.

7.5. Prospectivas

Teniendo en cuenta que el trabajo partió de la afirmación, tanto en Freud como en Lacan, de reconocer un núcleo de goce del cual el sujeto neurótico está excluido a nivel del saber pero no de la experiencia, encontramos que tanto el fantasma como el síntoma son elementos centrales a ser considerados en la finalidad de un tratamiento psicoanalítico de orientación lacaniana.

Dejamos planteado que:

- Lacan retoma el punto límite al cual llegaría el análisis freudiano, la roca de la castración. En el interior de la misma se encuentra la paradoja interna del análisis terminable e interminable que plantea dos vertientes de una misma estructura que se

propuso estudiarlas por distintas vías. Pensamos que la vía fálica, significativa y no fálica, no significativa, hacen posible en la enseñanza de Lacan esbozar nuevas perspectivas al fin de una cura.

- Considerar la heterogeneidad planteada por los tres registros, imaginario, simbólico y real, en cada época de las enseñanzas de J, Lacan nos condujo a que sea imposible establecer una unificación respecto a lo que es un final de análisis para Lacan.

- La noción de fantasma es una pieza fundamental de la estructura subjetiva, por ser la relación más básica y fundamental del sujeto con el Otro. Su reconstrucción ofrece el escenario edípico completo al incluir al Otro de la demanda de amor, y al Otro del deseo. El fantasma tapa una verdad fundamental que no se encuentra en la realidad, sino más bien en una verdad fundacional del sujeto. Esta verdad es constitutiva de la realidad psíquica. A través de su novela el sujeto interpreta el deseo del Otro, constituye una significación. Esto fundamenta y nos indica la forma en que el sujeto ve el mundo que lo rodea. Pasar por la experiencia de un análisis desde esta perspectiva consiste en hacer el duelo del objeto que el sujeto creía ser para el Otro en tanto hablante. Como consecuencia de este franqueamiento el sujeto se encuentra destituido.

- Para el Psicoanalista el síntoma es un mensaje, su estructura de sentido lingüístico lo hace descifrable e interpretable. Cuando el trabajo simbólico llega a un límite y las ficciones fracasan, lo más real es ese núcleo del síntoma que no entra en la ficción. Es el signo de lo real sin ley. A través de la concepción del final, Lacan se ocupó del intento de hacer entrar el real a un orden que estabilice.

- El postulado del pase como centro de trabajo para aislar la adquisición del saber obtenido en la experiencia extrae resultados que se depositan en un testimonio singular que representa aportes a la teoría y a la práctica clínica. Este procedimiento instala un centro de trabajo específico al fin. Lo inigualable de cada uno es la perspectiva que brinda contribuciones renovadoras al campo psicoanalítico.

- Cuando hay en el que habla una disconformidad con lo simbólico, se elimina la gramática pero no la lógica. El síntoma como acontecimiento del cuerpo se constituye en una fuerza que se opone a la causalidad signifiante. Sobre la base de una nueva noción – la de que el inconsciente es la cara real de aquello en lo que se está enredado – se abre paso a una nueva ética ya no ligada al deseo sino al saber hacer ahí, con el goce opaco, no atrapado por los discursos.

- Por su permanencia, el síntoma adquiere un lugar central. En la última etapa de la enseñanza de Lacan, la dirección de la cura toma una orientación hacia lo real que se opone al sentido de los síntomas. La tesis de la función de *lalengua* introduce una ética del síntoma orientando el análisis hacia lo real. Desde esta concepción la singularidad está desprendida del Otro. La perspectiva es una verdadera identidad de separación. Es la unidad de cohabitación con *lalengua*. Respecto a la fase final se considera necesaria la experiencia con lo real para constatar ese goce que se resiste a los efectos del sentido y que se impone como una constante fuera de sentido. Como lo más real es el síntoma, el corolario es identificarse con el síntoma, es decir, reconocerse en lo que lo hace sufrir, soportarlo y asumirlo. Este final le ofrece al sujeto un anclaje que no lo deja a la deriva. Lo que éticamente importa desde esta perspectiva es lo que el sujeto hace con eso.

Bibliografía

AA.VV., (2010), *Opacidad del síntoma. Ficciones del fantasma*, Buenos Aires, Grama.

Balint, M., (1982), *Análisis de carácter y renovación*, Buenos Aires, Paidós.

Balint, M., (1982), *La falta básica*, Buenos Aires, Paidós.

Balint, M., (1998), El fin de análisis, *Bibliográfica*, 1, p. 85-91.

Borges, J. L., (1979), *Historia de la noche*, Buenos Aires, Emecé.

Brodsky, G., (2002), El acto analítico, *Cuaderno del Icba*, 5, p. 93.

Caruso, P., (1969), *Conversaciones con Levi-Strauss, Foucault y Lacan*, Barcelona, Anagrama.

Ferrater Mora, J., (1994). *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Ariel.

Freud, S., (1986), *Cartas a Wilhelm Fliess (1887- 1904)*, Buenos Aires, Amorrortu.

Freud, S., Abraham, K., (2001), *Correspondencia Completa*, Madrid, Síntesis.

Freud, S., (2006), *Obras completas. Vol. I*, Buenos Aires, Amorrortu.

Freud, S., (2006), *Obras completas. Vol. V*, Buenos Aires, Amorrortu.

Freud, S., (2006), *Obras completas. Vol. IX*, Buenos Aires, Amorrortu.

Freud, S., (2006), *Obras completas. Vol. XII*, Buenos Aires, Amorrortu.

Freud, S., (2006), *Obras completas. Vol. XIV*, Buenos Aires, Amorrortu.

Freud, S., (2006), *Obras completas. Vol. XVI*, Buenos Aires, Amorrortu.

Freud, S., (2006), *Obras completas. Vol. XVII*, Buenos Aires, Amorrortu.

Freud, S., (2006), *Obras completas. Vol. XVIII*, Buenos Aires, Amorrortu.

Freud, S., (2006), *Obras completas. Vol. XIX*, Buenos Aires, Amorrortu.

Freud, S., (2006), *Obras completas. Vol. XXIII*, Buenos Aires, Amorrortu.

Freud, S., (2006), *Obras completas. Vol. XXIV*, Buenos Aires, Amorrortu.

Horne, B., (2008), *Fragmentos de una vida psicoanalítica*, Buenos Aires, Grama.

Lacan, J., (inédito), *El Seminario 14: La lógica del fantasma* (Seminario inédito dictado entre los años 1966- 1967).

Lacan, J., (inédito), *El Seminario 15: El acto analítico* (Seminario inédito dictado entre los años 1967-1968).

Lacan, J., (inédito), *El Seminario 9: La identificación* (Seminario inédito dictado entre los años 1961 -1962).

Lacan, J., (inédito), *El Seminario 22: RSI* (Seminario inédito dictado entre los años 1974-1975).

Lacan, J., (inédito), *El Seminario 24: L'insu que sait de L'Une-Bevue S'Aile á Mourre* (Seminario dictado entre los años 1976 – 1977).

Lacan, J., (inédito) *El saber del psicoanalista* (Clase inédita correspondiente al 4 de mayo de 1972).

Lacan, J., (inédito) *Conferencia en la Universidad de Yale* (Conferencia inédita dictada en la Universidad de Yale, correspondiente al 24 de noviembre de 1975).

Lacan, J., (1968), Proposición del 9 de Octubre de 1967 sobre el psicoanalista de La Escuela, *Scilicet*, 1, p. 261-277.

Lacan, J., (1977), *Psicoanálisis. Radiofonía y Televisión*, Barcelona, Anagrama.

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

Lacan, J., (1981), *El Seminario 20: Aun*, Buenos Aires, Paidós.

Lacan, J., (1983), *El Seminario 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Buenos Aires, Paidós.

Lacan J., (1984), *Reseñas de Enseñanza*, Buenos Aires, Manantial.

Lacan, J., (1985), *Escritos. Tomo 1*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno.

Lacan, J., (1987), *Escritos. Tomo 2*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno.

Lacan, J., (1992), *Momentos cruciales de la experiencia psicoanalítica*, Buenos aires, Manantial.

Lacan, J., (1992), *El Seminario 17: El reverso del Psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós.

Lacan, J., (1994), *El Seminario 4: La relación de objeto*, Buenos Aires, Paidós.

Lacan, J., (1998), *Intervenciones y Textos 2*, Buenos Aires, Manantial.

Lacan, J., (1999) *El Seminario 5: Las formaciones del inconsciente*, Buenos Aires, Paidós.

Lacan, J., (2003), *El Seminario 8: La Transferencia*, Buenos Aires, Paidós.

Lacan, J., (2006), *El Seminario 10: La angustia*, Buenos Aires, Paidós.

Lacan, J., (2006), *El Seminario 16: De un Otro al otro*, Buenos Aires, Paidós.

Lacan, J., (2006) *El Seminario 23: Joyce, el sinthome*, Buenos Aires, Paidós.

Lacan, J., (2012), *Otros Escritos*, Buenos Aires, Paidós.

Lacan, J., (2014), *El Seminario 6: El deseo y su interpretación*, Buenos Aires, Paidós.

Lacan, J., (2015), *El Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*,
Buenos Aires, Paidós.

Laurent, E., (1992), *Lacan y los discursos*, Buenos Aires, Manantial.

Laurent, E., (1999) *Las paradojas de la identificación*, Buenos Aires, Paidós.

Laurent, E., (2002), *Síntoma y nominación*, Buenos Aires, Colección Diva.

Laurent, E., (2006), El caso del malestar a la mentira, *Revista Lacaniana de psicoanálisis*, 4, p.
11- 17.

Laurent, E., (2010), *Los nombres del sinthome*, Buenos Aires, Grama.

Laurent, E., (2014-2015) Estudios Lacanianos. Hablar la lengua del cuerpo. Ocho episodios en radio Lacan: AMP. <http://www.radio-lacan.com/es/topic/583>. Consultado el 30 de noviembre de 2015.

Miller, J. A., (inédito), *El ser y el Uno* (Curso inédito dictado entre los años 2011- 2012).

Miller, J. A., (1983), *Dos dimensiones clínicas, síntoma y fantasma*, Buenos Aires, Manantial.

Miller, J. A., (1997), Seminario de Barcelona sobre “Die wege der symptommbildung”, *Freudiana*, 19, p. 7-57.

Miller, J. A., (1998), *Los signos del goce*, Buenos Aires, Paidós.

Miller, J. A., (1998), *El hueso de un análisis*, Buenos aires, Tres Haches.

Miller, J. A., (2000), *El banquete de los analistas*, Buenos Aires, Paidós.

Miller J. A., (2000), *El lenguaje, aparato del goce*, Buenos Aires, Colección Diva.

Miller, J. A., (2001), *De la naturaleza de los Semblantes*, Buenos aires, Paidós.

Miller, J. A., (2003), *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*, Buenos Aires, Paidós.

Miller, J. A., (2003), *Lo real y el sentido*, Buenos Aires, Colección Diva, Buenos aires.

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

Miller, J. A., (2011), *Donc*, Buenos aires, Paidós.

Miller, J. A., (2013), *Piezas Sueltas*, Buenos Aires, Paidós.

Miller, J. A., (2014), El inconsciente y el cuerpo hablante, *Revista Lacaniana de psicoanálisis*, 17, p. 19-23.

Paulhan, J., (1999) *El Guerrero aplicado*, Buenos Aires, Tres Haches.