

Domenico Cosenza

Jacques Lacan y el problema de la técnica en psicoanálisis



Título original: *Jacques Lacan e il problema della tecnica in psicoanalisi*

© Casa Editrice Astrolabio – Ubaldini Editori, Roma, 2003.

© de la traducción: Silvia Grases, 2008.

© de esta edición digital: RBA Libros, S.A., 2018.

Diagonal, 189 - 08018 Barcelona.

www.rbalibros.com

REF.: GEBO505

ISBN: 9788424938185

Composición digital: Newcomlab, S.L.L.

Queda rigurosamente prohibida sin autorización por escrito del editor cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra, que será sometida a las sanciones establecidas por la ley. Todos los derechos reservados.

Índice

PRÓLOGO

INTRODUCCIÓN

1. EL DISPOSITIVO ANALÍTICO Y LA FUNCIÓN DEL TIEMPO...

2. LA ENSEÑANZA DE LACAN SOBRE LA TRANSFERENCIA...

3. LA POSICIÓN Y LA INTERVENCIÓN DEL ANALISTA EN...

BIBLIOGRAFÍA

NOTAS

PRÓLOGO

«En psicoanálisis se puede decir cualquier cosa, pero no se puede hacer cualquier cosa». Se podría escribir este aforismo como divisa del libro de Domenico Cosenza. El autor trata aquí de la técnica, de la técnica del psicoanálisis. ¿Es un tema restrictivo? No. Es un tema esencial. El propio título evoca al lector atento el del primer seminario de Lacan: *Los escritos técnicos de Freud*.

El paralelismo entre los títulos de las dos obras no es casual. Ambas tienen la misma perspectiva. Naturalmente, Domenico Cosenza continúa y retoma la perspectiva de Lacan. Hablar de técnica no quiere decir desplegar la preceptiva, indicar las modalidades de manual, proponer el estándar más eficiente ni nada por el estilo. Puesto que la técnica es lo que revela, más allá de toda formulación, la teoría implícita. Como dice Cosenza en su introducción: «El campo de la técnica constituye en psicoanálisis, en la lectura de Lacan, el ámbito que vuelve manifiestos los síntomas de la teoría psicoanalítica. La técnica del psicoanálisis, en efecto, no constituye en absoluto algo neutro, sino que es síntoma de la teoría de la causalidad psíquica, de la cual, más o menos conscientemente, es expresión».

La técnica no es pues la hermana pobre de la teoría: por el contrario, es el elemento revelador, ya que la técnica dice la verdad escondida y velada de toda teoría, cuando también ella está bien construida. Por eso, Lacan revisa la teoría de Freud, pero sobre todo su práctica clínica.

«¿Qué hacía Freud realmente?», es la pregunta que se plantea Lacan. Para saberlo, ¿deberíamos hojear sus escritos teóricos? Por supuesto. Pero sobre todo debemos hojear sus escritos técnicos, sus observaciones clínicas, los relatos de sus casos famosos, como los de Juanito, el hombre de las ratas o el hombre de los lobos, por no hablar de textos suyos que cuentan todo cuanto le había sido enseñado por las divinas histéricas, Dora en

primer lugar, que desvelaron, a pesar de que ellas mismas no lo supieran, el funcionamiento del inconsciente.

Para Lacan, por tanto, sólo podemos llegar a la teoría analítica a partir de aquello que Freud hacía realmente. Por el contrario, si partiéramos de cualquier supuesta teoría analítica y la aplicásemos a la técnica, podríamos equivocarnos en el trabajo clínico.

En consecuencia, hablar de técnica significa hablar de la teoría que implica la práctica clínica, y probar la validez no sólo en el ámbito de la eficiencia terapéutica sino también, y sobre todo, en el de la correspondencia entre la intervención clínica y las exigencias que requiere la estructura del inconsciente. Por lo tanto, el objetivo es reconducir la técnica analítica a un todo coherente con la lógica del inconsciente.

Por ejemplo, ¿qué nos enseña Lacan en su texto sobre los escritos técnicos de Freud? Nos enseña que, en su operación analítica, el inconsciente funciona con leyes simbólicas, si bien no las de la vida consciente. Por ello, el psicoanalista haría bien, no tanto en fiarse de instrumentos imaginarios aunque cautivadores, como en fiarse y confiarse al funcionamiento simbólico. Es ésta, en efecto, la lección que se extrae del primer seminario a propósito de la técnica freudiana.

El trabajo de Cosenza ofrece, en lo relativo a la técnica psicoanalítica, una lectura exhaustiva y articulada de la enseñanza de Lacan. Toma en consideración sus diversos períodos, partiendo del campo de lo imaginario y de la crítica que de él hace Lacan para llegar, en un segundo momento, al campo simbólico que revela el funcionamiento y la estructura misma del inconsciente, y finalmente, en un tercer momento, al cuestionamiento de lo real que hay en juego en toda experiencia analítica y real que es el núcleo de todo síntoma.

Ésta es la tarea del analista: operar en conformidad con el inconsciente, y no regularse sobre lo imaginario, ni únicamente sobre lo simbólico, sino tomar en consideración el instrumento esencial que Lacan llama el deseo del analista.

El libro de Cosenza es un trabajo importante. Efectivamente, con claridad y detallando los pasos preceptivos, nos dice de qué modo se orienta el psicoanalista formado en los principios de Lacan. No sólo está en juego la enseñanza teórica de Lacan, sino aquella que, en la práctica clínica promovida por su escuela, se convierte en un acto analítico.

ANTONIO DI CIACCIA

INTRODUCCIÓN

... en esto ligo la técnica al fin primero.

J. LACAN, «Del *Trieb* de Freud y del deseo del psicoanalista», *Escritos* 2, p. 833

El objetivo del presente trabajo es explorar el funcionamiento del dispositivo analítico y la función que en él ejerce el analista en la enseñanza de Jacques Lacan. Esta indagación se enmarca, por tanto, en el ámbito de una investigación que la tradición psicoanalítica tendería a situar en el campo de la técnica. El *setting* terapéutico, la transferencia y la interpretación son algunos de los capítulos fundamentales. Planteada en estos términos, tal investigación puede ser entendida como un intento de reconstrucción histórico-epistemológica de la enseñanza de Lacan en el campo de la técnica psicoanalítica. Una especie de teoría lacaniana de la técnica psicoanalítica, articulada no ya según el modelo ingenuo de una preceptiva abstracta del hacer del analista, aún localizable en diversos manuales de técnica psicoanalítica, sino más bien en la perspectiva más avezada de una indagación que se funda en el método histórico, del que Horacio Etchegoyen se ha revelado el maestro en su tratado *Los fundamentos de la técnica psicoanalítica*.

Sin embargo, nunca ha existido, y no es casualidad, un tratado lacaniano de teoría de la técnica. Y ello pese a que no faltan en absoluto en la obra de Lacan, diseminadas en los *Escritos* y en los *Seminarios*, múltiples referencias a la técnica psicoanalítica. Esta ausencia no es casual, ni está ligada a meras razones de estilo. Hunde sus raíces en el fundamento mismo de la enseñanza de Lacan en el campo del psicoanálisis, desde su inicio en «Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis», de 1953. En el corazón de tal enseñanza se encuentra la tentativa de reconducir al analista y su práctica a sus fundamentos, es decir, en palabras de Jacques-Alain Miller, a lo que la hace posible.¹ En el corazón de la enseñanza de Lacan conviven, en efecto, a pesar de los cambios de las coyunturas específicas del momento histórico, en el curso de una enseñanza de cerca de treinta años, un diagnóstico radical sobre el estado del psicoanálisis de su tiempo y una intervención igualmente radical que aspira a reconducirlo

en cada ocasión a los fundamentos que le son propios. Así pues, el campo de la técnica constituye en psicoanálisis, en la lectura de Lacan, el ámbito que pone de manifiesto los síntomas de la teoría psicoanalítica. En efecto, la técnica en psicoanálisis no constituye en absoluto algo neutro, sino que es el síntoma de la teoría de la causalidad psíquica, de la que, más o menos conscientemente, es expresión. La noción de alianza terapéutica en el corazón de la Psicología del Yo, por ejemplo, no es concebible sin su referencia a la noción del Yo como esfera autónoma de conflictos, la parte sana del Yo con la que el psicoanalista se alía en el tratamiento. Podríamos considerar la enseñanza de Lacan en el campo del psicoanálisis como el intento reiterado de reconducir la práctica clínica desde su técnica hasta los fundamentos que presiden la lógica del inconsciente freudiano, y que en «Función y campo» Lacan resume en el axioma «el inconsciente está estructurado como un lenguaje». Desde este punto de vista, el «retorno a Freud» de Lacan puede entenderse también como el trabajo de continua reconducción de la técnica analítica a la lógica del inconsciente en acto en la experiencia singular de un psicoanálisis. Por lo demás, Lacan lo expresa claramente en diversos puntos de su enseñanza, como por ejemplo en este pasaje revelador de «La dirección de la cura y los principios de su poder» de 1958:

No tenemos otro designio que el de advertir a los analistas sobre el deslizamiento que sufre su técnica, si se desconoce el verdadero lugar donde se producen sus efectos.²

En este libro he intentado poner de relieve la operación teórica realizada por Lacan sobre la técnica psicoanalítica, que me parece que se configura, sobre todo, como un intento de sustraerla de la obviedad del precepto y de lo estándar, propios de una deriva tecnicista sin concepto, para repensarla a partir de sus fundamentos como problema actual del psicoanálisis. En este sentido, me ha parecido adecuado elegir como título del texto *Jacques Lacan y el problema de la técnica en psicoanálisis*. En efecto, desde la perspectiva de Lacan, y al contrario que la tendencia preceptiva propia de los manuales tradicionales de teoría de la técnica, el ámbito de la técnica no es tanto el ámbito de la solución ya constituida, de la respuesta a aplicar. Por el contrario, el ámbito de la técnica se presenta en Lacan esencialmente como problemático y ajeno a la obviedad de la respuesta verificada. La técnica en Lacan, por ejemplo «la técnica de la palabra» aludida en «Función y campo», no apunta en absoluto a lo estándar, sino más bien a la

evocación, al efecto sorpresa, a la emergencia del inconsciente, del efecto de sujeto. Y esto sucede en la medida en que la operación esencial de Lacan consiste ante todo en reconducir la técnica analítica a la lógica del inconsciente, y en última instancia a la ética del deseo del analista, el motor del trabajo analítico. En efecto, tal como sostiene en el Seminario 11, el analista forma parte del concepto mismo de inconsciente. Por lo tanto, la lógica del psicoanálisis encuentra en la función inconsciente del analista, del deseo del analista, su punto-eje. En este sentido me parece que puede entenderse la expresión de Lacan que hemos citado al inicio, tomada del escrito «Del *Trieb* de Freud y del deseo del psicoanalista» de 1964, en la que afirma que liga la técnica al fin primero. Se trata de ligar la técnica del psicoanálisis a la ética del deseo del analista, puesto que allí se sitúa para Lacan su fundamento real. Así pues, la crítica lacaniana a las derivas tecnicistas del psicoanálisis posfreudiano en absoluto se resuelve en una desvalorización de la técnica, sino, por el contrario, en el intento de refundarla en la estela de la enseñanza de Freud.

Por consiguiente, no hay técnica efectiva del psicoanálisis sin la lógica del inconsciente que la fundamenta, ni hay lógica del inconsciente efectiva en la cura sin la ética del deseo del analista que la mueve.

Sin tales premisas no se puede entender la relación problemática de Lacan frente a la técnica en psicoanálisis; más bien, se corre el riesgo de malinterpretar el sentido. En efecto, se corre el riesgo de confundir la orientación problemática de Lacan respecto a la técnica con un rechazo o una desvalorización de su ámbito. Tal vez a este malentendido se deba también la tendencia de los analistas lacanianos a escribir poco acerca de cuestiones inherentes a la técnica del tratamiento.³ A mi parecer, y esta tesis de fondo está en el centro del trabajo que aquí presento, el problema de Lacan no es en absoluto el de un distanciamiento de la técnica en psicoanálisis, sino el de su fundamentación al servicio de la lógica del inconsciente y de la ética del psicoanálisis. Lo que Lacan combate incansablemente es sobre todo la curvatura imaginaria a la que el ámbito de la técnica, diría que por razones de estructura, se presta espontáneamente, en particular en el campo del psicoanálisis. En efecto, la técnica psicoanalítica está atravesada por una paradoja que turba al analista en el ejercicio de su función: la de deber encarnarse en una práctica que deviene imposible si se deja reabsorber, como sucede con otras *technai*, en el ideal de un dominio. En este sentido, la formulación «técnica psicoanalítica» encarna una paradoja o, si se quiere, un síntoma que Lacan nunca dejó de analizar. En efecto, es en todo caso al ejercicio de una técnica que va más allá del dominio del yo y que deja

espacio a los efectos incalculables del encuentro que aviene en la sesión, a lo que Lacan llama al psicoanalista que se orienta a partir de su enseñanza.

En este sentido, la operación de Lacan sobre la técnica psicoanalítica, cuya parábola lógica he intentado esbozar a grandes rasgos en este trabajo, se encarna a mi parecer en un esfuerzo de curvatura progresiva cuyo funcionamiento se incardina a partir de lo real del deseo del analista. El dispositivo analítico lacaniano en su conjunto se transforma en función de los efectos de esta curvatura progresiva, que parte del campo de lo imaginario, de la crítica a la fetichización formalista-ceremonial del *setting* analítico y de sus estándares, para llegar inicialmente, a partir de la primera mitad de los años cincuenta, al horizonte simbólico de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis como dimensión constitutiva de su funcionamiento, y finalmente, desde el inicio de los años sesenta, a lo real del deseo inconsciente en el corazón de la experiencia analítica. De esta curvatura es expresión, sobre todo, la doble escansión que se produce en Lacan con respecto al funcionamiento de la sesión analítica, que al principio se transforma en una unidad semántica que se sustrae a los estándares de lo preceptivo para fundarse en la lógica simbólica del inconsciente, y finalmente muestra en su lógica aquella estructura asemántica constituida por lo real sin-sentido del goce, al que la técnica de Lacan intenta responder. En este sentido, la escansión temporal de la sesión, así como la interpretación, cambia en el tiempo su propio estatuto y se transforma de puntuación que organiza la semántica de la frase en corte asemántico que aspira a separar el significante del objeto de goce. Así pues, tanto la doctrina del tiempo, en el doble estatuto de la sesión variable y breve, como la doctrina de la interpretación se aproximan cada vez más en la enseñanza de Lacan al estatuto del acto analítico, que se configura precisamente como corte inaugural, como discontinuidad, en homología al funcionamiento real del inconsciente. Asistimos por tanto a una convergencia progresiva de las nociones cardinales de la técnica psicoanalítica, como pueden ser el tiempo y la interpretación, en torno al nudo asemántico constituido por el corte, que aproxima al sujeto al núcleo de no-sentido que lo constituye en su ser.

Al mismo tiempo, la propia noción de transferencia en Lacan se reestructura también en estas dos torsiones, que desde el principio ponen de manifiesto, más allá de los engaños de la identificación imaginaria, el estatuto simbólico en la institución del sujeto supuesto saber, para mostrar finalmente cada vez más la marca real constituida por el objeto causa de deseo, del que el analista se hace semblante para el sujeto en el curso de

la cura. En efecto, la posición del analista en la transferencia, en la elaboración de Lacan, sufre también esta torsión de lo simbólico a lo real, que por un lado nos restituye el itinerario de todo análisis que llega a su fin (el decaer del analista de la posición de Otro simbólico para el analizante a la posición de objeto resto de goce), y por el otro indica el vector progresivo de la enseñanza de Lacan sobre el ser del analista en la transferencia: el desplazamiento del lugar del Otro simbólico al lugar del objeto causa del deseo del sujeto.

Así pues, éste es el marco, en torno al ser del analista y a partir del deseo del analista como presencia asemántica y motor real de la cura, en el que se puede escribir hoy en día un ensayo lacaniano sobre la técnica en psicoanálisis.

El trabajo que aquí presento está estructurado en tres capítulos. El primero aborda el problema del *setting* y de la función del tiempo en la sesión analítica lacaniana. Tras una breve introducción a los pilares de la teoría de Lacan, resumidos en la articulación de los registros imaginario (I), simbólico (S) y real (R), el primer capítulo aborda la perspectiva general de Lacan respecto a la técnica psicoanalítica y el enfoque crítico frente a su estandarización. A continuación ofrezco un trabajo de reconstrucción de los fundamentos de la sesión analítica lacaniana, sustentado en textos de Miller y de otros analistas seguidores de Lacan, cuyos puntos focales son los párrafos dedicados al problema del tiempo en la sesión. Dado que se trata de la variante más significativa, además de la más conocida, que Lacan introdujo con respecto a la doctrina vigente en la IPA, hemos dedicado un espacio extenso al tema de la sesión de tiempo variable, así como a la sesión breve, desarrollo más avanzado de la doctrina técnica lacaniana, con la intención de examinar atentamente la lógica que sostiene su empleo y su eficacia en el marco de la sesión. Con todo, junto a este tema cardinal, hemos intentado poner de relieve la especificidad de la sesión lacaniana en torno a otros puntos cardinales, entre los cuales figuran, por citar sólo algunos, la frecuencia de las sesiones o la función del dinero, en los que la orientación de la Escuela de Lacan desarrolla un enfoque original y coherente, si bien resulta arduo localizar textos sobre estos temas.

El segundo capítulo aborda el tema de la transferencia, que para Lacan es uno de los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, así como el de la contratransferencia. Lo hace sobre todo de modo analítico, siguiendo en detalle el desarrollo histórico, la elaboración de la doctrina de la transferencia en Lacan, desde el escrito de 1951 «Intervención sobre la transferencia» hasta la «Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela». Asimismo, pasa por las etapas fundamentales del

Seminario 8 *La transferencia* (1960-1961) y del Seminario 11 *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964), en el que surge y se define la teoría lacaniana de la transferencia como «sujeto supuesto saber».

En cambio, en la segunda parte del capítulo se expone la crítica de Lacan a la noción de contratransferencia, y sobre todo a su empleo por parte del analista como factor determinante de la cura analítica. En relación con este punto, un análisis atento de los textos muestra una continuidad sustancial de la orientación crítica de Lacan hacia el empleo de la contratransferencia en el análisis, desde los primeros años cincuenta hasta los textos más avanzados. Y revela además cómo Lacan se mantuvo, respecto al rechazo del empleo de la contratransferencia en análisis, tal como subraya Miller, en una posición de ortodoxia respecto a la enseñanza de Freud, que caracteriza todavía hoy la práctica de los analistas lacanianos y cada vez menos la de los analistas de la IPA.

Por último, el tercer capítulo aborda el tema de la posición del analista y de su intervención dentro de la cura analítica. Se desarrolla en torno a tres núcleos temáticos. El primero lo constituye el tema clásico de la interpretación, y la disertación sigue atentamente las transformaciones de la noción de interpretación dentro de la enseñanza de Lacan, coherentes con las reestructuraciones internas a su teoría del inconsciente y de la práctica psicoanalítica. Los otros dos núcleos temáticos afrontan dos nociones no pertenecientes a la tradición del psicoanálisis, pero acuñadas e introducidas por Lacan en la teoría psicoanalítica, en pleno desarrollo de su enseñanza, para designar la especificidad de la posición y de la intervención del psicoanalista en la cura. Especialmente, la noción de «acto analítico», que Lacan desarrolla en el Seminario 15 *L'acte psychanalytique* (El acto psicoanalítico), de 1967-1968, inédito. En segundo lugar, la noción de «deseo del analista», que aparece en el escrito de 1958 «La dirección de la cura y los principios de su poder», y que será definida en el curso de los años sesenta. Dado que se trata de dos de las nociones del discurso de Lacan más difíciles de aprehender conceptualmente, y no sólo por parte de aquellos que no provienen de una formación lacaniana, mi esfuerzo por intentar esclarecerlo se resiente inevitablemente de esta dificultad intrínseca a su definición. Dificultad que, como expondremos en el tercer capítulo, se vincula al hecho de que, a través de las nociones de acto analítico y de deseo del analista, Lacan intenta designar aquello que es más difícil de decir en psicoanálisis: el núcleo mismo del ser analista, su punto de enunciación, aquello que se encuentra en el corazón de la función analítica y del trabajo del análisis.

1

EL DISPOSITIVO ANALÍTICO Y LA FUNCIÓN DEL TIEMPO EN LA ENSEÑANZA DE LACAN

La cuestión no es saber si la sesión es larga o breve, si es silenciosa o charlatana. O bien la sesión es una unidad semántica, en la que S_2 viene a hacer de puntuación a la elaboración —delirio al servicio del Nombre del Padre— muchas sesiones son así. O bien la sesión analítica es una unidad a-semántica, que reconduce al sujeto a la opacidad de su goce. Ello supone que antes de ser cerrada en bucle sea cortada. Opongo pues aquí, a la vía de la elaboración, la vía de la perplejidad.

J.-A. MILLER, «La interpretación al revés»,
Entonces: «Sssh...», p. 13

PUNTOS DE REFERENCIA ESENCIALES EN LA OBRA Y EN LA TEORÍA DE LACAN EN PSICOANÁLISIS

Nos parece necesario, antes de introducir la disertación en lo vivo del ámbito de una teoría del funcionamiento del dispositivo analítico y de sus condiciones de eficacia, indicar de modo sucinto aquellos que nos parecen los puntos cardinales de lo que Lacan ha querido llamar su «retorno a Freud» en el campo del psicoanálisis.

La revolución copernicana de Freud: el descentramiento del yo

La contribución de Lacan a la reflexión psicoanalítica se desarrolla en el curso de casi una cincuentena de años: desde mediados de los años treinta, tras la realización de sus estudios de medicina y psiquiatría, hasta su muerte, acaecida en 1981. El hilo conductor de la relación de Lacan con el psicoanálisis, constante a pesar de las reestructuraciones que el paso del tiempo ha operado sobre su teoría, se reconoce por la manera en que mantiene firme el punto de ruptura que el descubrimiento del inconsciente de Freud abrió

entre el psicoanálisis y cualquier otra forma de psicología. Lo que Freud aplica a la explicación del funcionamiento de la actividad psíquica del ser humano, para Lacan es, en no menor medida en que ya lo había sido para el propio Freud, una auténtica «ruptura epistemológica», tanto por lo que respecta al conciencialismo yoico de la psicología como por lo que respecta al paradigma organicista de la psiquiatría. A tal efecto, el radicalismo de Lacan no hace sino llegar a entender la toma de conciencia del propio Freud respecto al alcance inaudito de su descubrimiento. Cuando Lacan define el descubrimiento freudiano como una «revolución copernicana» en la explicación del funcionamiento del ser humano,¹ resuena un pasaje del escrito *Una dificultad del psicoanálisis* en el que el fundador del psicoanálisis dibuja el efecto de su descubrimiento como la tercera gran «frustración narcisista» sufrida por la humanidad a causa de la ciencia, tras las infligidas por los descubrimientos de Copérnico en astronomía (la no centralidad de la tierra en las órbitas celestes) y de Darwin en biología (la descendencia del hombre de los simios).² En efecto, el descubrimiento de Freud de la centralidad del deseo inconsciente en la vida psíquica del ser humano vuelve falsa la premisa de base de la filosofía moderna y de las jóvenes disciplinas psicológicas, la identidad entre psíquico y consciente, y revela el carácter, en absoluto originario sino más bien derivado, del yo y de la conciencia. En esto consiste para Lacan el sentido profundo de la revolución copernicana de Freud: en haber revelado que el yo, lejos de ser el motor de la actividad psíquica humana, es un derivado de ésta, un efecto secundario. Es lo que Lacan condensa en la definición de la subversión de Freud como «descentramiento del yo»,³ instancia que vela, esconde, mantiene alejado al sujeto humano de lo que Freud definía como el «núcleo de nuestro ser» (*das Kern unseres Wesen*), el deseo inconsciente. Lacan radicaliza el descentramiento del yo producido por Freud, destacando en él el estatuto alienante para el sujeto, su «función de desconocimiento» con respecto al deseo inconsciente que atraviesa al sujeto. En este sentido se pueden leer una serie de definiciones del estatuto del yo (*moi*) formuladas por Lacan: «el síntoma humano por excelencia», «enfermedad mental del hombre»⁴ o «línea de ficción». La exigencia fundamental de toda la obra de Lacan sobre psicoanálisis será precisamente el hacer hincapié en la heterogeneidad estructural entre el yo y el inconsciente freudiano, el verdadero núcleo de nuestro ser. Sobre esta base es posible comprender el activismo polémico de Lacan frente a todas las corrientes del psicoanálisis posfreudiano, en primer lugar la Psicología del Yo, que, tanto en la teoría como en la práctica, producen el efecto de atenuar, reducir o anular el alcance innovador del

descubrimiento de Freud y lo reconducen bajo la égida de la función sintético-cognitiva del yo, haciéndolo función de un principio de adaptación social del individuo, y finalmente, e inscribiéndolo, en cuanto que teoría, como un capítulo particular en el seno académico de una psicología general de los procesos psíquicos. He aquí lo que afirma claramente Lacan, en la lección de apertura de su segundo Seminario:

Las nuevas perspectivas abiertas por Freud estaban llamadas a abolir las precedentes. Sin embargo, por mil flancos algo se produjo en el manejo de los términos teóricos, y reapareció una noción del yo absolutamente distinta de la que implica el equilibrio del conjunto de la teoría de Freud, y que, por el contrario, tiende a la reabsorción, como se dice además con toda claridad, del saber analítico en la psicología general, que en este caso significa psicología preanalítica. Y, al mismo tiempo, puesto que teoría y práctica no son separables, la relación analítica, la dirección de la práctica, vieron cambiar su orientación. La historia actual de la técnica psicoanalítica lo demuestra.

Esto sigue siendo muy enigmático. Sería incapaz de afectarnos si no trascendiera el conflicto entre escuelas, entre retrógrados y avanzados, ptolemaicos y copernicanos. Pero va mucho más allá. Se trata del establecimiento de una complicidad concreta, eficaz, entre el análisis, manejo liberador, desmistificador de una relación humana, y la ilusión fundamental de lo vivido por el hombre, al menos por el hombre moderno.

El hombre contemporáneo cultiva cierta idea de sí mismo, idea que se sitúa en un nivel semi-ingenuo, semi-elaborado. Su creencia de estar constituido de tal o cual modo participa de un registro de nociones difusas, culturalmente admitidas. Puede este hombre imaginar que ella surgió de una inclinación natural, cuando de hecho, en el estado actual de la civilización, le es enseñada por doquier. Mi tesis es que la técnica de Freud, en su origen, trasciende esta ilusión. Ilusión que ejerce concretamente una influencia decisiva en la subjetividad de los individuos. El problema entonces es saber si el psicoanálisis se dejará llevar poco a poco a abandonar lo que por un momento fue vislumbrado o si, por el contrario, manifestará otra vez, dándole nueva vida, su relieve.⁵

Desde esta perspectiva, es necesario distinguir claramente —dentro de la indudable pasión de Lacan por el debate teórico encendido, incluso polémico, sobre los fundamentos del psicoanálisis— la crítica sin reservas hacia la Psicología del Yo de su distanciamiento, razonado siempre en detalle, respecto de los grandes protagonistas del psicoanálisis anglosajón (en primer lugar Melanie Klein, pero también Winnicott y Bion) o de pioneros de la primera generación (en particular Ferenczi), hacia los cuales reconoce también sus propias deudas, expresando su admiración por el coraje de sus innovaciones y sintiendo que comparten la misma causa analítica. Es en el planteamiento ofrecido por Hartmann, Kriss y Loewenstein a la orientación del psicoanálisis, sostenido por la autoridad de Anna Freud y hegemónico en los años cuarenta y cincuenta, donde Lacan vislumbra sobre todo el verdadero peligro de un extravío de la originalidad del descubrimiento de Freud. Por esta razón, su retorno a Freud quiere en primer lugar

volver a centrar el psicoanálisis en torno a la centralidad del inconsciente, para hacer reaparecer en todo su alcance el estatuto imaginario que el fundador del psicoanálisis asignaba en cambio al yo, en particular en los dos estudios sobre el narcisismo y sobre la psicología de las masas, donde muestra su ser constituido por un tejido de identificaciones. Este posicionamiento teórico es para Lacan discriminador, por sus efectos prácticos en el modo de entender la cura analítica, su conducción y su objetivo. A este respecto, para Lacan, la práctica auténtica del psicoanálisis apunta a un objetivo que se sitúa en las antípodas de la enunciada por la Psicología del Yo en términos de un «reforzamiento del yo». Por el contrario, para Lacan es necesario que en el análisis el yo sea pasado por el tamiz en todas sus identificaciones fundamentales, mostrando su inconsistencia hasta el límite de la despersonalización, para que el deseo inconsciente pueda manifestarse en el sujeto y ser reconocido.

Los tres registros de la estructura del sujeto: imaginario, simbólico, real

No es posible orientarse efectivamente en la teoría analítica de Lacan sin tener presente la diferencia entre los tres registros que constituyen en su discurso la estructura del sujeto y que organizan su experiencia. Para los objetivos de este trabajo, es esencial una definición, si bien sucinta, de lo Imaginario (I), de lo Simbólico (S) y de lo Real (R), puesto que estos conceptos se encuentran en el centro de las argumentaciones lacanianas sobre la técnica analítica y sobre la dirección de la cura, y constituyen los puntos de referencia esenciales de todo el razonamiento, la crítica y el distanciamiento avanzados por el psicoanalista francés. Ante todo es importante explicar mejor en qué sentido estos tres registros constituyen la estructura del sujeto. Esto significa en primer lugar que todo ser humano estructura su existencia en torno a estos tres ejes, que no tienen entre ellos una relación de sucesión (es decir, no se desarrollan el uno detrás del otro, en tiempos diferentes), sino de sincronía: desde el primer momento, el sujeto humano, en su venir al mundo, es apresado en las redes de lo imaginario, de lo simbólico y de lo real. En segundo lugar, significa que todo acontecimiento esencial en la historia del sujeto puede ser leído adecuadamente si nos limitamos a situarlo en los tres ejes que constituyen esta estructura. Lacan subraya que esta tripartición formulada por él está ya implícitamente articulada en la obra de Freud, y que su explicitación teórica se ha vuelto esencial para

evitar los malentendidos en la lectura del texto freudiano y las consiguientes implicaciones en la práctica analítica. He aquí lo que afirma Lacan a este respecto en 1956:

Freud, en esto como en todo, es tajante: todo su esfuerzo de 1897 a 1914 fue distribuir las partes de lo imaginario y de lo real en los mecanismos del inconsciente. Es singular que esto haya llevado a los psicoanalistas, en dos etapas, primero a hacer de lo imaginario otro real, y en nuestro días a encontrar en ello la norma de lo real.

Sin duda lo imaginario no es ilusorio y da materia a la idea. Pero lo que permitió a Freud realizar el descenso al tesoro con que quedaron enriquecidos sus seguidores es la determinación simbólica en que la función imaginaria se subordina, y que en Freud es siempre recordada poderosamente, ya se trate del mecanismo del olvido verbal o de la estructura del feticchismo.⁶

Más allá de dicha referencia al texto de Freud, en el que muchos críticos de Lacan (incluso benévolos como Etchegoyen) ven un círculo vicioso a través del cual él hace sostener a Freud sus propias tesis, a continuación intentaremos explicar qué significan para el psicoanalista francés los tres registros. Para hacerlo, me serviré sustancialmente de la aportación de Jacques-Alain Miller a su lectura epistemológica de la obra de Lacan.⁷

Lo Imaginario (I)

¿En qué consiste lo imaginario en Lacan? Intentemos responder con algunas definiciones.

I. En primer lugar, lo imaginario, tal como aparece referido en la cita, no se confunde con lo ilusorio. Esto significa: a) que el sujeto está capturado desde siempre en las redes de lo imaginario; b) que su identidad misma, su yo (*moi*) se constituye en el tejido de las representaciones imaginarias que lo conciernen; y c) que tales representaciones que constituyen el yo no se producen casualmente, sino en la relación «a dos» que el sujeto mantiene con las figuras fundamentales de su vida, con sus «otros», de los cuales extrae el tejido para constituir la propia identidad.

II. En segundo lugar, el registro de lo imaginario condensa para Lacan todo lo que Freud ya había circunscrito en torno al estatuto del narcisismo (*Introducción al narcisismo*, 1914) y al mecanismo de la identificación (*Psicología de las masas y análisis del Yo*, 1921), conceptos clave para explicar el proceso de constitución del yo. En efecto, el yo tiene para Lacan una constitución estructuralmente narcisista, ya que es el producto desconocido de las identificaciones del sujeto a los significantes a través de

los cuales los otros significativos de su vida, en primer lugar los padres, han designado su identidad dentro del discurso familiar. En el segundo Seminario, titulado precisamente *El yo en la teoría de Freud*, Lacan condensa en una frase, tomada de Rimbaud, el sentido de tal constitución alienada del yo: «El yo es otro».⁸ Por lo tanto, la identidad del yo es para Lacan, precisamente en tanto que narcisista, una identidad alienada que, en el momento mismo en que ofrece al sujeto una imagen de sí mismo en la que reconocerse, lo aleja de la verdad de su deseo. Por esto, Lacan reescribe la *Ich-Spaltung* freudiana, la escisión del yo, en términos de la escisión irreducible entre el sujeto del inconsciente, que escribe con el pronombre personal francés *je*, y el yo, que escribe con *moi*, donde el primero designa lo que Lacan llama el «sujeto de la enunciación» (*je*), mientras el segundo designa al «sujeto del enunciado» (*moi*). Mientras el yo (*moi*) tiene un estatuto imaginario, el sujeto del inconsciente (*je*) tiene un estatuto simbólico y es irreducible al yo. El sujeto de la enunciación (*je*), para Lacan, se manifiesta en los puntos de contradicción, de vacilación y de vacío propios de los enunciados del discurso del paciente en análisis.

III. En tercer lugar, Lacan define lo imaginario como el registro centrado en torno a la relación especular, que no por casualidad encuentra en la teoría lacaniana el propio fundamento en la primera contribución ofrecida por Lacan a la teoría psicoanalítica, es decir, el estadio del espejo (*stade du miroir*), donde se sitúa la experiencia del reconocimiento por parte del niño, entre los seis y los dieciocho meses, de la propia imagen unitaria ante el espejo.⁹ Lacan retoma al respecto las investigaciones experimentales sobre la percepción realizadas por Henry Wallon en el ámbito de la etología humana y de la psicología de la edad evolutiva y las elabora de forma original elevando el estadio del espejo a «encrucijada estructural» en la psicogénesis de la subjetividad. En este punto se ponen en marcha en la experiencia del sujeto, al mismo tiempo, el descubrimiento de la propia identidad y la alienación que se deduce, la *Spaltung* entre el *moi* que viene a constituirse y el sujeto del inconsciente (*je*), que no se deja localizar en la imagen especular, y que encontrará el modo de representarse en los puntos de vacilación del yo, a través de las formaciones del inconsciente (sueños, lapsus y síntomas), de forma radical en la adolescencia.

IV. Finalmente, lo imaginario puede definirse como el registro centrado sobre la relación dual, que encuentra la propia forma más claramente reconocible en la relación del niño con el deseo materno. El riesgo de un transativismo caníbal, ilustrado de modo magistral

en la posición esquizo-paranoide de Klein, en el que no es posible distinguir el deseo del niño del de la madre, el deseo del sujeto del deseo del otro, en toda la oscilación pasional que va desde la agresividad al amor sin límite hasta el extremo patológico constituido por la paranoia, anima para Lacan la vida del sujeto en el campo de lo imaginario.¹⁰ Sólo a través del reconocimiento de un tercero que existe más allá de la relación dual y que pone un límite, que encarna una Ley que regula la relación entre los dos, remitiendo a cada uno a su particularidad, se hace posible, como Lacan muestra magistralmente en el Seminario 4, *La relación de objeto*, encontrar un punto de anclaje más allá de lo imaginario, y en torno al cual el sujeto pueda localizarse en el propio deseo singular.

Lo Simbólico (S)

Al mismo tiempo, lo simbólico constituye para Lacan el menos reconocido de los tres registros en el campo del psicoanálisis posterior a Freud, y aquel al que la práctica psicoanalítica, de hecho, más se refiere por la eficacia de su acción. Intentemos articular su estatuto a la luz de cuatro definiciones.

I. En primer lugar, el registro de lo simbólico está constituido por el *campo del lenguaje*, dentro del cual la palabra del sujeto encuentra las condiciones de su propia enunciación particular. El encuentro de Lacan con la lingüística estructural de Ferdinand de Saussure y el descubrimiento de su posible empleo en la lectura de Freud es el presupuesto esencial de tal definición. Es ésta la tesis que puede extraerse del programa «Función y campo», de 1953, en el que Lacan sostiene la tesis del «inconsciente estructurado como un lenguaje» y del psicoanálisis como práctica que se resuelve en un «análisis del lenguaje»¹¹ dirigido a hacer resurgir de lo reprimido, a través de la palabra del sujeto, aquel «capítulo censurado»¹² de la propia historia, enigmático, en el que se ha depositado su inconsciente.

II. En segundo lugar, más en concreto, el registro simbólico está constituido por el *sistema signifiante* y por la lógica que lo preside. Esto significa que el orden simbólico no coincide simplemente con el sistema de la lengua hablada, sino que incluye cualquier sistema signifiante. En este sentido, Lacan elogia a Melanie Klein por haber entendido (a pesar de su concepción del análisis en la que para Lacan domina la dimensión imaginaria de las fantasmaticaciones inconscientes) que la condición del análisis está en la capacidad del sujeto de simbolizar y no necesariamente de hablar, por lo que el juego como sistema signifiante se presta perfectamente al trabajo analítico en el niño pequeño.¹³ El estatuto

del significante en Lacan se aclara con relación al del significado: no existe ninguna relación natural entre ambos, como ya explica claramente Saussure en el *Curso de lingüística general* a través de su concepto de arbitrariedad del signo lingüístico, sino que más bien el significado es un efecto que se produce dentro de determinado sistema signifiante en un momento dado.¹⁴ Por ejemplo, el significado de una palabra depende de su posición de significante, que la determina dentro del sistema de la lengua a la que pertenece en un período dado de su historia: su valor lingüístico viene determinado por su diferencia estructural respecto de las otras palabras como significantes dentro del sistema de la lengua. Sólo a partir de tal determinación signifiante o simbólica se produce el efecto de significado que la palabra vehicula, más allá de la conciencia que al respecto tengan los hablantes.¹⁵ La relación entre significante y significado expresa bien en Lacan la relación entre el orden simbólico y el registro de lo imaginario: el segundo es un efecto necesario de la acción del primero en el proceso de constitución del sujeto humano, las fantasías fundamentales se construyen a partir de los significantes-clave que organizan la historia infantil de un sujeto aun antes de su llegada al mundo en el discurso de los padres. Y sin embargo, el desconocimiento de los propios significantes fundamentales, su represión en el inconsciente, y la construcción del significado de la propia existencia en torno al yo (*moi*), efecto del discurso del otro familiar sobre el sujeto, son cuanto el sujeto neurótico pone inevitablemente en escena sin saberlo. Por ello, una definición que Lacan ha dado del trabajo del análisis es la de un proceso que opera, inversamente al trabajo espontáneo que el inconsciente realiza con los sueños, una simbolización de lo imaginario,¹⁶ una reducción del significado a su estructura signifiante. En efecto, el análisis produce un agotamiento de la fantasía infantil del sujeto en su génesis en el discurso del otro familiar, dentro del cual el sujeto se ha sentido llamado a deber ocupar para el otro, sin darse cuenta, una determinada posición.

III. En tercer lugar, en un ámbito más clínico, el orden simbólico está constituido por la dimensión del Tercero, que funciona como ley asimétrica para los componentes de la relación dual, en primer lugar para la relación del niño con el deseo de la madre, situando entre ellos un límite que los separa y los distingue. En esta clave relee Lacan el Edipo de Freud y la función del Padre como agente separador que preserva al niño del canibalismo del deseo materno y permite su subjetivación. En efecto, el significante del Padre se ofrece al mismo tiempo como Ley, que priva al niño de la exclusividad sobre la madre, y como ideal simbólico (ideal del yo) que le permitirá de adulto, identificándose con él,

poder ser un hombre para una mujer. El significante Nombre del Padre se inscribe en el niño a través de la palabra de la madre, que le testimonia que en su deseo no existe sólo él (el hijo), sino que existe un Otro (un hombre) al que ella permanece vinculada en tanto que mujer, y que funciona para ella como Tercero respecto del niño. Tal significante puede prescindir por tanto de la existencia real del padre, que puede incluso estar muerto, y puede concernir también a alguien que ejerza la función de padre incluso aunque no lo sea ni biológica ni jurídicamente (a veces es el padre de la madre, el abuelo del niño, quien encarna esta función, pero incluso una mujer puede encarnar para un sujeto la función paterna). Lacan define este significante como Nombre del Padre, y su acción en la constitución del sujeto como «metáfora paterna»,¹⁷ operación que permite al niño sustraerse al Deseo de la Madre, y constituirse como sujeto deseante, falto de algo que le resulta enigmático, y que busca en el curso de la propia existencia.

IV. Finalmente, el registro simbólico es definido por Lacan como el campo del Otro con mayúscula, que distingue explícitamente del otro con minúscula, que coincide con el semejante de la relación especular. La noción de Otro resume en sí misma todas las definiciones ya dadas del orden simbólico, y designa la dimensión histórico-lingüístico-familiar dentro de la cual el sujeto se constituye por efecto de la acción significante. A través de este concepto, Lacan reformula la noción freudiana de inconsciente y sitúa en el centro la historicidad radical, más allá de su representación, emergente en la primera tópica de Freud, como lugar que contiene los instintos arcaicos y de las pulsiones. «El inconsciente es el discurso del Otro» es, en efecto, una de las definiciones clave que encontramos en el texto de Lacan.

Lo Real (R)

De los tres registros de Lacan, el de lo real es sin lugar a dudas el más enigmático y el más difícil de definir. Por otra parte, para el propio Lacan, al menos hasta 1960, el año de su Seminario *La ética del psicoanálisis*, que supuso un punto de inflexión, lo real funcionará como una especie de registro mudo, definible sólo en negativo como el resto respecto a los ejes de lo imaginario y de lo simbólico, como lo que no es ni del orden de la imagen ni del orden del símbolo.

Intentemos reconstruir el estatuto de lo real en Lacan, a la luz de algunas definiciones.¹⁸

I. En primer lugar, *lo real en Lacan no es la realidad*. Para distinguir ambos

conceptos, Lacan se remonta sobre todo a los usos diversos por parte de Freud de los términos alemanes *Wirklichkeit*, que designa la realidad en la acepción común del término, como realidad externa objetivada, y *Realität*, que, por el contrario, concierne a la dimensión de la realidad psíquica. Para Lacan, lo real es lo real del sujeto, es decir, atañe a cuanto de ineludible caracteriza su modo de funcionamiento y su economía de satisfacción, más allá de cualquier criterio de adaptación a la realidad.

II. En segundo lugar, *lo real es lo imposible*, es «eso de lo que no se puede salir». Es decir, designa al ser mismo del sujeto, el nudo que estructura su realidad psíquica. Mientras lo imaginario y lo simbólico están abiertos a la dimensión de lo posible, lo real marca lo imposible del sujeto, es decir, la matriz misma de su materia más íntima.

III. En tercer lugar, *lo real es en su estructura «sin-sentido»*, asemántico, irrepresentable, fuera del alcance de la imagen y del símbolo.

IV. En cuarto lugar, *lo real es lo real del cuerpo pulsional*, es lo real de la economía libidinal del sujeto, el motor de su economía de satisfacción.

En el Seminario 7, Lacan formula la dimensión de lo real en la pérdida de la Cosa (*das Ding*), el objeto de la mítica primera experiencia de satisfacción del sujeto dibujado por Freud en el *Proyecto de psicología*. Cuatro años después, en el Seminario 11, lo real se precisa como «lo real del objeto pulsional» de las zonas erógenas en tanto que objeto perdido, cuyo empuje hacia el reencuentro estructura la economía libidinal del sujeto. A los objetos parciales ya indicados por Freud, el objeto oral y el objeto anal, Lacan añade el objeto-voz y el objeto-mirada. Resumiendo en una única función lógica las diferentes formas del objeto perdido de la mítica primera satisfacción, Lacan formula la teoría del objeto (*a*), objeto causa del deseo, objeto de la repetición, objeto en torno al cual se estructura la construcción del fantasma fundamental que regula desde la infancia la economía de satisfacción del neurótico. Por consiguiente, otro modo en que Lacan intenta formular la dimensión de lo real es: *lo real es lo real del objeto (a)*.

V. En quinto lugar, el concepto de real caracteriza el retomar y traducir en el propio lenguaje teórico, por parte de Lacan, del «más allá del principio de placer» de Freud, y en particular de la teoría freudiana de la pulsión de muerte (*Todestrieb*). *Lo real de Lacan es pues también el meollo de la pulsión de muerte de Freud*, es el principio de entropía, de satisfacción autodestructiva que ya en Freud, a partir de *Más allá del principio de placer*, está en la base del funcionamiento del aparato psíquico. Para designarlo, Lacan articula el concepto de goce (*jouissance*), que debe entenderse como

satisfacción autodestructiva, maligna, empuje libidinal irresistible hacia algo que provoca al sujeto un sufrimiento que lo hace gozar. (Piénsese por ejemplo en la relación del toxicómano con la droga, o en la relación de la bulímica con la comida, pero también más sencillamente en el freudiano «beneficio secundario» inherente al síntoma histérico y a la dificultad del neurótico para abandonar los propios síntomas a pesar de ver su destructividad.) Otra definición posible es, pues: *Lo real es el goce*.

VI. Finalmente, *lo real designa para Lacan lo real del sexo*. Él se sitúa, más allá de todo ideal de maduración genital, en la experiencia estructural de pérdida de satisfacción, de placer parcialmente frustrado, que sitúa al partener sexual en la posición de sustituto del objeto perdido de la mítica primera experiencia de satisfacción. En ello, la relación sexual representa para el ser humano la tentativa de reencuentro del objeto perdido de la mítica primera experiencia de satisfacción, y a la vez, la experiencia de fracaso de tal búsqueda y el replanteamiento del trauma de la pérdida. El sujeto nunca encuentra en el Otro aquel objeto capaz de completarlo y representa la experiencia originaria de la mítica primera satisfacción. En este sentido, el encuentro sexual es siempre para el ser humano un encuentro parcialmente frustrado, una satisfacción a través de la pérdida. Es lo real de la pérdida del objeto de satisfacción y su repetición en la experiencia sexual, lo que constituye el presupuesto de la dimensión traumático-enigmática del sexo para el ser humano que los descubrimientos de Freud hicieron emerger. Precisamente, esta dimensión que el psicoanálisis hace emerger es la que convierte la sexualidad en algo no simplemente natural para el hombre, en algo que no se puede enseñar a través de la educación. Lo real del sexo es algo irrepresentable, y sólo al final de un análisis el sujeto puede llegar no a representar sino a circunscribir el núcleo de la propia relación particular con esta dimensión constitutiva de la experiencia humana. Por ello, Lacan llegará a afirmar, de manera provocativa y paradójica, a finales de los años sesenta, que «no existe la relación sexual».

LACAN Y EL PROBLEMA DE LA TÉCNICA

Crítica del formalismo técnico en psicoanálisis

Es raro encontrar en la obra y en la enseñanza de Lacan referencias al ámbito de la

técnica. Nociones tales como el contrato y el *setting*, que cualquier manual de técnica psicoanalítica plantea habitualmente en los primeros capítulos de sus exposiciones, en el texto de Lacan son prácticamente ilocalizables. Esta ausencia no es el simple efecto de una omisión, de un olvido o de un desinterés de Lacan por el tema. Es una ausencia que asume un valor teórico preciso en la enseñanza de Lacan, una toma de posición en el debate interno de la comunidad analítica llena de implicaciones en el plano de la práctica analítica, coherente con una elaboración radical de los fundamentos de la experiencia del psicoanálisis que se desarrolla desde hace medio siglo. En efecto, se trata de poner en tela de juicio la tendencia principal en la comunidad analítica internacional de los años cuarenta y cincuenta, dominada por la Psicología del Yo y por la influencia determinante que la psiquiatría estadounidense ejerció en ella, para presentar el psicoanálisis como una práctica ya codificada en un sistema de reglas técnicas y deontológicas a seguir, legibles en un manual. Práctica en la que, sin embargo, para Lacan, se ha extraviado el punto cardinal constituido en la centralidad freudiana de la dimensión del inconsciente, y el campo de experiencia efectivo que se constituye en el inconsciente con la palabra del paciente. En este sentido, irónicamente, Lacan lamentaba en «Función y campo» que a los jóvenes analistas en formación se los empujaba, para aprender la práctica del psicoanálisis, a leer a Fenichel y su célebre tratado sobre la técnica psicoanalítica, en vez de leer a Freud.¹⁹ Al poner en evidencia la desviación de la comunidad analítica de la estela de la lección freudiana, y su orientarse por lo general en consonancia a la inclinación de la psiquiatría psicoanalítica estadounidense hacia un encuentro con el behaviorismo, Lacan toca en su texto-manifiesto el problema de la técnica, sobre todo para mostrarse crítico con el énfasis sintomático del debate analítico contemporáneo a sus escritos, que aprisiona y esteriliza en un formalismo extrínseco la dimensión ágil del inconsciente transmitida por Freud, hasta extraviarla al replantear la centralidad del yo como esfera autónoma de conflictos, según la formulación de Hartmann. Podemos cuestionar la posición de Lacan sobre la técnica en psicoanálisis, sobre todo a partir del supuesto que hace funcionar su crítica de los fundamentos del psicoanálisis posfreudiano, es decir, el aplicar a la comunidad de los analistas los mismos principios descubiertos por el psicoanálisis, para sacar a la luz las formaciones sintomáticas:

Método de verdad y de desmitificación de los camuflajes subjetivos, ¿manifestaría el psicoanálisis una ambición desmedida, de aplicar sus principios a su propia corporación: o sea a la concepción que se forjan los

psicoanalistas de su papel ante el enfermo, de su lugar en la sociedad de los espíritus, de sus relaciones con sus pares y de su misión de enseñanza?²⁰

En este marco, la crítica de Lacan afronta el problema de la técnica en psicoanálisis, poniendo sobre todo al descubierto la deriva formal que asumió en el debate interno de la comunidad analítica, alejándose de las lecciones de la experiencia clínica de Freud y de sus fundamentos, localizables en última instancia para el psicoanalista francés en el campo del lenguaje y en la función de la palabra en análisis:

Parece en todo caso innegable que la concepción del psicoanálisis se ha inclinado allí hacia la adaptación del individuo a la circunstancia social, la búsqueda de los *patterns* de la conducta y toda la objetivación implicada en la noción de las *human relations*, y ésta es sin duda una posición de exclusión privilegiada con relación al objeto humano que se indica en el término, nacido en aquellos parajes, de *human engineering*.

Así pues, a la distancia necesaria para sostener semejante posición es a la que puede atribuirse el eclipse en el psicoanálisis de los términos más vivos de su experiencia, el inconsciente, la sexualidad, cuya mención misma parecería que debiese borrarse próximamente.

[...]

Por eso la fidelidad indefectiblemente reafirmada por el mismo bando hacia la técnica tradicional previo balance de las pruebas hechas en los campos-frontera enumerados más arriba no carece de equívocos; se mide en la sustitución del término clásico al término ortodoxo para calificar a esta técnica. Se prefiere atenerse a las buenas maneras, a falta de saber sobre la doctrina decir nada.

Afirmamos por nuestra parte que la técnica no puede ser comprendida, no por consiguiente correctamente aplicada, si se desconocen los conceptos que la fundan. Nuestra tarea será demostrar que esos conceptos no toman su pleno sentido sino orientándose en un campo de lenguaje, sino ordenándose a la función de la palabra.²¹

Reconducir la técnica a los fundamentos de la palabra y del lenguaje en análisis

Por consiguiente, en psicoanálisis no hay técnica sin teoría que la sustente, y no hay teoría sino a partir de los fundamentos que vuelven posible la experiencia analítica: la función de la palabra y el campo del lenguaje. Ésta es la manera en que Lacan resitúa la reflexión sobre el problema de la técnica en psicoanálisis, pensando su estatuto a la luz de la lógica de la experiencia analítica, la cual es ante todo una experiencia de palabra. En efecto, para Lacan, «ya sea por agente de curación, de formación o de sondeo, el psicoanálisis no tiene sino un *medium*: la palabra del paciente».²² Y por este motivo, «volver a traer la experiencia psicoanalítica a la palabra y al lenguaje como a sus

fundamentos, es algo que interesa a su técnica».²³ Esto se debe ante todo a que, para Lacan, el inconsciente está estructurado como un lenguaje, es aquel capítulo censurado de su historia a la que el sujeto debe llegar para poder restaurar la continuidad de su discurso consciente.²⁴ En este marco, que es el de «Función y campo», de 1953, la experiencia analítica se resuelve para Lacan en un análisis del lenguaje, y por consiguiente no puede existir ninguna técnica extrínseca a la lógica de tal campo que pueda funcionar dando razones a priori de su propia eficacia.

Es importante a este respecto hacer un inciso sobre el uso del término «lógica» en Lacan y en la orientación lacaniana. Lacan se hace autor de una posición logicista en psicoanálisis, y con ello quiere hacer hincapié en que la experiencia analítica es una experiencia lógica, es decir, estructurada y, por tanto, hasta cierto punto formalizable y objetiva. En este sentido, Lacan, que está en las antípodas de toda posición subjetivista en psicoanálisis, afirma con respecto al «futuro del análisis clínico y terapéutico de la evolución de los casos»:

Cualquier caso, al menos en sus etapas esenciales, debería llegar a resumirse en una serie de transformaciones.²⁵

A la luz de esta acepción estructuralista, que debe mucho tanto a la lingüística de Saussure y Jakobson como a la antropología estructural de Claude Lévi Strauss, deben entenderse las expresiones difundidas en los textos lacanianos de «lógica del inconsciente», «experiencia lógica», «tiempo lógico» y otras. Todas estas expresiones remiten, en efecto, a la idea de fondo de que el recorrido analítico de un paciente es en el fondo un recorrido reductible en lo esencial a algunos pasajes estructurales, extraíbles de su discurso, que el trabajo de elaboración permite localizar y formalizar, resumir en algunas escansiones claves propias del análisis de aquel caso particular. Esta posición logicista de Lacan se fundamenta en particular en su estructuralismo lingüístico, y no por casualidad ha sido definida también como «lógica del significante».

Por esta razón, allí donde habla de la técnica psicoanalítica, Lacan no encuentra en este escrito otro modo de definirla que «técnica de la palabra», encarnada en la intervención del analista que marca las escansiones internas al discurso del analizante, aguzando «el oído a lo no-dicho que yace en los agujeros (*trous*) del discurso».²⁶ En efecto, para Lacan, el recurso a la técnica de la palabra está encaminado a anclar la

intervención del analista a la cadena significante constituida por el discurso del analizante en sesión, evitando recaer en «especularizaciones» imaginarias de tipo regresivo entre analista y paciente, como sucede por el contrario en enfoques analíticos que hacen demasiado énfasis en el peso de la dimensión empática que está en juego en la cura, y pierden la centralidad de la dimensión simbólica.²⁷

La técnica de la palabra de la que habla Lacan está basada en la lógica de la experiencia analítica, y no tiene como objetivo la persona del paciente, su afectividad ni su pensamiento, sino la relación del analizante (así define Lacan a aquel que inicia su análisis, para subrayar el papel de protagonista activo de la cura) con la propia palabra, con los enunciados que produce para definir su propia posición subjetiva y el enigma de aquello que lo hace sufrir. La tarea del analista es favorecer el encuentro del sujeto con cuanto de traumático y de enigmático haya en su palabra, para que pueda llegar a decir algo sobre ello que le permita con el tiempo circunscribirlo a través del trabajo de elaboración simbólica, y convivir con ello sin sufrir.

El cuestionamiento de los estándares analíticos

Como ha señalado Colette Soler, «Lacan nunca formuló preceptos técnicos para uso del analista»,²⁸ ni hizo ninguna norma de las sesiones cortas,²⁹ con lo que dejó al analista la responsabilidad sin garantía de su propia posición y del propio acto en lo vivo de la experiencia de la sesión. La técnica de Lacan no puede determinarse a priori, sino que se basa en la lógica de la experiencia analítica, que se construye sobre los efectos de la práctica; sólo sobre la base de esta lógica las reglas técnicas pueden adquirir validez. A este respecto, Soler ofrece algunos ejemplos; en particular, se detiene en la razón lógica del diván en psicoanálisis, sosteniendo en este punto el mayor rigor de Lacan con respecto a Freud. En efecto, según la lógica de Lacan, el pasaje al diván comporta un corte que reduce el inevitable cociente de especularidad imaginaria interno al cara a cara entre analista y paciente de las entrevistas preliminares, poniendo al sujeto a trabajar con relación a la dimensión puramente simbólica de su palabra,³⁰ sin la pantalla constituida por la imagen del analista. En este sentido, se ha subrayado que en Lacan, a diferencia de Freud, es la lógica de la experiencia analítica la que orienta el trabajo clínico del analista, más que la técnica.³¹

En este sentido, en el desarrollo del análisis según la perspectiva lacaniana, es fundamental la distinción entre la dimensión imaginaria, que está vinculada a la relación especular entre semejantes y dentro de la cual se sitúan las identificaciones del sujeto a la persona del analista, y el registro simbólico, en el cual el analista funciona en la transferencia a partir de una posición asimétrica con respecto al analizante, que aparece como simulacro del Otro, lugar enigmático de la propia procedencia, a quien demanda, sin obtener la respuesta, conocer la causa del propio padecimiento. Para Lacan, sólo si el analista se sitúa en análisis en la propia función simbólica, sin caer en la especularidad de la relación dual, como veremos en detalle en el capítulo relativo a la transferencia, se permitirá al analizante el encuentro con el enigma de su propia palabra, a la que el analista no responde, remitiendo su demanda al paciente, de modo que sea él mismo quien responda como pueda, a través de su palabra, guiada por el principio de la libre asociación. Por otro lado, es precisamente en esta fracasada distinción entre relación imaginaria y simbólica, en su confusión en lo vivo del análisis, donde Lacan adscribe las dificultades de posicionamiento del analista en el tratamiento y las mayores distorsiones de la teoría y de la técnica psicoanalíticas:

Pero es éste el campo que nuestra experiencia polariza en una relación que no es entre dos sino en apariencia, pues toda posición de su estructura en términos únicamente duales le es tan adecuada en teoría como ruinosa para su técnica.³²

Esta articulación, la distinción entre relación imaginaria y relación simbólica, constituye un auténtico punto clave, el dintel lógico para entender todo el planteamiento de la clínica psicoanalítica de Lacan, su aproximación con respecto al problema de la técnica analítica y la crítica de su estandarización. En efecto, para Lacan lo estándar no sólo no da garantías al analista frente a actuaciones contratransferenciales que lo destituyen de su propia función simbólica, sino que a menudo produce un efecto de sostén colusivo respecto a la neurosis del paciente, lo que resulta evidente en particular con respecto a la neurosis obsesiva. Sobre este punto, Lacan y sus discípulos se sitúan incluso en las antípodas del planteamiento de un crítico benévolo como Etchegoyen, quien hace propia una tesis de Jean Laplanche al sostener que «toda acción sobre el encuadre constituye un *acting out* del analista».³³ Por lo tanto, afirma Lacan, no es en el plano de una estandarización del *setting* y de la técnica donde el analista puede llegar a posicionarse correctamente en la transferencia con el analizante, sino, más bien, al nivel de la lógica de

la experiencia analítica y de la posición ética del analista, que en cada ocasión se calibran con respecto a la singularidad del discurso del analizante. El modo de entender las reglas analíticas del *setting* y de la técnica se resiente pues, en parte ya desde Freud, de esta confusión entre el plano imaginario y el plano simbólico que entran en juego en la experiencia analítica:

Ahora leemos los imperativos planteados por Freud acerca de algunos aspectos de la cura; por ejemplo, la ineludibilidad de la regla fundamental: la obligatoriedad del pago y el necesario empleo del tiempo, no ya como una incitación a la estandarización, sino como una manera de subrayar el vínculo entre funcionamiento de la cura y cuestión ética. A causa de esta fracasada localización de la ética del análisis con respecto a la técnica, el texto de Freud abunda en la enumeración de las condiciones de la cura y se limita a realizar breves alusiones a los aspectos realmente importantes, como por ejemplo el asunto del saber en el tratamiento analítico. Además, las condiciones de la cura no están exentas de aspectos imaginarios: piénsese en el alquiler del tiempo, justificado con la necesaria subsistencia material del analista, o el uso del diván, que efectivamente es necesario para aislar la transferencia, pero también para ahorrar al analista desagradables cara a cara. Todas las condiciones de la cura enumeradas por Freud se resienten del mismo límite: la referencia a lo simbólico, el auténtico leitmotiv que empujó a Freud a su examen queda oculto por el predominio del eje imaginario en la relación analizante-analista.³⁴

Reconducir el setting a la estructura de la sesión analítica

La exigencia presente en la orientación de Lacan consiste ante todo en una operación de reducción a lo esencial de lo que constituye la dimensión de la experiencia analítica, o sea, a su estructura irreductible, sin la cual no es ya posible hablar de experiencia analítica. Esta operación, en la lógica de Lacan, consiste ante todo, preliminarmente, en depurar las condiciones de funcionamiento de la sesión analítica de las incrustaciones imaginarias que con el tiempo han ritualizado el funcionamiento en una modalidad ceremonial demasiado previsible y controlable por parte del analizante. Resituarse en el centro la experiencia de la palabra y de las leyes del lenguaje en psicoanálisis también significa para Lacan liberar la experiencia de la sesión analítica de los obstáculos de esta ritualización ceremonial a la que una preceptiva rígida y no analizada críticamente ha acabado en parte por reducirla, reintroduciendo en el corazón del trabajo analítico el encuentro impredecible con la palabra del sujeto. Recientemente, Jacques-Alain Miller ha centrado el trabajo de su seminario sobre la orientación lacaniana precisamente en torno al tema de la sesión analítica y su lógica de funcionamiento. Con la ayuda de Miller,

intentaremos identificar aquí los factores esenciales en juego, las condiciones que hacen posible el funcionamiento de la sesión analítica y que inspiran la experiencia de la sesión de orientación lacaniana.

El analista y los dos imperativos esenciales del análisis: «Ven», «Habla»

Ante todo, en la perspectiva de Lacan, la condición principal para que haya análisis es la existencia del psicoanalista. Ésta no se da nunca por supuesta ni por adquirida históricamente; es más, Lacan muestra siempre el lado contingente y precario de su existencia. Y esto hasta el punto de que, para Lacan, el psicoanálisis podrá existir mientras existan psicoanalistas; de aquí, para él, la importancia crucial de la formación del psicoanalista. Este relevo, que puede parecer banal, caracteriza la perspectiva de Lacan, para quien lo que descubrió Freud fue ante todo un nuevo modo de encontrar la palabra del sujeto y de hacerla trabajar en una relación con otro sujeto: el analista. Sin embargo, en esta relación el analista es un sujeto del todo particular, puesto que por lo general sólo responde a la palabra que el paciente le dirige haciéndole retornar al emisor la propia palabra de forma invertida; es decir, haciendo que el sujeto hablante se encuentre con cuanto de enigmático hay en su propia palabra, volviéndolo así el destinatario real de su misma palabra. Esta estructura de funcionamiento del discurso, que Freud descubrió y empezó a practicar, es lo que Lacan llama discurso psicoanalítico. En el funcionamiento del discurso psicoanalítico, el analista ocupa una posición realmente inédita y del todo particular: para aquel a quien se dirige, funciona más como un objeto catalizador de la propia palabra que como otro sujeto con el que entablar un diálogo entre semejantes. Por lo tanto, la posición del analista se caracteriza por una inercia activa, que atrae a aquel que se le dirige, y por un silencio que empuja al interlocutor a hablar, a decir.³⁵

Para que haya sesión analítica es necesario que haya alguien en la posición de analista y que algún otro vaya a su encuentro periódicamente bajo el empuje, regido por la relación de transferencia, de dos imperativos fundamentales, sin los cuales no se dan las condiciones necesarias para el análisis: el imperativo «¡Ven!», que implica acudir regularmente a sesión, y el imperativo «¡Habla!», que subyace a la que Freud llama la *Grundregel*, la regla fundamental de la asociación libre.³⁶

La transformación del paciente en analizante

Por lo tanto, sin analista no puede haber análisis. Ciertamente, esto no significa que no pueda haber relación terapéutica, puesto que el paciente que padece un sufrimiento psíquico existe al margen del encuentro con el analista y puede iniciar una relación de cura con un médico, un psicólogo o un psicoterapeuta. Para Lacan, sin embargo, el analista es algo cualitativamente diferente de todo ello, no tanto por sus cualidades personales como por el tipo de trabajo al que convoca a aquel que a él se dirige: el paciente, portador de un sufrimiento psíquico del que dice querer liberarse. Trabajo al que él mismo, el analista, se ha sometido con anterioridad, a partir de la condición de paciente, con otro analista, para dilucidar un sufrimiento propio insoportable. En efecto, el analista no responde a aquel que se dirige a él y que le pide ayuda a partir de una posición de saber (como sucede por ejemplo con el médico o con el psicólogo), ni a partir de una posición sugestiva vinculada al carisma de su persona (como puede suceder con un curandero o un sanador). El analista, ante todo, hace posible el encuentro del sujeto con su propia palabra como un enigma que lo atañe directamente, que está en la base de su padecer, y respecto al cual él mismo es llamado a trabajar, a través de la elaboración, para intentar dilucidar aquello que su propia palabra quiere decir.³⁷

Únicamente esta posición peculiar del analista con respecto a la palabra del paciente hace que sea posible transformar la demanda de ayuda del paciente en una demanda analítica, permitiendo al sujeto el paso de la posición pasiva de paciente, que espera del Otro la respuesta a su demanda, a la posición que Lacan denomina analizante. Sin analista, pues, no puede haber transformación del paciente en analizante, ni por tanto inicio del trabajo analítico.

El «lugar» del análisis

En la orientación de Lacan, el problema del lugar en el que se desarrollará la sesión analítica sufre un proceso de simplificación radical, que vuelve superfluos una serie de interrogantes relativos a las características físicas del lugar en el que se desarrolla el trabajo analítico. La literatura existente al respecto abunda, por ejemplo, en una serie de preocupaciones relativas a la decoración de la consulta y a sus características más o menos asépticas o personales, en cierto modo similares a las preocupaciones relativas a la indumentaria del analista. Según la perspectiva lacaniana, el problema del lugar del análisis queda depurado de sus referencias imaginarias y se reduce a su marco simbólico: la única condición esencial en el plano «físico» para que exista un lugar de análisis es que

se garanticen las condiciones de producción y de escucha de la palabra, que esta comunicación suceda físicamente al abrigo de la escucha de otros externos a la relación analítica, y que no se dé una interferencia externa tal que pueda comprometer el funcionamiento del discurso analítico en acto. En la relación analítica, la cadena significativa del discurso que se produce en la relación entre analizante y analista palpita con evidencia, y ello deviene posible a condición de retirar al fondo otros posibles estímulos sensoriales que caracterizan nuestra vida cotidiana fuera de la sesión. Por lo tanto, el lugar del análisis hace posible lo que Jacques-Alain Miller define como un proceso de neutralización del campo perceptivo.³⁸

Precisamente, esta neutralización de los estímulos externos hace posible poner de relieve el discurso del analizante, y cuanto en este discurso se presenta para él mismo como algo extranjero, ajeno (*unheimlich*), o sorprendente, tonalidades afectivas que caracterizan en la palabra del sujeto la emergencia del inconsciente. Así pues, el lugar del análisis se configura como aquel dispositivo artificial, puramente simbólico, que no se encuentra de manera natural y que no existía antes del descubrimiento de Freud, que hace posible una escucha especial de la palabra, focalizada en la emergencia del inconsciente en los pliegues del discurso del sujeto. En efecto, el dispositivo analítico hace posible que quien se somete a él pueda escuchar la propia palabra, y en particular, cuanto haya en esta palabra de extranjero y enigmático para el hablante mismo, y empuja al analizante, gracias a la función ejercida por el analista, a decir algo con respecto al sentido inconsciente contenido en el enigma de su palabra.

El dinero y el problema del pago de la sesión

También el problema del pago es sustraído en la orientación lacaniana a todo criterio de estandarización extrínseco a las exigencias clínicas de su función en el trabajo analítico con el paciente. A este respecto, lo que resulta esencial es el principio de fondo, en función del cual el analizante paga un precio, cuantificable en dinero, al analista, para poder llevar adelante el propio trabajo en análisis con su sostén. Esto es esencial a fin de que el analizante no confunda al analista con alguien que lo acoge porque lo ama o porque es su amigo: el pago marca la ajenidad del analista respecto al analizante, muestra que el analista no es alguien que se satisfaga simplemente por las palabras del analizante, aun funcionando como catalizador de sus palabras. Lacan no ha escrito casi nada sobre este asunto, pero aun así se puede encontrar en «Función y campo» una nota crítica

relativa a los efectos clínicamente letales de la renta vitalicia que la Asociación Psicoanalítica Internacional concedió al hombre de los lobos, a iniciativa del propio Freud, por la contribución de su análisis al desarrollo de la nueva ciencia:

¿No se comprende sin embargo que admitir un sujeto mantenido a costa del pritáneo del psicoanálisis (pues debía su pensión a una colecta del grupo), a causa del servicio que hacía a la ciencia en cuanto caso, es también instituirlo decisivamente en la enajenación de su verdad?³⁹

Tal principio del pago de la sesión permite al analista desmarcarse de toda posición de tipo asistencial o caritativa. Por el contrario, el pago regular de la sesión marca el hecho de que el analista no responde a la demanda de ayuda del paciente porque lo quiera, no pacta con tal demanda, sino que más bien conduce al analizante a deber hacer de la propia demanda un enigma respecto del que sólo él puede asumir la responsabilidad de responder. Por lo tanto, en el análisis, el analizante paga al analista por poder realizar el encuentro, en cada sesión, con el enigma contenido en su propia palabra, y así aprende que debe pagar un precio, debe perder algo, para poder realizar aquello que desea y que sigue negándose, sufriendo, sin saber por qué. Mediante el pago regular de la sesión, en el fondo el analizante acepta perder un poco de lo que le permite gozar (el dinero en su función de adquisición de bienes de consumo), ante la perspectiva de realizar un cambio subjetivo que le permita desear e intentar realizar lo que quiere. Por lo tanto, el dinero asume un doble estatuto esencial en la sesión analítica. Por un lado, sostiene Lacan, tiene «valor simbólico»,⁴⁰ es un don que tiene la función simbólica de anclar la relación analítica en un intercambio que comporta por parte del analizante un precio convenido a pagar. Por el otro, tiene el estatuto real de objeto de goce que el analizante pierde entregándolo al analista, como condición para poder realizar un trabajo de transformación subjetiva. Dicho esto, en la orientación lacaniana está expresamente ausente cualquier forma de estandarización relativa a la cuantificación del precio de la sesión, para permitir al analista moverse sobre este punto de manera flexible y adecuada a la situación particular de cada paciente. Lo esencial a este respecto es que el analizante pague un precio, y que este precio no le sea indiferente, que comporte una pérdida. En este sentido, son conocidas las indicaciones de Lacan y de Françoise Dolto relativas al análisis con niños, en los que se pedía a los pequeños pacientes que pagaran privándose de algo que les interesara, desde guijarros hasta caramelos. El segundo aspecto, también presente en el modo en que los analistas lacanianos regulan por lo general el problema del pago,

consiste en pedir al analizante que pague un precio que le sea posible pagar, sometiendo el criterio del pago al principio ético de hacer posible el análisis para un sujeto que lo demanda, no ya desde la posición de paciente sino desde la de analizante. En este sentido, la determinación del precio de la sesión deviene en cada ocasión, para cada caso, en una valoración clínica vinculada a la particularidad del sujeto que demanda el análisis, que toma forma a partir de las primeras entrevistas. Esto hace que, por lo general, los analistas lacanianos no tengan una tarifa estándar sino que adecúen el precio de la sesión a las condiciones clínicas y económicas del analizante. También el eventual aumento del precio de la sesión requerido por el analista en el curso del análisis sigue en la orientación lacaniana un criterio de tipo clínico, asume el estatuto de un acto analítico a todos los efectos y no está ligado a factores puramente extrínsecos como el aumento de la inflación u otros. Por lo general, no suele darse si el trabajo del analizante procede eficazmente. En alguna ocasión, por el contrario, sanciona un paso importante en el trabajo de elaboración del analizante.

El problema de la frecuencia de las sesiones

El trabajo analítico requiere una regularidad, porque el material inconsciente requiere tiempo y continuidad para poder manifestarse y para que el sujeto pueda elaborarlo. Sobre este principio se basa, ya desde Freud, la exigencia de una frecuencia constante de los encuentros entre analista y analizante en la sesión. El análisis se presenta efectivamente como un recorrido escandido en una serie de sesiones que se suceden de modo constante en el tiempo, durante un período de varios años, antes de llegar a su término. Lacan hace propia la exigencia freudiana de la frecuencia como necesidad lógica de una regularidad del trabajo analítico; en este sentido, un aspecto identificable en el funcionamiento de la sesión analítica viene dado precisamente por esta escansión suya «casi burocrática», por usar una expresión que él utilizaba para designar este aspecto de la función del analista. Sin embargo, para Lacan y en la orientación lacaniana, este principio no deviene en inspirador de ningún tipo de estandarización relativa al número de las sesiones a las que se llama a realizar al paciente en análisis. Lacan dice sí al principio lógico de la serie constante de sesiones, pero dice no al precepto técnico de una estandarización de su frecuencia. Nos volvemos a encontrar con un principio general de la orientación de Lacan en el trabajo clínico: ser rigurosos en la lógica nos permite ser más libres en la técnica. En la perspectiva de Lacan, no hay nada peor en la práctica

analítica que la rigidez técnica carente de un fundamento lógico extraído del caso clínico. Podríamos afirmar que la relación entre lógica y técnica en psicoanálisis es, en Lacan, comparable a la relación que instituye entre estrategia y táctica en la conducción de la cura: la lógica de encuadre del caso y de la propia posición de analista en la transferencia pertenecen a la estrategia del análisis, mientras que la técnica pertenece más al ámbito de la táctica. Este principio es aplicable también al problema de la frecuencia de las sesiones, del que a Lacan le interesa la regularidad de la escansión lógica más que la cuantificación numérica: x días = y sesiones. Resulta del todo ajeno a los principios de la teoría de Lacan, por ejemplo, el que se pueda sostener que alguien no está haciendo un análisis porque no va al analista un determinado número de veces por semana.

Ciertamente, dependiendo del caso, el análisis requiere que el analizante se someta en el trabajo analítico a un principio lógico de regularidad, aquel principio que él puede sostener, que periódicamente lo hace acudir a la cita con el psicoanalista. Pero en última instancia, para Lacan, lo que puede hacer decir que un sujeto haya hecho o esté haciendo un análisis viene dado únicamente por los pasajes lógicos que él ha realizado en el transcurso de la cura y que lo han conducido a transformaciones libidinales en el marco de su existencia. Para Lacan, nunca se puede afirmar a priori que alguien esté haciendo un análisis, por el simple hecho de que está acudiendo, aunque sea todos los días, al analista, sino que sólo podemos decirlo *après coup*, a partir de los efectos de cambio que el trabajo analítico ha producido sobre él, y de su reconstrucción en la lógica de funcionamiento de la cura. Jacques-Alain Miller ha retomado recientemente la cuestión de la importancia de la regularidad en el funcionamiento del trabajo analítico, subrayando que sin la serie constante de sesiones no puede existir la condición para una puesta de relieve de la emergencia del inconsciente:

No es cierto que la serie signifique necesariamente regularidad, *automaton*, aburrimiento. Es fundamental entenderlo bien. En efecto, la práctica del psicoanálisis procede a través de series-de-sesiones; si es necesaria la regularidad es para favorecer la sorpresa; el *automaton* aquí es la condición de la *tyche*.⁴¹

No obstante, el modo en que la serie de sesiones toma forma en el análisis de un sujeto es algo no estandarizado al nivel de la frecuencia. En la orientación lacaniana, esto hace posible, por citar ejemplos realmente fuera de lo estándar, que por ejemplo un analizante italiano pueda acudir a Francia regularmente, pongamos cada dos semanas, y desarrollar una serie de sesiones en el curso de una jornada, durante varios años; o bien que un

analizante de Buenos Aires o de São Paulo viaje a París cuatro veces al año, permanezca allí quince días y realice una serie de sesiones diarias, construyendo de esta forma particular, constituida por tramos analíticos periódicos, el recorrido del propio análisis. Haciendo prevalecer el principio lógico de la serie sobre el numérico de la frecuencia, Lacan rompe también a este respecto con cualquier principio de estandarización.

LA FUNCIÓN DEL TIEMPO EN LA SESIÓN ANALÍTICA LACANIANA

Está fuera de duda que la variación más conocida y discutida operada por Lacan respecto a la técnica clásica en psicoanálisis está relacionada con su doctrina relativa a la duración de la sesión. Ésta fue una de las herejías respecto a la ortodoxia vigente, que empujó a la cúpula de la IPA, en primer lugar, a no reconocerlo ya como didacta, y a continuación, en 1964, a expulsarlo de la organización psicoanalítica internacional. Sólo llegado a este punto, Lacan fundará una escuela propia, la *École Freudienne de Paris*, en la cual convergerán los analistas formados en psicoanálisis en función de los principios por él circunscritos en su lectura cruzada de la enseñanza de Freud y de los datos suministrados por su experiencia clínica como analista. Aun tratándose de la variación más impactante que produjo con respecto a la técnica analítica clásica, definida por algunos, como subraya Maurizio Mazzotti, como «la mayor innovación técnica desde los tiempos de Freud»,⁴² son muy pocas las páginas que Lacan dedica a este tema. Están claramente localizadas en un punto preciso de los *Escritos* de Lacan, donde se condensan sus tesis más importantes sobre la técnica psicoanalítica.⁴³ Se trata de algunas páginas de la tercera parte de «Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis», tituladas «Las resonancias de la interpretación y el tiempo del sujeto en la técnica psicoanalítica». Las dos primeras partes de este escritomanifiesto de la orientación de Lacan en psicoanálisis están dedicadas, respectivamente, a la dialéctica de la palabra y al campo del lenguaje en la constitución del sujeto humano, mientras que la tercera se centra en la función del analista en la sesión y en su acción. Por este motivo, nos resulta importante analizar en detalle estas páginas de Lacan sobre el problema del tiempo de la sesión.

El tiempo del inconsciente no es el tiempo estándar

El primer punto fundamental de la argumentación de Lacan a este respecto concierne a una crítica de la identificación del tiempo de la sesión analítica con el tiempo objetivo mensurable propio de las ciencias físicas y sancionado por nuestros instrumentos de medida, principalmente el reloj. En su disertación relativa a la «función del tiempo en la técnica» y al problema de la «duración de la sesión»,⁴⁴ Lacan lleva la cuestión sobre todo al nivel epistemológico del estatuto temporal del inconsciente, para medirse después con el problema técnico de la duración de la sesión analítica. La tesis fundamental de Lacan estriba en que la temporalidad del inconsciente es cualitativamente diferente de la temporalidad mensurable del tiempo físico. El tiempo del inconsciente no es el tiempo estándar que organiza las citas y los momentos de nuestra vida cotidiana, vinculado a la matematización del tiempo establecida por la física moderna. Es lo que aparece claramente en este pasaje, en el que Lacan replica a los críticos de las sesiones variables y tendentes a la brevedad, que caracterizan la práctica analítica lacaniana:

El inconsciente —se nos asegura con un tono tanto más comprensivo cuanto menos capaz se es de justificar lo que quiere decirse—, el inconsciente pide tiempo para revelarse. Estamos perfectamente de acuerdo. Pero preguntamos cuál es su medida. ¿Es la del universo de la precisión, para emplear la expresión del señor Alexandre Koyré? Sin duda vivimos en ese universo, pero su advenimiento para el hombre es de fecha reciente, puesto que se remonta exactamente al reloj de Huyghens, o sea el año 1659, y el malestar del hombre moderno no indica precisamente es que esa precisión sea en sí para él un factor de liberación. Ese tiempo de la caída de los graves ¿es sagrado por responder al tiempo de los astros en cuanto puesto en lo eterno por Dios que, como nos lo dijo Lichtenberg, da cuerda a nuestras carátulas solares?⁴⁵

En el marco de tal crítica epistemológica, el esfuerzo de Lacan estriba en mostrar que la temporalidad del inconsciente tiene una estructura de manifestación y de funcionamiento cualitativamente diferente, que tanto el texto freudiano como la experiencia clínica nos permiten constatar. El tiempo del inconsciente no es un tiempo cronológico, sino que es más bien un tiempo que Lacan define en un escrito suyo de los años treinta como «tiempo lógico», vinculado al proceso de elaboración significativa que el sujeto ha llegado a realizar en el marco de la propia experiencia, con respecto a sus propias cuestiones y sus propias elecciones esenciales, y a los cambios reales que consecuentemente se han dado en su existencia con respecto a antes de iniciar el análisis. El tiempo lógico es para Lacan el tiempo peculiar del sujeto, y no el tiempo de la ciencia moderna. Tampoco es el tiempo como medida de valor del trabajo del analista, según los parámetros propios de la economía del discurso capitalista, que sanciona que «equis» tiempo equivale a «equis»

dinero. Por lo tanto, el esfuerzo de Lacan consiste ante todo en la tentativa de resituar la función del tiempo en análisis en conformidad con el funcionamiento temporal del inconsciente del sujeto, y con el trabajo de elaboración que el sujeto realiza en análisis.

El tiempo del inconsciente no es la duración

Por otro lado, el tiempo del inconsciente tampoco es para Lacan el tiempo psicológico de la duración, del flujo de conciencia, de la fenomenología, que a partir de Bergson y de Husserl penetró en el ámbito de la práctica psiquiátrica y psicoterapéutica a través del enfoque de la psiquiatría fenomenológica de Jaspers, Minkowski y Binswanger, para llegar hasta nosotros. Es más, como explica de modo preciso François Leguil, el recorrido de Lacan se caracteriza justamente por su distanciamiento con respecto de la psiquiatría fenomenológica cuando el encuentro con el psicoanálisis haga emerger claramente para él la irreductibilidad de ambos enfoques, y la heterogeneidad del modo de entender la función del tiempo en la cura. La tradición bergsoniana hará una crítica del tiempo estándar en nombre de un tiempo vivido que es el propio del flujo de conciencia; no es ésta la crítica al tiempo estándar que Lacan hará suya. Para Lacan, el tiempo vivido de los fenomenólogos es el tiempo imaginario de la conciencia, que vive en la ilusión de una continuidad sin fracturas, teleológica, según el modelo bergsoniano de la duración del impulso vital. En este contexto no hay sitio para la temporalidad extranjera, sorprendente, traumática y enigmática que caracteriza el modo de manifestarse del inconsciente en la experiencia psíquica del sujeto. Es ésta, por el contrario, la temporalidad que para Lacan es necesario que el psicoanálisis asuma como principio de referencia en el marco de la experiencia analítica, llevándola al centro del funcionamiento de la cura. No el tiempo vivido de la conciencia sino el tiempo extranjero, siniestro (*unheimlich*) como decía Freud, sorprendente e impredecible del inconsciente.

El tiempo de la sesión lacaniana entre simbólico y real

La posición lacaniana respecto a la temporalidad del inconsciente se diferencia pues tanto de la estandarización del tiempo de la sesión de la IPA como de la enfatización del

supuesto tiempo auténtico de la duración, prisión imaginaria propia del marco de toda psicología fenomenológica. En el fondo, subraya Leguil, la sesión de tiempo estándar de la IPA es un antídoto contra la temporalidad imaginaria de la duración y del flujo de conciencia; es un poner al paciente en análisis en una condición en la que no es su yo el que determina el tiempo de la cura, sino que es un tiempo establecido por el Otro social, es el tiempo público de la ciencia moderna.⁴⁶

Lacan se plantea asimismo el problema de cómo neutralizar los ecos imaginarios de la duración del flujo de conciencia dentro del funcionamiento de la sesión analítica. En el fondo, la primera operación esencial en el análisis lacaniano consiste precisamente en un proceso de reducción de la amplificación imaginaria, o sea, en pasar por el tamiz el tejido de identificaciones del cual el yo (*moi*) del sujeto se ha constituido inconscientemente en su relación con los otros fundamentales de su vida, para que se le revele al sujeto la estructura alienante de ficción. Sin embargo, respecto a la función simbólica del tiempo en sesión, la solución de Lacan es cualitativamente diferente de la de la sesión estándar de la IPA, por un lado porque reconduce el funcionamiento simbólico de la temporalidad a la experiencia dialéctica de la palabra y al campo del lenguaje en análisis; por el otro, porque introduce en el funcionamiento simbólico del tiempo en sesión la dimensión real del acto del analista, que respecto al tiempo se manifiesta a través de la escansión de la sesión. Lacan es explícito en «Función y campo» al situar la cuestión del tiempo de la sesión analítica, junto al abstenerse el analista de la respuesta, en la juntura entre simbólico y real, y de hecho concibe la sesión analítica como un proceso de neutralización de lo imaginario del sujeto:

Porque está claro, por otra parte, que la abstención del analista, su negativa a responder, es un elemento de la realidad en el análisis. Más exactamente, es en esa negatividad en cuanto que es pura, es decir, desprendida de todo motivo particular, donde reside la juntura entre lo simbólico y lo real. [...] Se ve entonces el otro momento en que lo simbólico y lo real se reúnen, y ya lo habíamos marcado teóricamente: en la función del tiempo, y esto vale la pena de que nos detengamos un momento sobre los efectos técnicos del tiempo.⁴⁷

De hecho, en la sesión analítica lacaniana, la abstención del analista de la respuesta a la demanda del paciente produce ante todo el efecto de dejar en suspenso todas las significaciones imaginarias a las que su discurso alude, de poner entre paréntesis el valor de realidad de lo que dice, tomando nota literal en tanto que estructura significante que constituye su discurso. El poner entre paréntesis el significado, efecto de la no respuesta

del analista a la palabra del paciente, permite poner en evidencia la cadena significante, la trama simbólica que constituye el discurso del sujeto. Y respecto a ella, el analista se abstiene de la respuesta y se sitúa para Lacan en una posición de pura negatividad, se convierte en escriba del discurso del analizante y se limita a hacer puntuaciones que permiten al sujeto, como en la intervención de un editor sobre un texto carente de signos ortográficos, clarificar la solidez de su discurso y sustraerlo de la ambigüedad. Esta posición del analista permite operar sobre la palabra del paciente, pero no en el plano de su relación con el significado al que alude, sino en relación con la trama significante que la constituye en el marco de la historia del sujeto y de su relación con el Otro. Por otro lado, para Lacan, el otro momento tópico de la sesión lo constituye en cambio el momento de activación del analista en el proceso del corte temporal, de la escansión de la sesión, operado sobre un punto preciso del discurso del paciente, que sanciona una elaboración o empuja su inicio, destacándola. Acto que Lacan aproxima a la práctica de intervención llevada a cabo por los maestros zen en el aprendizaje de sus discípulos. Aparece pues con claridad que Lacan no sitúa al analista en el lugar del intérprete, sino más bien en la práctica silenciosa del escriba y del maestro zen, de aquel que transcribe el discurso del sujeto prestando atención a la ortografía, y de aquel que lo anima a la elaboración de la propia posición subjetiva. He aquí el pasaje de Lacan sobre el analista escriba:

Desempeñamos un papel de registro, al asumir la función, fundamental en todo intercambio simbólico, de recoger lo que *do kamo*, el hombre en su autenticidad, llama la palabra que dura.

Testigo invocado de la sinceridad del sujeto, depositario del acta de su discurso, referencia de su exactitud, fiador de su rectitud, guardián de su testamento, escribano de sus codicilos, el analista tiene algo de escriba.⁴⁸

He aquí por otro lado el pasaje sobre el procedimiento analítico por él descrito, como práctica cercana al zen:

Y no somos los únicos que hemos observado que se identifica en última instancia con la técnica que suele designarse con el nombre de *zen*, y que se aplica como medio de revelación del sujeto en la ascesis tradicional de ciertas escuelas del lejano oriente.

Sin llegar a los extremos a que se lanza esta técnica, puesto que serían contrarios a algunas de las limitaciones que la nuestra se impone, una aplicación discreta de su principio en el análisis nos parece mucho más admisible que ciertas modas llamadas de análisis de las resistencias, en la medida en que no implica en sí misma ningún peligro de enajenación del sujeto.

Pues no rompe el discurso sino para dar a luz la palabra.⁴⁹

Aparece con claridad cómo, en el marco de tal práctica, el tiempo en la sesión resulta estar tan alejado del tiempo estándar como de la duración fenomenológica, y se configura más bien como un tiempo lógico que se determina en cada ocasión como efecto de la estructura significativa que emerge en la sesión por el discurso del sujeto. Sobre este punto, Jacques-Alain Miller ha llegado recientemente a un esclarecimiento ejemplar de la teoría lacaniana del tiempo, releyendo precisamente en estos términos el difícil escrito de Lacan *El tiempo lógico y la aserción de certeza anticipada*, de 1945,⁵⁰ presupuesto esencial también para entender su empleo del tiempo en la sesión:

¿Cuál es el tiempo lógico que está en relación con esto? —pregunta que también es de Lacan—. Pues bien, el tiempo lógico del que se trata en este asunto tiene el mismo estatuto que el sujeto. Esto nos permite advertir la historia de «El tiempo lógico...»: el tiempo en sí mismo es un efecto de la estructura significativa. Esto no fue dicho. El tiempo no es el contenido universal: se van a despachar pedacitos bajo los auspicios del *time is money*. El tiempo es un efecto de estructura. Lacan trae aquí la noción de tiempos subjetivos diferenciados, articulados a la lógica del significativo. Desde esta consideración podemos llamarlos estructuras temporales. Eso significa que una estructura significativa determina una posición subjetiva —el sujeto es el efecto del significativo—. Las estructuras significantes determinan igualmente una modulación temporal. Desde esta perspectiva, el tiempo es el efecto del significativo.⁵¹

El tiempo del inconsciente como discontinuidad

Hay un punto sobre el que la concepción estándar del tiempo y la teoría fenomenológica de la duración, aun hallándose en las antípodas la una respecto de la otra, están de acuerdo: el presupuesto de la continuidad temporal, por un lado cuantificable, y por el otro vivida. Para la primera, la continuidad viene dada por el tiempo objetivo de la ciencia; para la segunda, por el flujo de la conciencia. Para Lacan, el tiempo del inconsciente no es asimilable ni al primero ni al segundo. Se manifiesta en el sujeto —y esto lo muestra Lacan de modo magistral en el Seminario 11 *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* en la reformulación del concepto de inconsciente—, como corte, como escansión, como pulsación, como discontinuidad.⁵²

Jacques-Alain Miller ha retomado recientemente la problemática lacaniana de la temporalidad del inconsciente y de la sesión, y ha establecido la distinción, implícita en Lacan, entre dos modos de presentación del inconsciente en la experiencia del sujeto en análisis. En efecto, ha distinguido por un lado el inconsciente como saber, como

regularidad y como repetición, del inconsciente como sujeto, como corte y como discontinuidad, subrayando en este punto una diferencia de acento en Lacan con respecto a Freud.⁵³ Es al inconsciente como saber, como regularidad de la compulsión a la repetición y como determinismo inexorable, y no al inconsciente como sujeto, como efecto de sorpresa y de vacilación, al que aludía Freud cuando afirmaba la atemporalidad del inconsciente. Para Lacan, el análisis opera en función del inconsciente como sujeto, pone de relieve la falla, la vacilación y la apertura de una grieta que resquebraja la regularidad de la compulsión a la repetición en la experiencia del neurótico, poniendo en crisis la identidad narcisista. El inconsciente como sujeto se manifiesta en los puntos de discontinuidad del discurso consciente del analizante, en los vacíos o en las vacilaciones de su palabra en el marco de la experiencia analítica, donde el deseo inconsciente se abre paso en las formas del síntoma neurótico, del lapsus y del sueño, mostrándose de forma cifrada y enigmática para el sujeto mismo, abriendo el espacio para su interpretación.

El tiempo del inconsciente como escansión y la sesión variable

Lacan sintoniza de modo particular la orientación del analista en sesión y la manera de ponerse al trabajo del discurso del analizante, y lo hace en torno a esta dimensión del tiempo en análisis. Es el tiempo como pulsación del sujeto, como escansión, como surgimiento y puesta de relieve de algo imprevisto que rompe la regularidad monótona de su discurso, y pone en cuestión el sentido en la existencia del sujeto. Precisamente por esta razón, el tiempo de la sesión analítica para Lacan debe hacer posible valorar el tiempo escansión del inconsciente subjetivo, configurándose por tanto no ya como un tiempo estándar sino como un tiempo caracterizado por el corte, sobre un punto de enigma, de elaboración o de decisión presente en el discurso del sujeto, operado por el analista. Por ello, la conclusión de la sesión aviene, en la técnica de Lacan, no en función de un criterio cronométrico, sino sobre la base de la que él define una «feliz puntuación», un punto de la cadena del discurso del analizante denso en implicaciones respecto a la cuestión que lo hace sufrir, y sobre el cual el analista opera de modo que se detenga en él. He aquí lo que Lacan afirma a este respecto en «Función y campo»:

[...] el arte del analista debe consistir en suspender las certidumbres del sujeto, hasta que se consuman sus últimos espejismos. Y en el discurso debe escandirse su resolución. [...] Por eso, el psicoanalista sabe mejor

que nadie que el asunto estriba en entender a qué «parte» de ese discurso está confiado el término significativo, y es así en efecto como opera en el mejor de los casos: tomando el relato de una historia cotidiana por un apólogo que a buen entendedor dirige su saludo, una larga prosopopeya por una interjección directa, o al contrario un simple lapsus por una declaración harto compleja, y aún el suspiro de un silencio por todo el desarrollo lírico al que suple.

Así, es una puntuación afortunada la que da su sentido al discurso del sujeto. Por eso la suspensión de la sesión de la que la técnica actual hace un alto puramente cronométrico, y como tal indiferente a la trama del discurso, desempeña en él un papel de escansión que tiene todo el valor de una intervención para precipitar los momentos concluyentes. Y esto indica liberar a ese término de su marco rutinario para someterlo a todas las finalidades útiles de la técnica.⁵⁴

La suspensión de la sesión adquiere pues en Lacan el estatuto de escansión que valora un punto clave del discurso del analizante, precipitando la elaboración del sujeto sobre aquel punto de densidad que ha asomado en la trama de sus palabras dichas en sesión. Ello hace posible evitar que, en el discurrir puramente cronométrico de la duración de la sesión, el punto de apertura del inconsciente del sujeto se encierre rápidamente en el discurso por la monotonía de la queja, de la racionalización y de la repetición sin fisuras de la propia identidad consciente. La escansión de la sesión en la técnica de Lacan tiene la función de detener al sujeto sobre el punto de enigma que le concierne, surgido dentro de su propio discurso, a fin de devolverle la responsabilidad de su elaboración. Lacan esclarece este punto en los siguientes términos:

La suspensión de la sesión no puede dejar de ser experimentada por el sujeto como una puntuación en su progreso. Sabemos cómo calcula el vencimiento de esta sesión para articularlo con sus propios plazos, incluso con sus escapatorias, cómo anticipa ese progreso sopesándolo a la manera de un arma, acechándolo como un abrigo.

Es un hecho que se comprueba holgadamente en la práctica de los textos de las escrituras simbólicas, ya se trate de la Biblia o de los canónicos chinos: la ausencia de puntuación es en ellos una fuente de ambigüedad, la puntuación una vez colocada fija el sentido, su cambio lo renueva o lo trastorna y, si es equivocada, equivale a alterarlo.

La indiferencia con que el corte del *timing* interrumpe los momentos de apresuramiento en el sujeto puede ser fatal para la conclusión hacia la cual se precipitaba su discurso, e incluso fijar en él un malentendido, si no es que da pretexto a un ardid de retorsión. [...] Sin duda la neutralidad que manifestamos al aplicar estrictamente esta regla mantiene la vía de nuestro no-actuar.

Pero este no-actuar tiene su límite, si no no habría intervención: ¿y por qué hacerla imposible en este punto, así privilegiado?⁵⁵

Crítica del tiempo estándar en psicoanálisis

Lacan examina la inadecuación epistemológica del tiempo estándar en el escandir la pulsación temporal del inconsciente a través de diferentes argumentaciones pertenecientes a la práctica clínica. Toma prestada de Freud la primera argumentación, relativa al problema del final de análisis. Lacan se refiere aquí al caso clínico del hombre de los lobos y a la relectura crítica que Freud realiza en *Análisis terminable e interminable*, para mostrar toda la perplejidad del propio Freud respecto a la antigua decisión de prefijar el final del análisis para su paciente. Al respecto, Lacan considera que Freud realiza una autocrítica en la que se da cuenta de que una determinación temporal anticipada a priori del final del análisis, una fecha decidida más allá de la dialéctica emergente en el curso de la cura, produce un efecto en última instancia obstaculizador con respecto al proceso de elaboración inconsciente del analizante, porque no respeta los tiempos del inconsciente como sujeto. De esta autocrítica freudiana surge el criterio universalmente aceptado de la no conveniencia de prefijar un final anticipado del análisis, desvinculado de la dialéctica interna al proceso analítico. He aquí la argumentación de Lacan a este respecto:

El tiempo desempeña su papel en la técnica bajo varias incidencias.

Se presenta en la duración total del análisis en primer lugar, e implica el sentido que ha de darse al término del análisis, que es la cuestión previa a la de los signos de su fin. Tocaremos el problema de la fijación de su término. Pero está claro desde el primer momento que esa duración no puede anticiparse para el sujeto sino como indefinida.

Esto por dos razones que sólo pueden distinguirse en la perspectiva dialéctica:

- una que se refiere a los límites de nuestro campo y que confirma nuestra aseveración sobre la definición de sus confines: no podemos prever del sujeto cual será su *tiempo para comprender*, por cuanto incluye un factor psicológico que se nos escapa como tal;
- la otra que es propiamente del sujeto y por la cual la fijación de un término equivale a una proyección especializante, donde se encuentra de inmediato enajenado de sí mismo: desde el momento en que el plazo de su verdad puede ser previsto, advenga lo que advenga en la intersubjetividad intervalar, es que la verdad está ya allí, es decir que restablecemos en el sujeto su espejismo original en cuanto que coloca en nosotros su verdad y que al sancionarlo con nuestra autoridad, instalamos su análisis en una aberración que será imposible de corregir en sus resultados.

Esto es sin duda lo que sucedió en el caso célebre del hombre de los lobos, cuya importancia ejemplar fue comprendida tan cabalmente por Freud, que vuelve a apoyarse en él en su articulación sobre el análisis finito o indefinido.

La fijación anticipada de un término, primera forma de intervención activa, inaugurada (*proh pudor!*) por

Freud mismo, cualquiera que sea la seguridad adivinatoria (en el sentido propio del término) de que pueda dar pruebas el analista siguiendo su ejemplo, dejará siempre al sujeto en la enajenación de su verdad.

Y efectivamente encontramos la confirmación de ello en dos hechos del caso de Freud:

Primeramente, el hombre de los lobos —a pesar de todo el haz de pruebas que demuestran la historicidad de la escena primitiva, a pesar de la convicción que manifiesta para con él, imperturbable ante las dudas metódicas a cuya prueba le somete Freud— no llega nunca sin embargo a integrar su rememoración en la historia.

En segundo lugar, el hombre de los lobos demuestra ulteriormente su enajenación de la manera más categórica, bajo una forma paranoide.⁵⁶

Lacan muestra como la práctica clínica enseña a Freud, en el caso del hombre de los lobos, que la temporalidad inconsciente que escande la elaboración del analizante en el análisis no puede encerrarse a priori en un tiempo estándar que prefije la duración total del análisis, sin que esto conlleve el efecto de la clausura anticipada de la elaboración y de reforzamiento de la alienación subjetiva. La cuestión abierta, para Lacan, es por qué todo lo que es válido ya para Freud con respecto a la duración total del análisis no puede serlo para aquello que constituye el corazón de la práctica analítica, es decir, la sesión y la determinación de su duración. A este respecto, Lacan avanza argumentaciones en las que intenta mostrar el estatuto defensivo de la sesión estándar para el analista y para la comunidad de los analistas, y los efectos clínicos de freno de la elaboración que comporta el tiempo estándar de la sesión, ya sea del lado del trabajo del analizante, ya sea del de la posición del analista. En lo relativo al primer punto, la asunción acrítica del tiempo estándar de la sesión protege, para Lacan, a la corporación de los analistas del recuestionamiento de aquello en lo que consiste la función del analista como tal en el trabajo del análisis. En este sentido, Lacan habla de un auténtico tabú vigente en la ortodoxia analítica, respecto a un punto, la duración de la sesión, sobre el que además Freud nunca se pronunció de modo explícito:

Aquí se trata una vez más de un elemento que pertenece manifiestamente a la realidad, puesto que representa nuestro tiempo de trabajo, y bajo este enfoque, cae el capítulo de una reglamentación profesional que puede considerarse como prevalente.

Pero sus incidencias subjetivas no son menos importantes. Y en primer lugar para el analista. El carácter tabú bajo el que se lo ha presentado en recientes debates prueba suficientemente que la subjetividad del grupo está muy poco liberada a este respecto, y el carácter escrupuloso, para no decir obsesivo, que toma para algunos, si no para la mayoría, la observación de un estándar cuyas variaciones históricas y geográficas no parecen por lo demás inquietar a nadie, es sin duda signo de la existencia de un problema que nadie está muy dispuesto a abordar, pues se siente que llevaría muy lejos en la puesta en duda de la función del analista.⁵⁷

Al interpretar el tiempo estándar de la sesión como un tabú de la comunidad analítica que protege a los analistas de un cuestionamiento del estatuto efectivo de su función, Lacan aplica los principios del psicoanálisis a la comunidad de los analistas y muestra cómo en psicoanálisis el debate sobre un problema técnico encuentra siempre una raíz profunda en la ética analítica y tiene resonancias políticas relativas al estado de la comunidad analítica. Sobre el plano de los efectos del tiempo estándar en la sesión, el resultado que Lacan apunta con más énfasis viene dado, por un lado, por la colusión que el tiempo estándar produce con respecto a las defensas del paciente obsesivo, lo que alimenta la procrastinación infinita de las propias decisiones y de la duda que caracterizan su estructura. Por el otro lado, el tiempo estándar obsesiviza la posición del analista, sometiendo la neutralidad de su posición a la égida del ceremonial prefijado por el tiempo medido. He aquí el pasaje de Lacan, difícil en razón de la referencia a la dialéctica esclavo / amo desarrollada por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, que el psicoanalista retoma para ilustrar la dialéctica del sujeto obsesivo, que se sitúa en la posición del esclavo, en su relación con el Otro, encarnado por el amo, lugar al que destina al analista en la transferencia analítica, esperando la muerte para poder autorizarse finalmente a tomar posesión del lugar:

El peligro de que este punto tome un valor obsesivo en el analista es simplemente el de que se preste a la connivencia del sujeto: no sólo abierta al obsesivo, pero que toma en él un vigor especial, justamente por su sentimiento del trabajo. Es conocida la nota de trabajo forzado que envuelve en este sujeto hasta los mismos ocios.

Este sentido está sostenido por su relación subjetiva con el amo en cuanto que lo que espera es su muerte.

El obsesivo manifiesta en efecto una de las actitudes que Hegel no desarrolló en su dialéctica del amo y del esclavo. El esclavo se ha escabullido ante el riesgo de la muerte, donde le era ofrecida la ocasión del dominio en una lucha de puro prestigio. Pero puesto que sabe que es mortal, sabe también que el amo puede morir. Desde ese momento, puede aceptar trabajar para el amo y renunciar al gozo mientras tanto; y, en la incertidumbre del momento en que se producirá la muerte del amo, espera.

Tal es la razón intersubjetiva tanto de la duda como de la procrastinación que son rasgos de carácter en el obsesivo.

Sin embargo todo su trabajo se opera bajo la égida de esta intención, y se hace por eso doblemente enajenante. Pues no sólo la obra del sujeto le es arrebatada por otro, lo cual es la relación constituyente de todo trabajo, sino que el reconocimiento por el sujeto de su propia esencia en su obra, donde ese trabajo encuentra su razón, no le escapa menos, pues él mismo «no está en ello», está en el momento anticipado de la muerte del amo, a partir de la cual vivirá, pero en espera de la cual se identifica a él como muerto, y por medio de la cual él mismo está ya muerto.

No obstante, se esfuerza en engañar al amo por la demostración de las buenas intenciones manifestadas en

su trabajo. Es lo que los niños buenos del catecismo analítico expresan en su rudo lenguaje diciendo que el ego del sujeto trata de seducir a su superego.

Esta formulación intrasubjetiva se desmitifica inmediatamente si se la entiende en la relación analítica, donde el *working through* del sujeto es en efecto utilizado para la seducción del analista.

Tampoco es una casualidad que, en cuanto el progreso dialéctico se acerca a la puesta en tela de juicio de las intenciones del ego en nuestros sujetos, la fantasía de muerte del analista, experimentada a menudo bajo la forma de un temor, incluso de una angustia, no deje nunca de producirse.

Y el sujeto se apresura a lanzarse de nuevo en una elaboración aún más demostrativa de su «buena voluntad».

¿Cómo dudar entonces del efecto de cierto desdén por el amo hacia el producto de semejante trabajo? La resistencia del sujeto puede encontrarse por ello absolutamente desconcertada.⁵⁸

Por lo tanto, el paso a la sesión de tiempo variable, sancionada por la escansión simbólica con la que el analista cierra la sesión sobre un punto particularmente significativo del discurso del analizante, produce un efecto de sorpresa sobre el analizante y deviene para Lacan en el antídoto del efecto de la obsesivización que la sesión de tiempo estándar produce de por sí, tanto sobre la posición del analista, mortificada por su sumisión a un tiempo anónimo, cronométrico y carente de relación con el sentido del discurso del paciente, como por el lado del analizante, cuyas defensas se refuerzan en la dirección de la racionalización.⁵⁹

La función de la sesión breve

Ya en «Función y campo», Lacan introduce, junto a la noción de sesión variable, el concepto de sesión breve. Ahora bien, en su práctica clínica, la sesión breve será utilizada de modo más radical en los años sesenta y setenta, como resultado extremo de los desarrollos de su teoría del trabajo analítico y de aquello que produce efectos de transformación sobre el sujeto en dicho trabajo. Mientras que en los años cuarenta y cincuenta, en el corazón de la teoría de Lacan late la idea de que el análisis consiste esencialmente en una dialéctica del sentido que permite al sujeto reapropiarse de la propia verdad reprimida, a principios de los años sesenta Lacan encontrará que en el corazón del análisis se halla la confrontación con la dimensión asemántica de la compulsión a la repetición, el empuje mortífero hacia el goce que subyace al sujeto, y sobre el que podrá incidir el acto del analista, y no tanto la interpretación semántica. La dimensión de corte o de escansión deviene lo esencial del acto del analista en sesión. No obstante, ya en

«Función y campo», la exigencia clínica que contiene la noción de sesión breve está claramente articulada. Ella representa para Lacan la modalidad de acción del analista sobre el tiempo de la sesión que empuja al analizante a no dar demasiadas vueltas a ciegas en su discurso, para llegar a discernir los puntos que causan su sufrimiento, llevándolos a la palabra. La noción de sesión breve no contradice el concepto de sesión variable, sino que lo integra, en el sentido de que la sesión lacaniana es una sesión variable que tiende a la brevedad y la concisión, que hace precipitar el discurso del sujeto en un punto preciso que sanciona la escansión conclusiva de la sesión. En el siguiente pasaje, Lacan describe con acierto el efecto de precipitación lógica en el discurso del analizante por efecto de la sesión breve :

No diríamos todo esto si no estuviésemos convencidos de que experimentando en un momento, llegado a su conclusión, de nuestra experiencia, lo que se ha llamado nuestras sesiones cortas, hemos podido sacar a luz en tal sujeto masculino fantasías de embarazo anal con el sueño de su resolución por medio de una cesárea, en un plazo en el que de otro modo hubiéramos seguido reducidos a escuchar sus especulaciones sobre el arte de Dostoievski.

Por lo demás no estamos aquí para defender ese procedimiento, sino para mostrar que tiene un sentido dialéctico preciso en su aplicación técnica.⁶⁰

François Leguil expresa el efecto que la práctica lacaniana de la sesión breve produce en el sujeto en términos de un efecto de solidificación que permite al sujeto sintetizar el punto de elaboración afrontado en sesión, evitando que suelte la presa y diluya su valor en el flujo de palabras de una sesión prolongada. Toma este concepto de un relato que Paul Lemoine, discípulo de Lacan fallecido hace algunos años, hizo en un congreso sobre las sesiones breves, y en el que refirió sus conversaciones con Lacan acerca de este asunto:

Cuando estaba en análisis con el doctor Lacan, me encontraba evidentemente sorprendido por el hecho de que hubiera cambiado la duración de las sesiones y de que hubiéramos pasado a sesiones más cortas. Un día, mientras me acompañaba a la puerta, le pregunté: «¿Por qué ahora las sesiones son más cortas?». Me respondió: «¡Porque quiero volverlas más sólidas!».⁶¹

Tal efecto de solidificación viene acompañado por el efecto de «despertar a lo real» que la sesión breve produce sobre el paciente, y que obstaculiza el goce estéril de la palabra que el análisis puede activar en él como si soñara despierto, y sustrae al analista del

riesgo de una «hipnosis al revés» que se produce cuando se escucha la palabra del paciente durante el tiempo predeterminado de la sesión estándar.⁶²

La crítica de Etchegoyen a la sesión variable y el problema de la contratransferencia

Con la ironía benévola habitual en él, Etchegoyen refiere otra anécdota en su tratado *Los fundamentos de la técnica psicoanalítica* y hace notar el riesgo de que en la práctica lacaniana de la sesión breve se opere una implícita y arbitraria predeterminación del tiempo de la sesión, que de hecho restaura una temporalidad de la sesión que al menos el analista, cuando no también el paciente, ya preveían de forma anticipada, *con lo que se vuelve a caer en el mismo «vicio» que Lacan* recrimina a los sustentadores de la ortodoxia de la sesión estándar, entre los que el mismo psicoanalista argentino se alinea avalando su sentido y su eficacia. La argumentación de Etchegoyen, ejemplo de una crítica a la técnica de Lacan exenta de prejuicios y que entra a analizar el problema, gira sobre tres puntos: por un lado, el reconocimiento de la coherencia entre la técnica de la sesión indeterminada y la teoría de Lacan; por el otro, y sobre todo, la crítica al corte de la sesión, que sustituye a la interpretación, a la que estaría llamado el analista, según su parecer, con una acción de efectos sugestivos sobre el paciente; en tercer lugar, la puesta en evidencia del riesgo de caer en una actuación contratransferencial a la que el analista se expone en la técnica de Lacan, con lo que desaparece la neutralidad objetiva constituida por el tiempo estándar de la sesión.⁶³ Es evidente que en la crítica de Etchegoyen emergen todas las diferencias de fondo entre la impostación clásica del funcionamiento de la sesión analítica y la curvatura que Lacan ha producido en su versión. Ante todo, según la perspectiva lacaniana, como veremos con más detalle a continuación, la interpretación no es ya una tarea a la que el analista está obligado (en contra de la opinión del psicoanalista argentino, que defiende la posición dominante en el mundo analítico), sino que sólo es una de las formas posibles de intervención, y ni siquiera la más privilegiada. Cada vez más, en el desarrollo de la enseñanza de Lacan, será la noción de «acto analítico», del que el corte de sesión es una encarnación posible, el que calificará de manera más adecuada la operación peculiar del analista. Además, para Lacan el acto analítico se distingue de la contraactuación del analista y, al contrario que esta última, no se produce como efecto imaginario de la contratransferencia del

analista, sino más bien como corte simbólico en la cadena del discurso del sujeto que produce unos efectos reales de rectificación sobre su posición, lacerando la cortina imaginaria que la recubre. No todo acto del analista en sesión son efecto de la contratransferencia del analista. Y la diferencia entre un acto analítico y una actuación contratransferencial del analista se verifica en primer lugar por los efectos que produce sobre el sujeto y sobre la cura, y en segundo lugar por la construcción lógica que el analista puede operar a partir de tales efectos. El acto analítico es para Lacan un acto simbólico del analista que produce efectos reales en la posición del sujeto, mientras que la actuación contratransferencial es el efecto de una captura imaginaria del analista que lo aliena, identificándolo, en un punto del discurso del paciente. En este aspecto, el núcleo del problema atañe a la teoría de la transferencia y sobre todo a la crítica de la noción de contratransferencia operada por Lacan, que afrontaremos en el próximo capítulo. En efecto, sin su elucidación resulta difícil entender qué quiere decir la noción de acto analítico que rige implícitamente, ya en «Función y campo», la estructura y la práctica de la sesión de tiempo variable practicada por Lacan. En el fondo, la centralidad de la fijeza del *setting*, que hace de la sesión de tiempo estándar una de sus constantes fundamentales o absolutas, tiene como finalidad precisamente, según sostiene Etchegoyen, reducir los riesgos que implica la contratransferencia del analista. Desde el punto de vista de Lacan, el precio que el análisis paga en el loable intento de poner freno a la actuación del analista con la sesión de tiempo estándar, es la parálisis de su acto y la obsesivización por su posición. En este sentido, un psicoanalista lacaniano argentino ha podido afirmar recientemente, tras volver a evocar la carta de Freud a Ferenczi del 4 de enero de 1928 en la que el padre del psicoanálisis invita a tomar las reglas por él avanzadas no como tabú sino con la flexibilidad oportuna, que «el acto prohibido en la sesión analítica de la IPA es el acto analítico».⁶⁴

En el próximo capítulo intentaremos mostrar, a través de una lectura atenta de los escritos de Lacan sobre la transferencia (en particular, del escrito de 1951 *Intervención sobre la transferencia* y del seminario de 1960/1961 *La transferencia*, además de la teoría de la transferencia articulada en el Seminario 11 *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*) cómo Lacan buscará, desde su punto de vista, liberar la posición simbólica del analista de la prisión imaginaria que, a su parecer, comporta la teoría de la contratransferencia.

LA ENSEÑANZA DE LACAN SOBRE LA TRANSFERENCIA Y LA CRÍTICA DE LA NOCIÓN DE CONTRATRANSFERENCIA

INTRODUCCIÓN:

LA TEORÍA DE LA TRANSFERENCIA EN LACAN

La noción de transferencia constituye en la enseñanza de Lacan, en línea con la teoría de Freud, uno de los conceptos fundamentales del psicoanálisis. No por casualidad, Lacan, en su Seminario 11 de 1964, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, la sitúa como uno de los puntos cardinales de la teoría psicoanalítica, junto a los conceptos de inconsciente, repetición y pulsión. Esto significa para Lacan (como, por otra parte, para todos aquellos cuya práctica remite a Freud) que experiencia analítica en sentido estricto sólo puede darse a partir de la activación de la relación de transferencia en la relación del analizante con el analista. «Al comienzo del psicoanálisis está la transferencia»,¹ afirma en efecto Lacan en el texto más avanzado en su elaboración de la doctrina de la transferencia y de la formación del analista, la «Proposición del 9 de octubre de 1967 acerca del psicoanalista de la Escuela». Esta condición marca la clínica psicoanalítica en su conjunto, prescindiendo de las diferencias de dirección y de orientación que la constituyen, y señalando su diferencia específica con respecto al campo de las clínicas médico-psiquiátrica, psicológica y psicoterapéutica. Es lo que Jacques-Alain Miller subraya eficazmente, en la estela de Lacan, en la apertura de un escrito suyo en el que afirma que el colofón de todo ensayo de clínica psicoanalítica consiste en ser una «Clínica-Bajo-Transferencia».² Esta tesis conlleva importantes implicaciones, que ya nos permiten circunscribir el campo de nuestro discurso con respecto a la especificidad de la experiencia analítica. Ante todo, el psicoanálisis, a partir

de Freud, tal como queda patente en el caso Dora y en las reflexiones que produjo en el padre del psicoanálisis, descubre en la transferencia un fenómeno no reductible a un accidente de recorrido a lo largo del tratamiento, sino que se revela más bien como una condición necesaria de inicio de su funcionamiento. Cuando entra en el dispositivo analítico, el discurso del paciente va al encuentro casi automáticamente de una transformación: de la queja respecto al propio síntoma pasa a la investidura libidinal de la persona del psicoanalista. Al inicio de todo análisis, el psicoanalista experimenta, como Freud con Dora, esta transformación espontánea en el discurso del analizante. El problema del psicoanalista, que Freud se vio obligado a afrontar en primer lugar, es cómo hacer que tal investimento libidinal que recae sobre él no funcione en la cura como un obstáculo al trabajo del analizante sobre aquello que lo hace sufrir, sino más bien como condición que haga posible este trabajo. Al asumir esta posición con respecto a la transferencia, Freud desmarcó la práctica del psicoanálisis tanto del enfoque objetivante de la clínica médico-psiquiátrica, que no suele ver en tal fenómeno nada más que un estorbo y una desviación del paciente con respecto del principio de realidad, como de las prácticas hipnóticas y psicoterapéuticas que intervienen en la cura a través de la palabra aprovechando la dimensión sugestionadora de la transferencia.

Para Lacan, sin embargo, la transferencia, su naturaleza y su manejo en la cura permanecen como cuestiones abiertas dentro del debate existente en el seno de la comunidad psicoanalítica internacional. En efecto, aunque damos por hecho que, como dice Miller, la clínica psicoanalítica es para los psicoanalistas de cualquier orientación una clínica bajo transferencia, no existe acuerdo sobre la naturaleza de la transferencia, sobre su lógica de funcionamiento ni sobre el modo en que el analista es llamado a ocupar su lugar en el proceso del tratamiento. En este sentido, podemos entender la elaboración de Lacan sobre la noción de transferencia como una labor de esclarecimiento de su estructura de funcionamiento en el trabajo del análisis. Esta elaboración, cuyas contribuciones más significativas abarcan el período que va desde 1951, año del escrito «Intervención sobre la transferencia», hasta la «Proposición del 9 de octubre de 1967», sigue en su desarrollo las transformaciones internas de la enseñanza de Lacan, y se resiente de sus efectos.

Correlativa a tal elaboración es la articulación de la posición de Lacan con respecto a la noción de contratransferencia y a su empleo en la cura, punto sobre el cual la posición lacaniana se caracteriza de modo particular en fechas tempranas, como veremos, por su

crítica radical frente a diferentes figuras del psicoanálisis posfreudiano, y por su fidelidad a la orientación de Freud. En efecto, además del problema de la duración estándar de la sesión, el empleo de la contratransferencia en la cura es el otro punto en el que resultan patentes las divergencias de la Escuela de Lacan con respecto a las orientaciones del psicoanálisis posfreudiano. Si, como hemos visto en el primer capítulo, la posición lacaniana con respecto a la duración de la sesión parece caracterizarse como herética con respecto a la freudiana, en lo relativo a la noción de contratransferencia y su empleo reivindica la ortodoxia de su vínculo con la lección de Freud.³

TRANSFERENCIA Y DIALÉCTICA (1951)

Una posición freudiana sobre la contratransferencia

El escrito de 1951 «Intervención sobre la transferencia»⁴ constituye el primer tratado explícito de Lacan sobre el tema de la transferencia y de la contratransferencia en psicoanálisis. Es importante, para captar el sentido de las tesis aquí expresadas por Lacan, situar históricamente este texto, ya sea con respecto al curso del desarrollo de la teoría lacaniana, ya sea con respecto a la coyuntura interna del movimiento psicoanalítico internacional en la que hace su aparición. Por lo que respecta al segundo punto, Jacques-Alain Miller ha puesto de relieve la importancia de este escrito con relación al texto de Paula Heimann de 1950 «Sobre la contratransferencia», en particular en torno al problema de la contratransferencia, sobre el que volveremos en la última parte de este capítulo:⁵

En este punto es necesario darse cuenta de que en el mismo momento en que Paula Heimann, en 1951, presenta en un artículo breve la contratransferencia como la nueva brújula de la experiencia analítica, lo que se desarrollará durante medio siglo hasta conducirnos a estos últimos productos, tenemos un texto de Lacan exactamente contemporáneo de 1951, que es su «Intervención sobre la transferencia», que trata acerca del caso Dora. [...] Nos damos cuenta de que es un texto que valora de modo particular la contratransferencia. Al mismo tiempo que Paula Heimann escribe su texto, Lacan pone el acento, en el caso Dora, en la contratransferencia de Freud. Por ejemplo, escribe: «En razón de su contratransferencia, Freud vuelve constantemente sobre el amor que M. K. inspira a Dora». Bien, para comprender esta frase en su totalidad, es necesario pensar que, simultáneamente, existe el artículo de Paula Heimann, y supongo —como hizo Racker un poco antes— que forma parte de la polémica de la posguerra sobre la contratransferencia, al menos en los ambientes kleinianos, con los que Lacan estaba relacionado. Leída en estos términos, la «Intervención sobre la

transferencia» —aunque no he pensado mucho en ello— es realmente lo que nos ofrece la perspectiva que adoptará la historia del psicoanálisis durante cincuenta años. Sobre este punto se realizará la división de las aguas. Esta «Intervención sobre la transferencia» es el *pendant* del artículo sobre la contratransferencia de Paula Heimann; por lo tanto, no sólo es una intervención sobre la transferencia, sino que se trata de una intervención sobre la transferencia y sobre la contratransferencia.⁶

Estos dos textos parecen marcar, en la actualidad del debate psicoanalítico contemporáneo sobre la contratransferencia, las raíces de las dos posiciones irreductibles más características en la práctica actual del psicoanálisis. El texto de Heimann devendrá progresivamente, con la crisis de la hegemonía annafreudiana, el punto de referencia sobre el empleo de la contratransferencia, y en particular de la contratransferencia en el seno de la IPA, y abrirá el camino a una participación activa de la subjetividad y de la emotividad del analista y a un empleo de la contratransferencia como instrumento indispensable en el proceso de la cura. He aquí cómo lo expresa Heimann en este texto:

Mi tesis estriba en que la respuesta emotiva del analista con respecto al paciente en la situación analítica representa uno de los instrumentos más importantes de su trabajo. La contratransferencia del analista es un instrumento de investigación del inconsciente del paciente.⁷

Por el contrario, la tesis de Lacan sobre la contratransferencia, que en lo esencial quedará orientada según las posiciones expresadas en su escrito de 1951, permanecerá vinculada a las tesis de Freud, que pone de relieve el estatuto de obstáculo, de punto de *impasse* que en el curso del análisis sitúa siempre al analista en el riesgo de vacilar y decaer de su posición en la transferencia. En este sentido, define la contratransferencia como «la suma de los prejuicios, las pasiones, las perplejidades e incluso de la insuficiente información del analista en tal momento del proceso dialéctico».⁸ Empleando la lógica lacaniana de los tres registros constitutivos de la experiencia del sujeto, podríamos decir que la primera tesis importante de este escrito concierne a la naturaleza de la contratransferencia, y Lacan subraya el estatuto de estancamiento imaginario, que corre el riesgo de hacer deslizar el análisis, si el analista no está advertido y lo emplea en el curso de la cura, hacia el plano de una relación especular entre analista y analizante que pone en peligro el trabajo de este último sobre la dimensión «tercera», constituida por su relación con el propio inconsciente. De aquí la indicación de Lacan, que funciona en la orientación de los analistas de su Escuela, de dejar la propia contratransferencia, tanto como sea posible, fuera de la dirección de la cura y llevarla más bien al propio análisis (si aún está

en curso) como material de elaboración y seguramente a la supervisión del caso. Ciertamente, esta posición se sitúa en las antípodas de la de Heimann. Al final del capítulo volveremos sobre este punto relativo a la contratransferencia, intentando mostrar los desarrollos de Lacan y los efectos de estas diferentes posiciones en el debate del psicoanálisis actual sobre el tema.

La naturaleza esencialmente dialéctica de la experiencia analítica

El texto de 1951 se abre y gira en torno a una tesis fundamental sobre la naturaleza del psicoanálisis, que orienta la definición del estatuto de la transferencia. Es una tesis que reasume la posición de fondo de Lacan en psicoanálisis para todo el período de los años cuarenta y la primera mitad de los años cincuenta, con anterioridad a su encuentro con el estructuralismo lingüístico de Saussure y Jakobson, que rearticulará su teoría del psicoanálisis a partir de la segunda mitad de los años cincuenta. Lacan expresa su tesis clave afirmando que «el psicoanálisis es una experiencia dialéctica», y que «esta noción debe prevalecer cuando se plantea la cuestión de la naturaleza de la transferencia».⁹ Con esta tesis, Lacan nos reconduce al punto más vivo de su lectura de Freud, inspirada en los principios de la dialéctica fenomenológica de Hegel tal como fueron valorados en los años treinta y cuarenta en la interpretación existencialista de Kojève, cuyas lecciones Lacan había seguido en París con Sartre y con los grandes intelectuales franceses de la época. Leer a Freud a través de Hegel significó para Lacan reconducir la lección freudiana al nivel constitutivo de la experiencia en acto en el proceso analítico, en el meollo de la relación entre analista y analizando. El psicoanálisis es entendido aquí como una experiencia intersubjetiva, irreductible a cualquier intento de naturalización pseudo científica, refractario a todo proceso de inclusión en el marco de una psicología general, como sucedía sin embargo en los intentos de la Psicología del Yo. He aquí cómo se expresa Lacan:

Por lo que hace a la experiencia analítica debe comprenderse que se desarrolla entera en esa relación de sujeto a sujeto, dando a entender con ello que conserva una dimensión irreductible a toda psicología considerada como una objetivación de ciertas propiedades del individuo.

En un psicoanálisis, en efecto, el sujeto, hablando con propiedad, se constituye por un discurso donde la mera presencia del psicoanalista aporta, antes de toda intervención, la dimensión del diálogo.¹⁰

La experiencia analítica encuentra pues su dimensión propia únicamente dentro del diálogo que se produce entre analista y analizando, con la condición, añade Lacan, de «que su curso debe proseguirse según las leyes de una gravitación que le es propia y que se llama la verdad».¹¹ La verdad de la que se trata, en el diálogo analítico, es la verdad del analizando, el sentido inconsciente de su padecer en torno al cual gira el discurso psicoanalítico, y la tarea del analista consiste en llevar al sujeto a producirla a través de sus propias palabras. Así, tal como muestra Lacan cuando lee la dirección de la cura de Freud en el caso de Dora, el análisis procede por «inversiones dialécticas» que el analista es llamado a operar con su intervención cada vez que el sujeto pierde en su discurso la brújula de la propia verdad inconsciente y de su elaboración, quedando encallado en un punto de estancamiento imaginario. En este sentido, afirma Lacan, [...] la neutralidad analítica toma su sentido auténtico de la posición del puro dialéctico que, sabiendo que todo lo que es real es racional (e inversamente), sabe que todo lo que existe, y hasta el mal contra el que lucha, es y seguirá siendo siempre equivalente en el nivel de su particularidad, y que no hay progreso para el sujeto si no es por la integración a que llega de su posición en lo universal: técnicamente por la proyección de su pasado en un discurso en devenir.¹²

En este marco dialéctico, el análisis se configura como un proceso de integración de lo particular que hace sufrir al sujeto en lo universal de la historia que lo ha constituido en el curso de su existencia; integración que restituye al sujeto mismo la verdad inconsciente de la base de su padecer, reconciliándolo con ella. Es ésta una teoría del psicoanálisis de tipo hermenéutico que el propio Lacan no tardará en considerar optimista, e insuficiente para definir el trabajo del análisis. En particular, la pretensión dialéctica de una integración plena entre lo real del sufrimiento del sujeto y lo racional de su historia no dará razón, para Lacan, de todo lo que en el análisis queda fuera de tal integración, carente de sentido, y que Freud expresaba a su manera en *Análisis terminable e interminable*, al hablar de «manifestaciones residuales» que permanecen también en un sujeto analizado.

Es sin embargo a este Lacan «dialéctico» a quien ha permanecido vinculada toda una generación de analistas franceses, y también muchos de quienes, como André Green, decidieron no seguirlo a su nueva Escuela tras la expulsión de la IPA.

La transferencia como «punto muerto» y ocasión de relanzamiento de la dialéctica analítica

Así pues, ¿cuál es la naturaleza de la transferencia en este texto de Lacan, en el que se concibe el análisis como una experiencia dialéctica? El texto define ante todo el estatuto, en términos de punto de detención, *impasse*, embarrancamiento del proceso analítico respecto a la dialéctica de su desarrollo. En este escrito, las definiciones que Lacan ofrece de la transferencia muestran de varias maneras el carácter de fijación imaginaria, de obstáculo al desarrollo del proceso dialéctico del análisis. No sin motivo, Lacan la define como un fenómeno que debe considerarse «como una entidad totalmente relativa a la contratransferencia»,¹³ cuya definición ya hemos proporcionado. Para ser más precisos, veremos a continuación cómo Lacan subraya el estatuto imaginario, y en particular la función que su interpretación puede tener en el curso del proceso analítico:

Dicho de otra manera, la transferencia no es nada real en el sujeto, sino la aparición, en un momento de estancamiento de la dialéctica analítica, de los modos permanentes según los cuales constituye sus objetos.

¿Qué es entonces interpretar la transferencia? No es otra cosa que llenar con un engaño el vacío de ese punto muerto. Pero este engaño es útil, pues, aunque falaz, vuelve a lanzar el proceso.¹⁴

Aparece ya aquí con claridad cómo Lacan, marcando distancias con respecto de las posiciones que en el seno de la IPA recomendaban al analista la interpretación de la transferencia como versión *princeps* de la interpretación analítica (en particular, la posición expresada por Strachey en el célebre artículo de 1934 «La naturaleza de la acción terapéutica en psicoanálisis»),¹⁵ muestra el carecer ilusorio y puramente funcional en la reanudación de la dialéctica del proceso analítico. En este marco, la orientación de Lacan de reconducir las manifestaciones de la transferencia a momentos de detención inherentes a la lógica del proceso analítico permite al psicoanalista francés articular una posición crítica frente a las tendencias existentes en el seno del movimiento psicoanalítico de la posguerra (y hoy mayoritariamente hegemónicas), que tendían a hacer énfasis en la matriz emotivo-afectiva de la transferencia. He aquí lo que afirma a este respecto:

Así la transferencia no remite a ninguna propiedad misteriosa de la afectividad, e incluso cuando se delata bajo un aspecto de emoción, éste no toma su sentido sino en función del momento dialéctico en que se produce.

Pero este momento es poco significativo puesto que traduce comúnmente un error del analista, aunque sólo fuese el de querer demasiado el bien del paciente, cuyo peligro ha denunciado muchas veces Freud mismo.¹⁶

En este sentido, la posición del analista respecto a la transferencia en este texto oscila entre dos polos fundamentales. Por un lado, el del puro dialéctico (y no es casualidad que la referencia al Sócrates de los *Diálogos* platónicos sea habitual en la obra de Lacan, en particular en el Seminario 8, *La transferencia*, que en breve pasaremos a analizar), en el que el analista hace producir al sujeto en su discurso la verdad inconsciente de lo que le acosa, relanzando el trabajo en los momentos de estancamiento. Es lo que en este escrito se ejemplifica bien con lo que Lacan llama la primera «inversión dialéctica» operada por Freud con Dora, en la que le pregunta cuál era su parte en el malestar del que se lamentaba:

Freud es demasiado avezado en la constancia de la mentira social para haberse dejado engañar, incluso de labios de un hombre que en su opinión le debe una confianza total. No le ha sido pues difícil apartar del espíritu de su paciente toda imputación de complacencia para con esa mentira. Pero al final de ese desarrollo se encuentra colocado frente a la pregunta, por lo demás de un tipo clásico en los comienzos del tratamiento: «Esos hechos están ahí, proceden de la realidad y no de mí. ¿Qué quiere usted cambiar en ellos?». A lo que Freud responde con:

Una primera inversión dialéctica que no tiene nada que envidiar al análisis hegeliano de la reivindicación del «alma bella», la que se rebela contra el mundo en nombre de la ley del corazón: «mira, le dice, cuál es tu propia parte en el desorden del que te quejas». ¹⁷

El otro polo de la posición del analista respecto a la transferencia, al que nos referimos en el primer capítulo respecto a «Función y campo», es el propio de la posición zen, caracterizada por un fundamental y activo no actuar, que es al mismo tiempo un no caer en la trampa imaginaria de la contratransferencia, dejando que el sujeto se confronte en el silencio con la trama del propio discurso. A este no actuar remite Lacan allí donde se trate de designar, en este escrito, cuanto de positivo hay en el valor de la transferencia, más allá de su acepción de estancamiento imaginario:

Creemos sin embargo que la transferencia tiene siempre el mismo sentido de indicar los momentos de errancia y también de orientación del analista, el mismo valor para volvernos a llamar al orden de nuestro papel: un no actuar positivo con vistas a la ortodramatización de la subjetividad del paciente. ¹⁸

TRANSFERENCIA Y AMOR (1960-1961)

La naturaleza de la transferencia más allá de la dimensión intersubjetiva

Nueve años después del escrito «Intervención sobre la transferencia», en 1960, Lacan dicta su octavo seminario, titulado *La transferencia*, con el objetivo de recapitular sobre esta noción clave del psicoanálisis, su empleo y su funcionamiento en la teoría, en la experiencia y en la técnica analítica. Se trata del texto de Lacan que desarrolla su teoría de la transferencia analítica de forma más armoniosa.

Respecto al escrito de 1951, la posición de Lacan sobre la transferencia sufre transformaciones y desarrollos importantes, vinculados a la reformulación completa de su teoría de la experiencia analítica. En primer lugar, el acento ya no está puesto tanto sobre la dimensión dialéctica del análisis, como, a partir de la segunda mitad de los años cincuenta, sobre la estructura de funcionamiento del proceso analítico. Por lo tanto, ya no lee la transferencia como un punto en que tal dialéctica se detiene antes de relanzarse y reconducir al sujeto hacia la intersubjetividad constitutiva de dicha dialéctica, sino más bien como un fenómeno cuya estructura nos reconduce más allá de la intersubjetividad. En efecto, ya no podemos iluminar la estructura de la transferencia analítica en el marco de una relación interhumana, «de sujeto a sujeto», como recitaba el escrito de 1951. Sobre este punto, relativo a la intersubjetividad, hay discontinuidades entre el seminario de 1960 y el escrito de 1951. La distinción entre las nociones de transferencia e intersubjetividad se plantea, no por casualidad, en la apertura del seminario, para destacar la importancia que Lacan le atribuye aquí:

Anuncié para este año que voy a tratar sobre la transferencia en su *disparidad subjetiva*, su *presunta situación*, sus *excursiones técnicas*.

Disparidad no es un término que haya elegido fácilmente. En lo esencial destaca que aquello de lo que se trata va más allá de la simple noción de una disimetría entre los sujetos. Se rebela, por así decir, de entrada, contra la idea de que la intersubjetividad pueda proporcionar por sí sola el marco donde se inscribe el fenómeno. Hay para decirlo palabras más o menos cómodas según las lenguas. De lo que busco algún equivalente en francés para calificar lo esencialmente impar que la transferencia contiene, es del término *odd*. No hay término para designarlo, aparte del término *imparidad*, que no es habitual en francés.¹⁹

En efecto, la intersubjetividad es, más allá de las apariencias, «lo más ajeno al encuentro analítico».²⁰ Y el trabajo del análisis no consiste en absoluto, como sin embargo pensaba (en términos hegelianos) Lacan en 1951, en el «incluir la intersubjetividad en un movimiento que la eleve a una potencia segunda».²¹ Más bien, afirma todavía Lacan, [...] esta intersubjetividad es dejada propiamente en reserva, o mejor, es aplazada *sine*

die, para dejar aparecer otro asidero, cuya característica consiste precisamente en ser esencialmente la transferencia.²²

Transferencia y amor

Podríamos resumir así la tesis clave que atraviesa el seminario *La transferencia*: para esclarecer la naturaleza de la transferencia analítica es necesario, más allá de las falsas evidencias de la intersubjetividad, interrogarnos sobre la naturaleza del amor, el enigma que contiene, puesto que en lo esencial la transferencia es amor. No por casualidad, Freud definía la transferencia analítica como amor de transferencia, como una modalidad del amor. Si en el escrito de 1951 Lacan evocaba a la pareja Freud / Dora para demostrar sus tesis sobre la transferencia, en este seminario se remonta a los orígenes del psicoanálisis, y replantea en la pareja Breuer / Anna O. la confrontación con la dimensión erótica propia de la estructura de la transferencia analítica:

Al comienzo de la experiencia analítica, recordémoslo, fue el amor. Este principio es distinto de la transparencia de la enunciación para sí misma que daba su sentido a las fórmulas de hace un momento. Es un comienzo cargado, un comienzo confuso. Enseguida llegaré al punto histórico en el que nace del encuentro entre un hombre y una mujer, Joseph Breuer y Anna O., en la observación inaugural de los *Studien über Hysterie*, cuando nace lo que es ya el psicoanálisis y que la propia Anna bautizó con el término de *talking cure*, o también deshollinado, *chimney sweeping*.²³

Ningún seminario de Lacan pone tan en guardia a sus lectores como el seminario sobre la transferencia con respecto a la tendencia tan extendida a criticar la teoría, tachándola de intelectual y de rechazo de la dimensión afectiva que implica la experiencia analítica. En efecto, *La transferencia* es un seminario sobre el amor como condición necesaria para el inicio y el desarrollo de la experiencia analítica. Sin embargo, para Lacan el problema consiste en no detenerse en el plano puramente fenomenológico de la experiencia amorosa en acto en la transferencia, e indagar la naturaleza de tal afecto, la lógica que lo estructura internamente en lo vivo de la experiencia. En este seminario, Lacan sostiene que no se puede entender la naturaleza de la transferencia si no se entiende la naturaleza del amor; y que la relación analítica, la «célula analítica», en el fondo, «no es nada menos que un lecho de amor».²⁴ El problema, para Lacan, estriba en cómo localizar la estructura inconsciente de funcionamiento, más allá de las falsas evidencias de la vivencia

de la conciencia de aquellos que están presos en lo más vivo de la experiencia amorosa, así como de sus inversiones pasionales en el odio o en la agresividad, que el análisis describe bajo la forma de las oscilaciones de la transferencia.

La transferencia analítica y el eros de Platón: una lectura de «El banquete»

Para Lacan, antes de Freud hay un texto de la tradición del pensamiento occidental que ilumina la lógica de la experiencia amorosa y contribuye a esclarecer en lo esencial la naturaleza de la transferencia analítica:

[...] he optado, como objeto de mi próximo seminario, por recordarles un texto de interés verdaderamente monumental, original, respecto a la que es nuestra tradición sobre el tema de la estructura del amor — *El Banquete*.

[...] Les mostraré lo que podemos encontrar allí, lo que podemos deducir de él, a modo de puntos de referencia esenciales, incluso en la historia de aquel debate sobre qué pasó verdaderamente en la primera transferencia analítica.²⁵

Este texto lo constituye pues el diálogo de Platón *El banquete*, que el filósofo ateniense dedica enteramente a indagar la naturaleza de Eros a través de los discursos que pronuncian sus protagonistas. Entre ellos, además de Sócrates, el discurso del filósofo evoca a algunos de los personajes más prestigiosos de la cultura ateniense de la época: el comediógrafo Aristófanes, el sofista Fedro, el historiador Pausanias, el médico Erixímaco, el poeta Agatón, el bello y joven amante de Sócrates, Alcibíades, y la sacerdotisa Diotima. Toda la primera parte de *La transferencia* se presenta de hecho bajo la forma de un comentario minucioso de *El banquete* de Platón y de los discursos pronunciados por sus personajes sobre el amor, en busca de los elementos capaces de iluminar el enigma relativo a la naturaleza de la transferencia analítica. Bajo esta perspectiva, escribe Lacan:

Para hacerme entender, les diré en primer lugar que vamos a tomar *El Banquete*, digamos, como una especie de acta de sesiones psicoanalíticas. En efecto, se trata de algo de este orden. A medida que progresa el diálogo y se van sucediendo las contribuciones de los distintos participantes en el simposio, ocurre algo, como son los esclarecimientos sucesivos de cada uno de esos flashes por el que viene a continuación y luego, al final, lo que nos es relatado como un hecho en bruto, incluso molesto —la irrupción ahí dentro de la vida, de la presencia de Alcibíades. Y a nosotros nos toca comprender el sentido que hay en su discurso.²⁶

Lacan asume en efecto la irrupción de Alcibíades en el banquete, la naturaleza de su discurso que versa sobre su amor por Sócrates y sobre los celos que lo animan, como [...] el punto a cuyo alrededor gira todo lo que está en juego en *El Banquete*. Es ahí donde se esclarecerá de la forma más profunda, no tanto la cuestión de la naturaleza del amor como la cuestión que aquí nos interesa, a saber, su relación con la transferencia. Y por eso pongo énfasis en la articulación entre los discursos pronunciados en el simposio —al menos de acuerdo con el texto que de ellos nos ha sido transmitido— y la irrupción de Alcibíades.²⁷

Por consiguiente, la relación analítica está estructurada en la transferencia por una imparidad constitutiva, que la hace irreductible a una simple relación intersubjetiva entre sujeto-analista y sujeto-analizante; en la relación entre Sócrates y Alcibíades narrada por Platón, tal disparidad es articulada, según Lacan, en el modo en que se pone en escena el discurso sobre el eros. Tratemos ahora de analizar con más detalle el sentido de esta tesis.

Sócrates, el analista y el eros del paciente

Lacan reconduce la función que desempeñaba Sócrates en el diálogo platónico a la función del analista. Efectivamente, no es casual que Lacan sitúe en el mismo eje la iniciativa socrática y la freudiana, en acto respectivamente en la dialéctica y en el análisis: ambas tienen que ver esencialmente con el eros del discípulo o del paciente, no actúan por tanto sobre el bien de éste, sino en función de su eros, para el surgimiento y la puesta en juego de su deseo. En este sentido, Sócrates, como el analista en la transferencia, «elige servir a Eros para servirse de él, sirviéndose de él».²⁸ En esta operación, lo esencial lo constituye la posición del analista respecto al eros del analizante; para Lacan, más que la persona del analista es esencial el ejercicio de la función analítica, y en este sentido puede decirse que ésta está obstaculizada tanto por cualquier actitud que se preste a la seducción del paciente²⁹ como por el encanto de aquel que recubre la función del analista.³⁰ En efecto, en el análisis, la función del analista es reconducir al sujeto, en la transferencia, al encuentro con la propia falta constitutiva, más allá de las identificaciones que la han recubierto, estímulo a partir del cual el sujeto puede llegar a

reestructurar su existencia en torno al propio deseo. En este sentido, Lacan puede afirmar:

Rompiendo con la tradición que consiste en abstraer, neutralizar y vaciar de todo su sentido lo que puede estar en juego en el fondo de la relación analítica, pretendo partir de este extremo —lo supuesto por el hecho de aislarse con otro para enseñarle, ¿qué?— lo que le falta.

Situación todavía más temible, si pensamos precisamente que por la naturaleza de la transferencia eso que le falta lo aprenderá como amante. [...] No estoy ahí, a fin de cuentas, por su bien, sino para que ame.³¹

El amor, el amante y el amado

Lacan pone de relieve en *El banquete* una teoría del amor, la enunciada por Sócrates y Alcibíades, que asumirá como propia del discurso analítico y capaz de iluminar la naturaleza de la transferencia. Se trata de la teoría del amor como falta, que Lacan articula en su célebre definición según la cual, en lo esencial, «el amor es dar lo que no se tiene».³² Efectivamente, al nivel de aquello que no se tiene, al nivel de la propia falta, el amor se anuda al deseo y elige, en la experiencia de un amante, un otro, el amado, como aquel a quien poder dar la propia falta, haciendo de él el objeto que nos falta. En la relación entre Alcibíades y Sócrates, Lacan reconoce la puesta en escena esencial de la dialéctica del amor, y la distinción de las funciones del amante (*erastés*) y del amado (*erómenos*):

[...] el proceso de lo que se desarrolla en *El Banquete* nos permite calificar estas dos funciones, el amante y el amado, con todo el rigor del que es capaz la experiencia analítica. [...] Para decirlo en las fórmulas a las que llegamos, verán ustedes aparecer al amante como el sujeto del deseo, con todo el peso que tiene para nosotros este término, el deseo —al amado como el único que, en dicha pareja, tiene algo.

La cuestión es saber si lo que tiene guarda relación, diría incluso una relación cualquiera, con aquello que al otro, al sujeto del deseo, le falta.³³

En la experiencia del amor, el amado es supuesto haber, por parte del amante, de eso que al amante le falta. Por este motivo, el amado puede encarnar, para el amante, el objeto de su deseo. En esta posición sitúa Alcibíades a Sócrates en *El banquete*: mientras Alcibíades está en relación con Sócrates, de modo opuesto a lo que le ha sucedido siempre, es amante, Sócrates encarna para él la posición del amado, el objeto que causa su deseo. Lacan pone de relieve la función de Sócrates en relación con el amor de Alcibíades, como función de objeto del deseo, y no simplemente de otro sujeto, tal y

como aparece en *El banquete*, para desmarcar su teoría del amor y de la transferencia analítica del ámbito de una simple relación intersubjetiva. No es Sócrates, en tanto que persona, el objeto real del deseo de Alcibíades, sino que se trata de Sócrates en tanto que supuesta encarnación del objeto precioso de Alcibíades. Al respecto, Lacan es muy claro, y traza una línea de demarcación precisa con respecto a otras posiciones dentro del campo analítico:

El ser del otro en el deseo, creo haberlo indicado ya lo suficiente, no es en absoluto un sujeto. [...] El otro en tanto que está, en el deseo, en el punto de mira, lo está, dije, como objeto amado.³⁴

De aquí el gran valor de aquel pasaje del discurso en el que Alcibíades compara a Sócrates con un sileno que, a pesar de la apariencia externa, contiene en su interior objetos preciosos (*agalmata*) que lo han conquistado de manera extraordinaria. Lacan subraya este doble estatuto del objeto que aparece en el discurso de Alcibíades sobre Sócrates, donde las feas facciones del sileno esconden para el amante los objetos preciosos de su deseo en el cuerpo del amado.³⁵

Al mismo tiempo, para Lacan, la relación de Alcibíades con Sócrates pone en acto el pasaje estructural, una metáfora, que revela el significado del amor, y que consiste en la transformación del amado (*erómenos*) en amante (*erastés*), como sucede en la experiencia amorosa de Alcibíades con Sócrates. Como afirma Lacan:

La significación del amor se produce en la medida en que la función del *erastés*, del amante, como sujeto de la falta, se sustituye a la función del *erómenos*, el objeto amado —ocupa su lugar.³⁶

Este pasaje, en el que el amante se transforma en amado, como Sócrates para Alcibíades, se revela esencial en la experiencia analítica según Lacan, en tanto que «a quien no ha captado esta articulación [...] le resulta imposible captar qué está en juego en ese efecto [...] que se llama la transferencia [...]».³⁷

El analista en la transferencia como objeto agalmático

Sin esta transformación, efectivamente, no se produce el fenómeno del amor, ni el inicio de la transferencia analítica, por la cual el analista es llamado a encarnar en la transferencia del analizante el objeto de su falta, el objeto perdido, causa de su deseo. En

este sentido, la posición de Sócrates como supuesto continente de los objetos preciosos de Alcibíades encarna para Lacan la posición del analista en la transferencia como objeto del deseo del analizante. Lacan lo subraya, afirmando que, en tanto analistas, [...] por el sólo hecho de que hay transferencia, estamos implicados en la posición de ser aquel que contiene el *agalma*, el objeto fundamental del que se trata en el análisis del sujeto.³⁸

Sobre este punto, Lacan articula su argumentación tomada de *El banquete* con la actualidad del debate psicoanalítico, distinguiendo en torno a la función del objeto parcial «uno de los mayores descubrimientos de la investigación analítica»,³⁹ el punto sobre el que el psicoanálisis debe más a la obra de Melanie Klein, y el aspecto crucial en torno al cual repensar el estatuto del amor y de la transferencia analítica. En efecto, más allá de toda teoría que sitúe en el centro de la experiencia del amor y de la transferencia el presupuesto de una totalización entre el amante y el amado, de una supuesta maduración psicosexual que encontraría su clímax en el amor genital, Lacan, a través de Platón y de Klein, hace evidente, por el contrario, la centralidad del objeto parcial en el corazón de toda experiencia de transferencia más allá de las apariencias imaginarias.⁴⁰ En este sentido, traza una demarcación interna en el modo de concebir la articulación del amor y de la transferencia en el campo analítico, según se lo encuadre a partir del principio, para Lacan imaginario, de la oblatividad, o bien en torno al punto real constituido por el objeto parcial:

Creo haber hecho bastante por hoy diciéndoles que es en torno a esto concretamente como, en el análisis o fuera del análisis, puede y debe establecerse la división entre dos perspectivas sobre el amor.

Una de ellas asfixia, deriva, enmascara, elide, sublima todo lo concreto de la experiencia en aquella famosa ascensión hacia un bien supremo, y es asombroso que nosotros, en el análisis, podamos conservar todavía vagos reflejos suyos, de cuatro cuartos, bajo el nombre de oblatividad, esa especie de amaren-Dios, por así decir, que estaría en el fondo de toda relación amorosa. En la otra perspectiva —y la experiencia lo demuestra— todo gira en torno al privilegio, al punto único constituido en alguna parte por aquello que sólo encontramos en un ser cuando lo amamos verdaderamente. ¿Pero qué es esto? Es precisamente *agalma*, el objeto que hemos aprendido a circunscribir en la experiencia analítica.⁴¹

En este sentido, para Lacan, en la transferencia el analista no está llamado a ocupar para el sujeto el lugar de otro que lo ama de modo total, sino que, por el contrario, es necesario que se sitúe en el lugar del objeto parcial, causa de su deseo.

El amor como discordancia y como falta

Ciertamente, el analista sabe que no tiene lo que el analizante le atribuye en la transferencia: el objeto de su falta que causa su deseo. En esto el analista, al igual que Sócrates, demuestra saber qué es el amor como tal, es decir, discordancia, no coincidencia en el deseo entre el amante y el amado, experiencia de la falta. En esto consiste para Lacan esencialmente el problema del amor en la experiencia humana:

Entre estos dos términos que constituyen, en su esencia, el amante y el amado, observen ustedes que no hay ninguna coincidencia. Lo que le falta a uno no es lo que está, escondido, en el otro. Ahí está todo el problema del amor. Que se sepa o no se sepa no tiene ninguna importancia. En el fenómeno, se encuentra a cada paso el desgarró, la discordancia. Nadie tiene necesidad, sin embargo, de dialogar, de dialecticar [*dialectiquer*], *διαλεῖσθαι*, sobre el amor —basta con estar en el ajo, con amar— para estar atrapado en esta hiancia, en esta discordancia.⁴²

En este sentido, para el psicoanálisis, igual que para Sócrates en *El banquete*,⁴³ según Lacan, la verdad del amor es el deseo en tanto falta estructural, no saturable íntegramente por ningún objeto que el deseo encuentre en la vida real. Si el amor es promovido por una exigencia metafórica, de condensación y unión con el objeto, el deseo, por el contrario, se caracteriza por un funcionamiento metonímico,⁴⁴ es «metonimia de la falta en ser», desplazamiento, es siempre deseo de otra cosa, no encuentra nunca su objeto. En este sentido, para el psicoanálisis, el objeto en la experiencia humana es siempre objeto parcial, no es nunca el objeto total del deseo. La experiencia del análisis revela al sujeto analizante, en la transferencia, la verdad del amor que él experimenta como fundada en la metonimia del propio deseo y en su tejido particular que lo constituye. En esto, para Lacan, la intervención de Sócrates ante Alcibíades con respecto a la naturaleza del amor que el joven le declara, asume todo el carácter de la interpretación analítica, revelando al sujeto, detrás de su amor, el deslumbramiento (*tromperie*) narcisista⁴⁵ que cubre la estructura metonímica de su deseo:

Pero, dice Sócrates —y aquí conviene tomar las cosas tal como son dichas—, desengáñate, considera las cosas con más cuidado, *ἀμείνων*, para no equivocarte, porque éste yo *oudén on* [vacío de ser] no es, propiamente hablando, nada. Evidentemente, dice, el ojo del pensamiento va abriéndose a medida que

disminuye el alcance de la vista del ojo real. Tú, desde luego, no has llegado a eso. Pero atención —allí donde tú ves algo, yo no soy nada.⁴⁶

En este sentido, añade Lacan, con esta maniobra «el único mérito de Sócrates es designarlo [al amor de Alcibíades] como amor de transferencia y remitirlo a su verdadero deseo».⁴⁷

El analista, pues, es llamado en la transferencia analítica a hacer semblante de este objeto del deseo, para permitir al analizante llegar a circunscribir, en el curso del análisis, el lugar vacío, y ello para poder encontrar en el lugar de la falta el propio deseo como tal. En efecto, afirma Lacan, «la forma en que se articula lo que encontrará en el análisis es la de aquello que le falta, a saber, su deseo».⁴⁸ Es efectivamente éste el movimiento paradójico que el análisis produce en el sujeto, llevándolo desde la búsqueda de un objeto que lo complete hasta el encuentro con el propio deseo como tal, como algo que gira en torno a un vacío:

El deseo no es un bien en ningún sentido del término. No lo es, precisamente, en el sentido de una *κτῆσις*, de algo que, a título de lo que sea, tenga. Es en el tiempo —definido en el doble sentido, cronológico y topológico, de la eclosión del amor de transferencia— donde se debe leer esta inversión que convierte a la búsqueda de un bien en la realización del deseo. Desde luego, ustedes se percatan de que este discurso supone que la realización del deseo no es precisamente la posesión de un objeto. Se trata, en efecto, de la emergencia a la realidad del deseo en cuanto tal.⁴⁹

LA TRANSFERENCIA COMO SUJETO-SUPUESTO-SABER (1964)

Transferencia y saber

En la teoría lacaniana de la transferencia analítica, la dimensión del amor se anuda estructuralmente a la dimensión del saber. En efecto, el analista está investido eróticamente en la transferencia analítica del analizante, en tanto que, como sostiene ya en el seminario *La transferencia*, «el psicoanalista [es] de quien se viene a buscar la ciencia de lo más íntimo que uno tiene».⁵⁰ De hecho, el analista es, por formación, alguien que tiene un saber acerca del inconsciente, pero que sin embargo no sabe nada acerca del deseo particular de aquel que le dirige su demanda a fin de averiguar la verdad sobre la causa del propio desear. A este nivel, su saber es un saber sólo supuesto en la

demanda del analizante, demanda que hace existir y vuelve operativa tal suposición en el trabajo analítico. En *La transferencia*, Lacan expresa en estos términos la diferencia entre lo que el analista sabe y lo que es supuesto saber:

Ciertamente, sólo en la medida en que sabe qué es el deseo, pero no sabe lo que desea ese sujeto —con el cual está embarcado en la aventura analítica— está en posición de tener en él, el objeto de dicho deseo.⁵¹

El análisis no puede dar comienzo de ningún modo sin la suposición por parte del analizante de que el analista sabe algo acerca de la verdad de su sufrimiento. En este sentido, el analista en la transferencia, como el Sócrates sileno del discurso de Alcibíades, se configura como objeto que contiene en su interior el enigma del analizante, la causa de su deseo. En este marco, Lacan define al analista como «portador de un secreto»⁵² y «en posesión, en algún plano, de la más extraña medida».⁵³ Es ésta la razón que empuja al joven y bello Alcibíades a perder la cabeza por Sócrates: lo que lo atrapa de Sócrates va más allá de Sócrates, y remite a la causa del deseo de Alcibíades que Sócrates se ha encontrado encarnando para él. No es tanto la persona de Sócrates la que fascina a Alcibíades, como su función de Otro simbólico, de custodio de la verdad, capaz de evocar el deseo de Alcibíades. Esta diferencia de planos permite a Lacan distinguir la *dimensión imaginaria de la transferencia*, caracterizada por la especularidad dual de la relación entre dos individuos, de la *dimensión simbólica de la transferencia*, en la que se pone en juego, en la relación entre analista y analizante, más allá de sus características individuales, la relación del sujeto del inconsciente con el Otro simbólico, con la cadena significativa con la que se ha tejido su historia, a la que se le supone que contiene la verdad de ese sujeto, la causa de su deseo. Para Lacan, el trabajo del análisis procede eficazmente cuando se instala al nivel de la dimensión simbólica de la transferencia, permitiendo al analizante elaborar simbólicamente los *impasses* que lo afligen en las relaciones especulares con los otros que forman parte de su vida. Cualquier recaída de la transferencia analítica sobre el eje imaginario constituye para Lacan un tropiezo que hace estancarse el trabajo analítico, o puede ponerlo en peligro.

*El sujeto supuesto saber y sus condiciones de institución:
la demanda del analizante y el significante de la transferencia*

La teoría del estatuto simbólico de la transferencia como sujeto supuesto saber constituye la contribución más original, y también la más conocida, ofrecida por Lacan a la teoría de la transferencia en psicoanálisis. No por casualidad, Horacio Etchegoyen le dedicará un capítulo entero, en la parte de su tratado *Los fundamentos de la técnica psicoanalítica* dedicada al problema de la transferencia. A esta teorización Lacan llegará de modo completo en el Seminario 11, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, de 1964, asumiendo la transferencia simbólica así concebida como uno de los cuatro conceptos base del discurso psicoanalítico. Sin embargo, como hemos tenido ocasión de hacer entrever, esta teoría operaba ya incluso en textos precedentes, y sin duda en *La transferencia*. Efectivamente, puede afirmar ya aquí que, en tanto que analistas, donde somos llamados a ser —y a no ser nada más, ninguna otra cosa, más que la presencia real, y en tanto que ésta es inconsciente— es en el propio lugar donde se nos supone saber.⁵⁴

Con esta afirmación, Lacan subraya cuanto considera esencial de la posición del analista en la transferencia: el lugar del Otro simbólico que es llamado a encarnar para el analizante en tanto sujeto supuesto saber, y su función de simulacro del objeto causa del deseo, real e inconsciente en su estatuto, lo que Lacan llama objeto (*a*). En el Seminario 11, tal concepto es rigorizado, y Lacan afirma ahí que en el análisis

La transferencia sólo puede pensarse a partir del sujeto a quien se le supone el saber.⁵⁵

Lacan es aún más explícito al respecto en la «Proposición del 9 de octubre acerca del psicoanalista en la Escuela»:

El sujeto supuesto saber es para nosotros el pivote desde el que se articula todo lo tocante a la transferencia.⁵⁶

En este sentido, para Lacan, lo realmente esencial en la teoría y en el manejo de la transferencia analítica consiste en reducir a la mínima expresión (puesto que resulta imposible eliminar un margen de sugestión)⁵⁷ sus derivas imaginarias vinculadas a la relación especular con la persona del analista que, en cambio, encuentran amplio eco en los desarrollos posfreudianos de la teoría de la transferencia, por ejemplo en la teoría de las relaciones objetales.⁵⁸ Sobre este punto, Jacques-Alain Miller ha propuesto una distinción esclarecedora, separando la dimensión simbólica de la transferencia (el sujeto

supuesto saber), a entenderse como «efecto constituyente» de la producción de la transferencia analítica, de la fenomenología imaginaria de la transferencia, reconducible al marco de los «efectos constituidos»:

Es que el sujeto supuesto saber no se sitúa al nivel de la fenomenología de la transferencia y se abastarda la noción o se la vuelve imbécil si se la reduce a «aquel que se cree que sabe». No se trata de creencia, en este asunto. El sujeto supuesto saber es transfenomenal, efecto constituyente de la transferencia, a distinguir de los efectos constituidos que aparecen a su alrededor.⁵⁹

Reducir la transferencia a su estatuto simbólico de sujeto supuesto saber, que emerge del discurso que el analizante desarrolla en el análisis y de las cuestiones nodales que lo conciernen y sobre las que trabaja, permite circunscribir durante el análisis, en la relación con el analista, la dimensión del objeto pulsional inconsciente en torno al cual gira el núcleo de su economía libidinal. Tal operación deviene posible en Lacan, a través de una reducción de la ecuación subjetiva del analista en el análisis, que hace posible situar en el corazón del trabajo analítico, y hacer resonar, la palabra del analizante, sus enunciados y el enigma de su punto de enunciación. Es, en efecto, en la palabra del analizante, que en el análisis tiene el estatuto simbólico de demanda, donde está contenida la condición de institución de la transferencia:

En otros términos, me parece imposible eliminar del fenómeno de la transferencia el hecho de que se manifiesta en la relación con alguien a quien se le habla. Este hecho es constitutivo.⁶⁰

La palabra del analizante, es decir, la demanda contenida estructuralmente en su palabra, allí donde verse sobre la verdad de su sufrimiento y no simplemente sobre la cura, y el enigma que la atraviesa, son condiciones de institución de la transferencia y del trabajo analítico. En efecto, dicha palabra, en su estatuto de demanda, hace existir aquello que es supuesto saber en tal demanda, es decir, «la significación»⁶¹ inconsciente que la concierne, la verdad del deseo del sujeto y de su sufrimiento sintomático, su «qué quiere decir». En este sentido, Jacques-Alain Miller indica en la demanda del analizante la primera de las condiciones simbólicas que, unida a la institución del sujeto supuesto saber, designa la estructuración simbólica de la transferencia en Lacan, su efecto constituyente.⁶² En efecto, en la demanda analítica el sujeto es supuesto saber de la existencia de un sentido de su síntoma, que sin embargo él no sabe, y sobre lo que

demanda al analista, abriendo así el espacio a la experiencia del inconsciente como saber que se le escapa. Al mismo tiempo, en la estructuración simbólica de la transferencia, quien es supuesto saber es en realidad, más radicalmente que el analista, tal como sostendrá claramente Lacan en el Seminario 17 *El reverso del psicoanálisis*, el analizante como sujeto, la palabra analizante, la cual es supuesta saber sin saberlo explícitamente, en el análisis, de la verdad que contiene, y por tanto es llamada a producir dicho saber inconsciente que la concierne, explicitándolo.

Si eso que es supuesto saber en la transferencia es la significación, el «qué quiere decir» del síntoma, y si quien es supuesto saber es el sujeto, para Lacan el inicio de la transferencia se produce por efecto de una cristalización del síntoma en torno a un significante enigmático, denominado *el significante de la transferencia*, en torno al cual gira la demanda (el qué quiere decir) del analizante que acude al analista. Al respecto, Miller subraya el estatuto en los siguientes términos:

Come iniziano le analisi?^{*} La respuesta de Lacan por tanto es: Los análisis comienzan con el significante de la transferencia.

¿Qué es el significante de la transferencia? El artículo definido es lo que cuenta aquí, el significante de la transferencia, un significante destacado, singular. El significante de la transferencia es aquel a propósito del cual el sujeto se pregunta: «¿Qué quiere decir?». Para que un análisis comience es preciso que el sujeto haya encontrado el significante de la transferencia. Puede ser cualquiera que le haga ese efecto. Es preciso desde luego que la significación le importe, que suponga que le va algo en la solución de la pregunta: «¿Pero qué quiere decir esto?».⁶³

Para hacer posible este trabajo del analizante, el analista lacaniano deja que se dé la suposición de saber que la demanda del analizante hace existir hacia él, en tanto que supuesto depositario de su verdad, pero al mismo tiempo se niega a la respuesta, y se instala en una posición que Lacan define como docta ignorancia o de «nesciencia»,⁶⁴ de no-saber. En este sentido, Lacan se sitúa a años luz de cualquier posición en psicoanálisis que localice en la comprensión el punto cardinal de la posición del analista, como dice en *La transferencia*, a propósito del analista, comentando críticamente un célebre artículo de Money-Kyrle de 1956 sobre la contratransferencia que había aparecido en el *International Journal*, y en el que el analista inglés apunta hacia la comprensión como el antídoto de la inflamación contratransferencial:

Es preciso que sepa, en particular, que el criterio de su posición correcta no es que comprenda o no

comprenda.⁶⁵

Así pues, a través de la transferencia el analista es llamado a reducir sus derivas imaginarias, a permitir ser la institución de la suposición de saber contenida en la demanda del analizante, con la que él se interroga sobre la verdad del propio deseo o del propio padecer. El analista no se amedrenta con respecto a hacer que esta demanda se sitúe en el corazón de la relación analítica; más bien al contrario, se hace causa. No cae en la tentación de rechazarla, sino que, por el contrario, hace que emerja dondequiera que exista. Al mismo tiempo, el analista es también llamado a no caer en la tentación de saturarla con su respuesta y con su saber. El analista no sabe nada del deseo del sujeto que se dirige a él. En efecto, como escribe Lacan en la «Proposición» de 1967:

Nos importa aquí el psicoanalista, en su relación con el saber del sujeto supuesto, relación no segunda sino directa.

Está claro que nada sabe del saber supuesto.⁶⁶

Más bien, para Lacan, es a partir de una posición de no saber que el analista se relaciona con tal demanda, de manera que empuje la palabra del analizante a producir el saber inconsciente que concierne a su deseo particular. Se trata de aquel no saber activo en el que Lacan, como ya hemos visto, localiza la dimensión *zen* propia de la posición del analista.

TRANSFERENCIA Y REPETICIÓN

La transferencia no es repetición

La teoría lacaniana de la transferencia encuentra otro punto conceptual, que caracteriza la propia posición en el campo del psicoanálisis, en la separación teórica, que se precisará a lo largo del tiempo durante la enseñanza de Lacan, del concepto de transferencia respecto al concepto de repetición (*Wiederholung*). La transferencia no es repetición; ésta es la importante tesis que Lacan enuncia en el Seminario 11, donde no por casualidad señala como diferentes, junto al inconsciente y la pulsión, la transferencia y la repetición, los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. En efecto, en la tercera

lección de dicho seminario introduce la distinción entre transferencia y repetición afirmando lo siguiente:

[...] de lo que aquí nos ocupa —el inconsciente, la repetición— otros hablarían en el plano de la transferencia, diciendo que de eso se trata. Uno oye decir, por ejemplo, cosa de todos los días, que la transferencia es una repetición. No digo que sea falso, y que no haya repetición en la transferencia. No digo que Freud no se haya acercado a la repetición a propósito de la experiencia de la transferencia. Digo que el concepto de repetición nada tiene que ver con el de transferencia.⁶⁷

También Etchegoyen, en su ya citado tratado sobre la técnica analítica, no deja de evidenciar el carácter original de esta demarcación de Lacan.⁶⁸ Se trata de una posición a la que llega en el Seminario 11, tras haber llevado a cabo en los años precedentes, en particular en el Seminario 8, *La transferencia*, un intento de anudamiento, en la teoría de la transferencia, de las dimensiones repetitiva y creativa que aparecen implicadas en la dinámica transferencial. En efecto, si por un lado afirmaba en el seminario de 1960 que «hay que partir del hecho que la transferencia, en último término, es el automatismo de repetición».⁶⁹ por el otro no deja de destacar que en la transferencia como «reproducción en acto» no se asiste a una simple pasivización del sujeto: en efecto, «hay en la manifestación de la transferencia algo creador».⁷⁰ Así pues, dice Lacan, es necesario «no diluir el fenómeno de transferencia en la posibilidad general de repetición».⁷¹ Por lo tanto, ya desde este seminario, la transferencia no se reduce a su dimensión repetitiva, a la mera repetición del pasado, sino que incluye en su interior una dimensión creativa e innovadora. En el seno de esta operación se sitúa también otra definición de la transferencia, con la que Lacan pone de relieve un trabajo inconsciente del sujeto irreductible a la mera repetición: es la definición de la transferencia como ficción (*fiction*), respecto a la cual Lacan subraya aquí su significado de fabricación, de construcción subjetiva, cuando afirma:

[...] aquí llegamos al punto donde la transferencia aparece, propiamente hablando, como una fuente de ficción. En la transferencia, el sujeto fabrica, construye algo. Y en consecuencia, me parece, por fuerza hay que integrar inmediatamente a la función de la transferencia el término de ficción.⁷²

Esta definición de la transferencia la sustrae de un reduccionismo determinista, presente generalmente en Freud, que ve en ella la simple repetición de lo que ya ha sido, para reabrir en su estatuto el espacio del enigma del sujeto y de su indeterminación

inconsciente. Es lo que aparece claramente en la definición de la función de la transferencia que Lacan enuncia en el Seminario 11, en el que repiensa el inconsciente como dimensión no sólo irreductible del pasado, sino más bien siempre por llegar, el inconsciente como futuro anterior, como el territorio de lo «no nacido», de lo «no realizado», como la «zona de las larvas» que empuja al sujeto hacia su realización:

Esto nos lleva a la función de la transferencia. Pues a este indeterminado de puro ser que no tiene acceso a la determinación, a esta posición primaria del inconsciente que se articula como constituido por la indeterminación del sujeto, nos brinda acceso, de manera enigmática, la transferencia.⁷³

Por lo tanto, para Lacan la transferencia no se resuelve en el determinismo del automatismo de la repetición, sino que comporta en su ser la apertura al enigma de la indeterminación del sujeto. No es sólo el necesario repetirse de lo que ya ha sido, sino que es también, y en lo esencial, apertura a la contingencia del encuentro con cuanto hace posible al sujeto la relación con el enigma de su ser deseante. Al mismo tiempo, sin embargo, la transferencia hace presente en la cura un movimiento de cierre, un obstáculo al trabajo analítico. En este sentido, Lacan afirma que [...] la transferencia es esencialmente resistente. *Übertragungswiderstand*. La transferencia es el medio por el cual se interrumpe la comunicación del inconsciente, por el que se vuelve a cerrar.⁷⁴

Y también en este marco se sitúa la definición según la cual [...] la transferencia es a la vez obstáculo a la rememoración y presentificación del cierre del inconsciente, que es el fracaso, siempre en el momento exacto, del buen encuentro.⁷⁵

Así pues, la transferencia presenta para Lacan un estatuto doble y ambivalente en el análisis, antinómico, de obstáculo y recurso, de cierre y apertura, como sucedía ya en el escrito de 1951. Aparece aquí con claridad cómo la dimensión fecunda de la transferencia analítica, que abre al enigma de la indeterminación del sujeto y hace posible el trabajo de elaboración, pasa a lo largo del eje simbólico del sujeto supuesto saber, que empuja al analizante a referirse a la cadena significativa del propio discurso para dilucidar el enigma de la propia procedencia. El estancamiento transferencial se produce, en cambio, cada vez que la transferencia se enquistas en la relación especular con el analista, en la identificación a su ideal, puesto que esto bloquea y obtura el trabajo de simbolización del analizante. A este respecto, es importante el siguiente pasaje de Lacan,

que desmarca su definición de la transferencia de toda tentativa de reducir su estatuto al plano de la identificación:

Podría ilustrarles todo esto con la multiplicidad y la discordancia de las fórmulas que los analistas han elaborado de la función de la transferencia. Es muy cierto que la transferencia es una cosa, y otra muy distinta el fin terapéutico. La transferencia no puede confundirse, tampoco, con un simple medio. Así quedan situados los dos extremos de las formulaciones que encontramos al respecto en la literatura analítica. Cuántas veces podrán leer fórmulas que asocian, por ejemplo, la transferencia con la identificación, cuando la identificación no es más que una pausa, una falsa terminación del análisis, frecuentemente confundida con su terminación normal. Su relación con la transferencia es estrecha, pero precisamente en la medida en que la transferencia no ha sido analizada. A la inversa, encontrarán fórmulas según las cuales la función de la transferencia es un medio para la rectificación realizante, a la cual se opone todo mi discurso de hoy.

Es imposible situar la transferencia correctamente con ninguna de estas referencias. Ya que de realidad se trata, ejerceré la crítica en ese plano. Hoy dejaré sentado un aforismo que servirá de introducción para lo que diré la próxima vez —la transferencia no es la puesta en acto de una ilusión que, según se supone, nos lleva a esa identificación alienante que es la de cualquier conformización, así fuera un modelo ideal, modelo al que en ningún caso, además, puede servir de soporte el analista—, la transferencia es la puesta en acto de la realidad del inconsciente.⁷⁶

La transferencia como puesta en acto de la realidad sexual del inconsciente

La lección del Seminario 11 sobre la transferencia comporta, además de la puesta en relieve de la distinción de transferencia y repetición, y la caracterización de la transferencia simbólica como sujeto supuesto saber, la evidencia de la dimensión libidinal constitutiva del funcionamiento de la dinámica transferencial. No es casual que ello avenga en el Seminario 11 de Lacan, puesto que éste se caracteriza por la recolocación en el centro de la teoría psicoanalítica del concepto de pulsión (*Trieb*), pensada aquí como el corazón libidinal del funcionamiento del inconsciente como máquina significante. Podríamos decir, en efecto, que mientras que en el Seminario 8 Lacan piensa la transferencia a partir de la centralidad del deseo, en el Seminario 11 reformula la teoría a la luz de la nueva centralidad del concepto de pulsión. En este contexto, Lacan llega aquí a la siguiente definición completa de la transferencia:

La transferencia es eso que, en la experiencia, manifiesta la puesta en acto de la realidad del inconsciente por cuanto que es sexualidad.⁷⁷

Esta definición permite una discriminación más cuidadosa en relación con la estructura de la transferencia, puesto que permite situar la identificación, pero también el amor, en el nivel de los efectos imaginarios que el fenómeno transferencial produce necesaria y espontáneamente, pero respecto a los cuales es necesario que el analista esté advertido, para que el análisis no se deslice hacia una deriva narcisista. He aquí lo que Lacan subraya al respecto, destacando el nivel de «puro engaño» que implica el amor como efecto de transferencia en el análisis:

Pero entonces ¿qué ocurre? Ocurre algo que en su aparición más común se denomina *efecto de transferencia*. Este efecto es el amor. Es evidente que, como todo amor sólo se ubica, como indica Freud, en el campo del narcisismo. Amar es, esencialmente, querer ser amado.

Lo que surge en el efecto de transferencia se opone a la revelación. El amor interviene en su función aquí revelada como esencial, la del engaño. El amor, sin duda, es un efecto de transferencia, pero es su faz de resistencia. Los analistas, para poder interpretar, tienen que esperar que se produzca este efecto de transferencia, y, a la vez, saben que hace que el sujeto se cierre al efecto de la interpretación.⁷⁸

Al instalarse la transferencia en el nivel simbólico del sujeto supuesto saber, resulta posible en el curso de la cura permitir que el analizante, después de haber pasado por el tamiz todas sus identificaciones clave, se abra paulatinamente al engaño que conforman la dimensión imaginaria del amor de transferencia y la identificación con el analista, y al término del análisis llegue a desatar la coalescencia fantasmática entre su identificación fundamental, que Lacan simboliza con I mayúscula, y el objeto de su goce, (*a*), confundidos entre ellos en la historia de su existencia neurótica. En este sentido, Lacan insiste en desmarcar la posición del analista de la de aquel que encarna para el analizante un ideal al que adecuarse,⁷⁹ y más bien desplaza la posición del analista en la transferencia al nivel del objeto parcial, para facilitar en el analizante su desidentificación del analista y la localización del propio núcleo de goce libidinal. Como afirma Lacan,

Toda concepción del análisis que se articule —y hay que ver con qué inocencia— definiendo el final de análisis como una identificación con el analista, delata así sus propios límites. Todo análisis cuya doctrina es terminar en la identificación con el analista revela que su verdadero motor está elidido. Hay un más allá de esta identificación, y está definido por la relación y la distancia existente entre el objeto *a minúscula* y la I mayúscula idealizante de la identificación.⁸⁰

En este sentido, se puede decir que en el Seminario 11, Lacan se esfuerza por enmarcar el estatuto de la transferencia en el análisis entre la dimensión simbólica constituida por la

cadena significativa y por su automatismo, que instala al analista en el lugar del Otro, y la dimensión real determinada por la contingencia del encuentro con el analista como semblante del objeto parcial del analizante, como objeto (*a*).

Volveremos sobre este punto en los siguientes capítulos, cuando afrontemos el problema de la posición y de la intervención del analista en la cura y su punto-eje, constituido para Lacan por la función del deseo del analista, en su hacerse operativo en la dirección del análisis y en su conclusión. Bástenos por ahora con haber puesto de relieve cómo para Lacan, en la transferencia analítica, es necesario llegar a localizar, más allá de los espejismos del ideal y de la identificación, el objeto real de goce que regula la economía libidinal del sujeto, del cual el analista se hace en cierto modo catalizador para permitir al analizante reconocerlo y circunscribirlo en el curso del análisis.

EL ALGORITMO DE LA TRANSFERENCIA (1967)

En la «Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el analista de la Escuela», uno de los textos más importantes de Lacan sobre la formación del analista, se expone por primera vez el denominado matema o algoritmo de la transferencia, formalización a través de la cual intenta exponer la estructura de la transferencia en el marco de la experiencia analítica. Esta estructura está constituida, según se ha dicho ya, por el «pivote desde el que se articula todo lo tocante a la transferencia»,⁸¹ es decir, el sujeto supuesto saber. El matema de la transferencia expuesto por Lacan es el siguiente:

$$\frac{S \longrightarrow S^c}{s (S^1, S^2, \dots S^n)}$$

Para captar el valor teórico y clínico de este algoritmo de Lacan es oportuno, ante todo, aclarar la génesis y localizar el fundamento. Miller nos ayuda en esta dirección, descubriendo la matriz en el algoritmo que Saussure plantea como fundamento de la lingüística estructural y que Lacan retoma para fundar la tesis del inconsciente estructurado como un lenguaje.⁸²

En efecto, en la parte superior del algoritmo tenemos la batería significativa ($S \rightarrow S^c$),

constituida por el significante de la transferencia (S), que representa de modo enigmático al sujeto (s) para otro significante, un significante cualquiera (S_c) elegido entre otros significantes, y encarnado en la demanda del sujeto por el analista. Veamos como esclarece Miller el estatuto que el significante de la transferencia (S) y el analista como significante cualquiera (S_c) revisten en el algoritmo de Lacan:

¿Por qué [el significante de la transferencia] es un significante? Es un significante en la medida exacta en que se plantea la pregunta de lo que quiere decir. En ese momento toma valor y estatuto de significante: es el significante de la transferencia en la medida en que la respuesta va a buscarse en un analista. No sólo tienen que preguntarse: *¿Qué quiere decir esto?* es preciso aún que les lleve, que les incite a buscar el complemento en un analista.

¿Qué es un analista? No entremos en ese debate. Preguntémonos simplemente cuál es su función. La respuesta de Lacan es: *Nada más que otro significante*. Vds. han encontrado un significante del que no saben lo que quiere decir y van a buscar otro significante que se articule al primero. Dicho de otra manera, el significante de la transferencia les mueve a ir a buscar lo que quiere decir dirigiéndose a un analista como otro significante. Pero un analista no es el significante de la transferencia —Lacan insiste—, es cualquiera, a diferencia del significante de la transferencia que, él, es *el*, singular. Es un analista, cualquiera, particular en el sentido de Aristóteles, es decir *uno entre otros*. Un analista es siempre un analista entre otros.⁸³

En la parte inferior del algoritmo, tenemos los diferentes efectos de significación (S^1 , S^2 , S_n) a través de los cuales la secuencia significativa del discurso del analizante representa al sujeto (s), construyendo una identidad en un tejido de identificaciones, para otro significante constituido en la cura por el analista como significante cualquiera (S_c). Aparece claramente, en esta definición de la estructura de la transferencia, su configuración puramente simbólica que sitúa su lógica de funcionamiento más allá de todo plano fenomenológico de carácter subjetivo e intersubjetivo. En este sentido, el sujeto supuesto saber, núcleo simbólico de la transferencia, es definido por Lacan como «constituyente ternario»,⁸⁴ que marca el estatuto más allá de la especularidad subjetiva de la pareja analista / analizado. En la definición lacaniana de la transferencia como sujeto supuesto saber, en efecto, el sujeto no es constituyente sino que está constituido por la cadena significativa como efecto de significación. Es supuesto saber, sometido al saber inconsciente que lo concierne en su historia y que se le escapa, y no aquel que supone el saber:

Aquí el levitante de la intersubjetividad mostrará su fineza en el interrogatorio: ¿sujeto supuesto por quién? sino por otro sujeto.

Un recuerdo de Aristóteles, un poquito de categorías, rogamos, para pulir a ese sujeto de lo subjetivo. Un sujeto no supone nada, es supuesto.

Supuesto, enseñamos nosotros, por el significante que lo representa para otro significante.⁸⁵

En el fondo, como subraya Miller, el núcleo de la teoría lacaniana de la transferencia como sujeto supuesto saber consiste en afirmar que, en esencia, la transferencia es ya interpretación, y que quien decide dirigirse a un analista ya ha interpretado previa e inconscientemente el sentido del propio síntoma, y demanda al analista que lo ayude a leer lo que él, el analizante, ya ha interpretado sin saberlo.⁸⁶

El algoritmo de la transferencia permite a Lacan formalizar la estructura de inicio del proceso analítico y la condición esencial de su conclusión, permitiéndonos así delimitar a nivel del funcionamiento de la transferencia en la cura los dos pasajes que nos permiten afirmar cuándo se inicia un análisis, y cuándo un recorrido analítico se encamina hacia el fin. Por lo que respecta al inicio del análisis, ya hemos destacado la manera en que se instituye, para el sujeto, en la conexión entre el significante enigmático de la transferencia (S) y la demanda al analista (S_c) con respecto al querer decir de dicho significante que lo hace sufrir interrogándolo. En cuanto a su conclusión, Lacan habla de caída del sujeto supuesto saber como experiencia ineludible del fin de un análisis, que revela la dimensión no real,⁸⁷ inesencial del sujeto supuesto saber junto al correlativo «deser»,⁸⁸ a la «destitución subjetiva»⁸⁹ que el analizante experimenta al final del análisis con el abandono de las identificaciones fantasmáticas que regían su identidad. Si al inicio del análisis la institución del sujeto supuesto saber se produce en relación con alguien, al analizante, que no sabe lo que dice porque no sabe lo que quiere, en la conclusión efectiva del análisis la caída del sujeto supuesto saber se produce como efecto de un sujeto que, al menos como tendencia, después de haber tamizado y reducido el núcleo fantasmático de la propia neurosis, deviene responsable de lo que dice y sabe lo que quiere.⁹⁰

Por último, cabe destacar un límite que contienen el algoritmo de la transferencia y la definición misma de la transferencia como sujeto supuesto saber, en el que la formalización ofrecida por Lacan no da razón de los desarrollos más avanzados de su propia teoría. Es de nuevo Miller quien lo pone de manifiesto, al demostrar la ausencia en el algoritmo de la dimensión de goce que habita el discurso analítico, y que hace difícil al analizante, una vez ha entrado en el dispositivo del análisis, apartarse del mismo,

porque, más allá de cualquier exigencia de naturaleza terapéutica, le cuesta renunciar a aquel goce de la palabra que el análisis le permite.⁹¹

CRÍTICA LACANIANA AL EMPLEO DE LA CONTRATRANSFERENCIA EN LA CURA: LA POSICIÓN DE LACAN Y LA LECTURA DE JACQUES-ALAIN MILLER

La posición de Lacan después del escrito de 1951

Volvemos ahora, al final del capítulo, a abordar el problema de la contratransferencia y la crítica lacaniana de su empleo como instrumento en la cura analítica. Este retorno es intencionado y responde en el fondo a una indicación clave de Lacan al respecto, que ahora, después de haber analizado en profundidad los elementos estructurales de la teoría de la transferencia, estamos en situación de valorar mejor.

Reconducir la contratransferencia a la implicación del analista en la transferencia

La indicación de Lacan es la siguiente: es necesario reconducir la dimensión de la contratransferencia a la posición del analista en la transferencia analítica, y entenderla como «la implicación necesaria del analista en la situación de transferencia».⁹² Es una definición que Lacan construye entablado polémica tanto con la acepción común de la contratransferencia como residuo inanalizado del analista en la relación con el analizado, como con la más reciente versión extensiva de la contratransferencia que ofreció Heimann. Referimos íntegramente un pasaje de Lacan tomado de *La transferencia*:

Al abordar, pues, las dos últimas veces la cuestión de la transferencia, lo hice del lado del analista. Lo cual no significa sin embargo que yo dé al término de contratransferencia el sentido que corrientemente se le otorga, el de una especie de imperfección de la purificación del analista en la relación con el analizado. Muy al contrario, entiendo por contratransferencia la implicación necesaria del analista en la situación de transferencia, y por eso precisamente debemos desconfiar de este término impropio. En realidad se trata, pura y simplemente, de las consecuencias necesarias del propio fenómeno de la transferencia, si se lo analiza correctamente.⁹³

Como ha subrayado al respecto un discípulo de Lacan ya fallecido, Michel Silvestre, para

Lacan la noción de contratransferencia tiene sentido únicamente para interiorizar la inclusión desde el principio del analista en la relación analítica.⁹⁴

Es una indicación muy clara, ya articulada en esencia en el escrito «Intervención sobre la transferencia», de 1951, que hemos comentado al principio del capítulo, en línea con la posición de Freud.

En parte, lo que cambia respecto al escrito de 1951 es el acento, desplazado desde la suma de prejuicios del analista, que focalizaba la dimensión negativa, hasta la implicación necesaria del analista en la situación de transferencia, que parece, en cambio, proporcionar una definición positiva. Pero el núcleo de la posición de Lacan permanece igual: para él, la contratransferencia se presenta como un concepto inadecuado para la teoría analítica, pensable únicamente si se reconduce a otro concepto fundamental del que depende, el de transferencia; y como instrumento contraindicado con respecto a su empleo en la práctica. En el marco de tal cambio de acento, Lacan puede, en efecto, afirmar:

La cuestión que se plantea es, pues, la de nuestra participación en la transferencia. No es la de la contratransferencia. Se ha convertido a esta rúbrica en un gran cajón de sastre de experiencias, al parecer con casi todo lo que somos capaces de experimentar en nuestro oficio. De esta manera se han introducido toda clase de impurezas en la situación [analítica], porque está muy claro que somos un hombre y, como tal, afectado de mil formas por la presencia del enfermo, de tal modo que han convertido verdaderamente a esta noción en algo inutilizable.⁹⁵

La «división de las aguas» y la posición freudiana de Lacan sobre la contratransferencia

Esta indicación marca una diferencia cualitativa efectiva, una «división de las aguas» dirá Miller, que separa la orientación lacaniana, caracterizada por el rechazo del empleo de la contratransferencia en la cura, de las diferentes corrientes posfreudianas reagrupadas hoy entre ellas, además y tal vez aún más que por la estandarización del *setting*, por compartir la centralidad de la noción y del empleo de la contratransferencia. Sobre este punto preciso tiene sentido hablar de una ortodoxia freudiana de Lacan y de los analistas lacanianos. A este respecto, es necesario hacer notar que la posición de Lacan sobre la contratransferencia no sufre modificaciones sustanciales con respecto a las tesis

expuestas en 1951: el rechazo de su empleo en la cura constituirá un punto firme que caracterizará toda su enseñanza. Pero es posible rastrear una articulación más amplia de esta posición crítica, especialmente diez años después en algunos capítulos del seminario *La transferencia*, en el que Lacan se va a confrontar con los desarrollos de la teoría de la contratransferencia y de su empleo producidos a lo largo del transcurso de los años cincuenta, tras la semilla sembrada por Racker en 1948 y por Paula Heimann en 1950. La que diez años antes se presentaba todavía como una posición seminal, y en muchos aspectos herética, representada emblemáticamente por la polémica de Heimann con Melanie Klein, en 1960 ya comienza a abrirse paso dentro de la IPA, para convertirse en los siguientes decenios y hasta el presente en una posición ampliamente compartida. Por este motivo, Lacan vuelve a afrontar el problema de la contratransferencia en el seminario de 1960:

Introduje el problema a través del hecho de que la contratransferencia es captada en la práctica analítica de forma bastante extendida. Se considera en efecto que lo que podemos llamar cierto número de afectos, en la medida en que el analista es afectado por ellos en el análisis, constituyen una forma, si no normal, al menos no normativa, de orientación de la situación analítica, y un elemento no únicamente de la información del analista, sino incluso de su intervención, mediante aquello que eventualmente puede comunicarle al respecto al analizado. No estoy amparando la legitimidad de este método. Constato que ha podido ser introducido y promovido en la práctica, y que ha sido recibido y admitido en un campo muy amplio de la comunidad analítica. Esto es por sí solo suficientemente indicativo. Y nuestro camino será por el momento analizar cómo los teóricos que entienden de esta forma el uso de la contratransferencia lo legitiman.⁹⁶

Uso extensivo de la contratransferencia como disolución de la objetividad de la clínica psicoanalítica

En el Seminario *La transferencia* aparece más explícitamente la preocupación de Lacan con respecto al empleo activo de la contratransferencia en la cura por parte del analista, y las razones que la promueven. Ciertamente, en contraste con el enfoque científicista de la Psicología del Yo, desde el inicio de los años cincuenta Lacan había hecho valer su crítica frente a un supuesto analista puro, capaz de situarse en una presunta esfera del yo libre de conflictos, encarnando al Otro que sabe y que interpreta el inconsciente del paciente. En este sentido, Lacan había hecho oscilar la posición del analista en torno a los polos que encarnan una centralidad operativa del no saber en la relación, un no saber

fecundo: es el caso de las figuras del analista escriba, el analista zen, y en el fondo también del analista «maestro dialéctico», el cual, representado eminentemente por Sócrates, no pone en juego su saber sino que trabaja para hacer producir al interlocutor el suyo propio, según la metáfora platónica de la comadrona estéril atribuida a Sócrates. No obstante, la perspectiva de Lacan, si bien desmarca la posición del analista de la de sostenedor e intérprete natural del saber inconsciente del analizante, la sustrae también, al mismo tiempo, del deslizamiento subjetivo que lo requiere ante todo como persona que participa afectivamente en la relación con el analizante, a través de la explicitación en la cura de lo que siente en la relación con él. Del mismo modo, para Lacan «en cuanto al reconocimiento del inconsciente, no tenemos forma de plantear que por sí mismo deje al analista fuera del alcance de las pasiones»; es más, «cuanto más analizado esté el analista, más posible será que esté francamente enamorado, o francamente en estado de aversión, de repulsión».⁹⁷ Sin embargo, la denominada «apatía analítica» lo empuja a no dejarse llevar subjetivamente por el río de las pasiones, en nombre de un deseo más fuerte (que Lacan llama el deseo del analista, cuyo estatuto será analizado en el próximo capítulo):

[...] si el analista realiza algo así como la imagen popular, o también la imagen deontológica, de la apatía, es en la medida en que está poseído por un deseo más fuerte que aquellos deseos de los que pudiera tratarse, a saber, el de ir al grano con su paciente, tomarlo en sus brazos o tirarlo por la ventana.⁹⁸

Es éste el lado polémico de Lacan frente a los partidarios del empleo de la contratransferencia en la cura. Ambas posiciones, según Lacan, obstaculizan, de modos opuestos, el trabajo del analizante sobre su propio discurso inconsciente: la primera, planteando el saber totalmente del lado del analista, y la segunda, reduciendo la relación analítica a una relación intersubjetiva, de sujeto a sujeto, en la cual la comunicación de la vivencia del analista interfiere con el trabajo de elaboración simbólica que el analizante es llamado a realizar, con respecto al enigma inconsciente contenido en su propia palabra. Para combatir esta segunda tendencia, como hemos visto, Lacan insiste en *La transferencia* sobre la «imparidad» asimétrica que caracteriza el vínculo analista / analizante en la relación analítica, y formula la metáfora del analista que funciona como «el muerto en el juego del bridge»,⁹⁹ marcando así la dimensión de no reciprocidad de la posición del analista en el marco de la relación de transferencia. Si la perspectiva de la Psicología del Yo comportaba para Lacan el riesgo de una psiquiatrización de la clínica

psicoanalítica basada en la primacía del principio de realidad, la perspectiva contratransferencial, por el contrario, presenta para él el riesgo de una disolución de todos los niveles de objetividad propios de la clínica psicoanalítica fundada por Freud:

Si pusiéramos bajo el registro de la contratransferencia, así definido, nuestra participación en la transferencia, si también hiciéramos entrar allí la casuística, el problema de qué hay que hacer en cada caso, definido por sus coordenadas particulares, ciertamente resultaría imposible todo su cuestionamiento.¹⁰⁰

Este punto de la crítica de Lacan ha sido recientemente retomado y valorado por Miller, que apoyándose en el agudo y conmovedor diagnóstico de «derrota» del psicoanálisis contemporáneo formulado por Christopher Bollas,¹⁰¹ ha localizado en la reafirmación del empleo de la contratransferencia en la cura analítica la raíz profunda de las tendencias interaccionistas radicales dentro de la IPA (en particular en el ámbito de la psicología californiana, en la posición de Owen Renik) que vuelven hoy obsoleto el concepto mismo de inconsciente, reduciendo el análisis a la relación terapéutica en el *hic et nunc* [aquí y ahora] entre el terapeuta y su cliente. Bollas remite la responsabilidad de tal derrota a Melanie Klein, cuya interpretación de la transferencia en el *hic et nunc* habría producido el efecto de tergiversar la técnica freudiana, alterando el acceso del analizante a su propio pasado y al inconsciente, creando un universo interpretativo de tipo paranoide, y abriendo así la vía a las actuales tendencias interpersonales. Miller, en la estela de Lacan, localiza como mayor peligro implicado en la «derrota» de la que habla Bollas y en la reafirmación de la perspectiva contratransferencial, la puesta en duda de toda idea de objetividad de la clínica psicoanalítica.¹⁰²

La contribución de Jacques-Alain Miller: una nueva definición crítica de la contratransferencia

Miller ha efectuado recientemente una lectura de la crítica de Lacan a la noción y al empleo de la contratransferencia que, manteniendo con firmeza los puntos de referencia articulados por el maestro, desarrolla consecuencias de amplio alcance para la actualidad del psicoanálisis. Sobre todo, como ya hemos apuntado, localiza la clave de lectura de la historia del movimiento psicoanalítico desde la posguerra hasta hoy en las diferentes actitudes adoptadas frente a la contratransferencia por los diversos protagonistas del

debate psicoanalítico después de Freud. En esta historia, la posición de Lacan es, y continuará siendo, una excepción hasta su muerte, debido a su firme rechazo a considerar la contratransferencia como un concepto dotado de autonomía epistemológica propia y un instrumento utilizable eficazmente en el curso del tratamiento analítico. Lo que Miller pone en evidencia, analizando con la lente suministrada por Lacan los escritos de algunos de los exponentes más representativos del debate actual en el seno de la IPA, de Kernberg a Bollas, de Widlocher a Renik y otros, es que nos hallamos frente a dos maneras sensiblemente diferentes de concebir tanto la experiencia analítica como el estatuto y la posición del analista en la cura.

El análisis como estructura lógica o como experiencia afectiva

Ante todo, en la experiencia de Lacan, el análisis es una experiencia dotada de su propia lógica intrínseca, caracterizada en su proceso por pasajes estructurales que la definen. Esto caracteriza el enfoque estructuralista lacaniano en psicoanálisis, y es el núcleo de la acusación de «dogmatismo» que se le dirige.¹⁰³ En la lectura de Miller, resulta evidente que la perspectiva lógico-estructural de Lacan en psicoanálisis diverge en los fundamentos de la perspectiva actualmente dominante en el seno de la IPA, que encuentra en torno a la centralidad del concepto y del uso de la contratransferencia un punto de unificación de posiciones muy distantes entre ellas, si bien con diferentes sensibilidades. El análisis se pone aquí de relieve en primer lugar como experiencia afectivo-participativa, como relación intersubjetiva empática, y como intercambio emotivo profundo entre la subjetividad del analista y la del analizado.

Desobjetivación del analista y contratransferencia

Esta idea divergente del análisis comporta evidentemente una manera diferente de entender al analista y su posición en la cura. Desde la perspectiva contratransferencial, el analista entra en la cura como sujeto, Lacan diría que como sujeto dividido (S'), llevando a la cura lo que siente en la relación con el analizante. En la óptica de Lacan, en cambio, el analista puede ocupar su lugar en la cura sin poner en juego lo que siente como sujeto (material que es necesario que trabaje en análisis o en supervisión), volviendo accesible al analizante el propio saber inconsciente, el lugar del Otro del que

proviene y que se manifiesta para él enigmáticamente en la trama de su mismo discurso. En este sentido, la perspectiva de Lacan orienta al analista hacia una desobjetivización de su posición: es, en el extremo, la posición zen a la que ya nos hemos referido. En el centro de la cura analítica está la palabra del analizante, el enigma contenido en dicha palabra, y no la vivencia del analista. Esta posición es coherente con la tesis logicista de Lacan, según la cual la experiencia analítica tiene una lógica interna propia, puesto que reduce la posición del analista a operador lógico del proceso analítico.¹⁰⁴

Esto no significa, como ya se ha dicho, que para Lacan él deba ser desafecto, sino que significa sobre todo que en la sesión él es animado por un deseo más fuerte que otros de los que también participa: es el deseo del analista, que empuja al analizante en la cura a analizar, a decir bien lo que quiere. Mientras que el analista que se orienta sobre la contratransferencia, animado por un «culto de la vivencia»,¹⁰⁵ hace del analista la sede de una respuesta emocional-afectiva hacia el paciente, el analista lacaniano, que se orienta por la lógica del inconsciente, hace del analista la sede de una respuesta significativa para el paciente,¹⁰⁶ que lo remite a su trabajo de elaboración simbólica en torno a estos significantes enigmáticos que caracterizan su síntoma, y que lo hacen sufrir. Estas diferentes posiciones explican asimismo las diferentes modalidades de reelaboración de los acontecimientos de la experiencia clínica. Desde la perspectiva lacaniana, la atención está estrechamente vinculada con el material significativo producido por el analizante en sesión, y a partir de ello el analista desarrolla sus construcciones; en la perspectiva empático-contratransferencial, el énfasis se sitúa más en torno a la dimensión de lo mental y de los procesos afectivos y cognitivos profundos que entran en juego en la experiencia analítica, en particular en la experiencia emotiva del analista.¹⁰⁷

La contratransferencia como goce del analista en relación con la propia introspección

El rechazo de la contratransferencia constituye, por tanto, una posible clave de lectura de la unidad de la obra de Lacan, en la que este punto ha permanecido firme como un baluarte de la teoría y de la clínica. No obstante, la propia lógica de la enseñanza de Lacan nos permite evidenciar una crítica a la noción de contratransferencia que puede desarrollarse de manera más radical, teniendo en cuenta los resultados más avanzados de la elaboración teórica del propio Lacan. Para ello se tiene especialmente en cuenta el hecho de que, tras el seminario de 1960 *La transferencia*, la enseñanza de Lacan

prosiguió aún durante veinte años hasta su muerte. Sobre la base de este planteamiento epistemológico, Miller afrontó durante la primera mitad de los años sesenta la lectura del texto de Lacan, haciendo funcionar el principio exegético de «Lacan contra Lacan». Ha puesto en evidencia cómo la elaboración más avanzada de la teoría de Lacan desemboca en la centralidad de la noción de goce, que es el modo en que se traduce en su discurso la freudiana pulsión de muerte, la satisfacción libidinal que el sujeto extrae del propio sufrimiento y el empuje compulsivo a repetir la experiencia. El goce, núcleo del inconsciente como máquina libidinal del sujeto, acaba por constituir para Lacan el objeto del psicoanálisis, el hueso duro de roer de la práctica analítica, que resiste al trabajo de elaboración simbólica. Esta centralidad de la noción de goce es utilizada por Miller como punto-eje para su lectura de los conceptos fundamentales del psicoanálisis en la enseñanza de Lacan. Y permite evidenciar donde, en Lacan, los puntos de su teoría no están a la altura de su elaboración más avanzada. Por ejemplo, ya hemos subrayado en el párrafo relativo al algoritmo de la transferencia cómo, según Miller, la elaboración de Lacan no le haría sitio a lo real del goce en juego en la transferencia analítica, que a menudo hace continuar los análisis más allá de la caída del sujeto supuesto saber, porque el analizante no quiere renunciar a gozar de su propia palabra en la sesión analítica. El algoritmo de la transferencia no daba plena cuenta del análisis en tanto que experiencia libidinal, experiencia de goce a la que al analizante le cuesta renunciar una vez que ha entrado. Asimismo se articula una problematización de este tipo a propósito de la noción de contratransferencia: el modo en que la piensa Lacan no es del todo adecuado a los desarrollos más avanzados de su elaboración. Esto es así en el sentido de que la crítica de Lacan a la contratransferencia ha encarado mayoritariamente la vertiente imaginaria de la experiencia contratransferencial, y ha quedado por lo general anclada en este sentido en las posiciones del escrito de 1951, época en la que la dimensión de lo real no presentaba aún su efectiva articulación autónoma. Si allí era definido como la suma de los prejuicios del analista que entran en juego en la relación con el paciente, lo que falta en esta definición es saber qué sostiene libidinalmente la experiencia de la contratransferencia en análisis. Es decir, es necesario proporcionar una nueva definición crítica de la contratransferencia, basada en la centralidad de la noción de goce propia de la enseñanza avanzada de Lacan. En este marco, que sigue la lógica de la lectura de Miller, la psicoanalista lacaniana argentina Graciela Brodsky ha definido recientemente la contratransferencia como el goce que el analista extrae en el curso de la sesión respecto a

la propia introspección, que lo conduce a exteriorizar al paciente su propia vivencia, lo que siente y piensa.¹⁰⁸ En este sentido, la invitación de Lacan al analista articulada de diversas maneras, de hacerse el muerto, de ser escriba, de ocupar una posición zen, puede ser releída hoy en esta clave como un principio de la práctica lacaniana, que funciona al revés respecto a los analistas que se orientan sobre la contratransferencia: no gozar de tu inconsciente y de tu introspección dentro de la sesión analítica.

3

LA POSICIÓN Y LA INTERVENCIÓN DEL ANALISTA EN LA TEORÍA DE LACAN

Está por formularse una ética que integre las conquistas freudianas sobre el deseo: para poner en su cúspide la cuestión del deseo del analista.

(J. LACAN, «La dirección de la cura y los principios de su poder», en *Escritos 2*, p. 595).

Interroguemos lo que ha de ser del analista (del «ser» del analista), en cuanto a su propio deseo.

(J. LACAN, «La dirección de la cura y los principios de su poder», en *Escritos 2*, p. 622).

INTRODUCCIÓN

Tras haber tratado en el primer capítulo las condiciones de funcionamiento del dispositivo analítico lacaniano que presiden la experiencia de la sesión variable, y después de haber examinado en el segundo las teorías de la transferencia, es decir, el motor dinámico de la relación analítica, nos vemos ahora dispuestos a afrontar por fin el estatuto del analista y de su acción. Se tratará de indagar, en la perspectiva de Lacan, no su subjetividad o su persona psicológica, lo que siente en la sesión o el carácter de sus afectos. Como ya hemos visto en su constante cuestionamiento de la noción de contratransferencia, lo que Lacan ha sometido a crítica es el empleo de todo ello en la cura, como praxis que el analista hace decaer de modo imaginario respecto al ejercicio de su función simbólica. Para Lacan es justo lo contrario: se trata de indagar el estatuto del analista precisamente en lo más específico de su función, preguntándose por la naturaleza de su deseo, la lógica que rige su posición y la ética que sostiene su acto y su intervención en la cura.

En este capítulo, seguiremos un orden de exposición ascendente, que explora el funcionamiento del analista en la cura a partir de su intervención contingente, como

sucede en la práctica de la interpretación, para remontarse a los fundamentos de su actuar que tocan su ser, producto específico de su formación. En este nivel abordaremos la noción lacaniana de acto analítico, sin el cual según Lacan no puede haber analista; y finalmente, el concepto de deseo del analista, auténtico punto cardinal de la formalización lacaniana sobre la formación del analista y sobre el factor operativo esencial en acto en el curso del tratamiento analítico. Mientras que la noción de interpretación constituye, al menos nominalmente, un elemento de continuidad en la tradición psicoanalítica que Lacan hereda reformulando su estatuto, los conceptos de acto analítico y de deseo del analista constituyen a todos los efectos aportaciones inéditas a la teoría de la práctica analítica y de la formación del analista. También es diferente el nivel que Lacan asigna a cada uno en el marco del funcionamiento de la cura analítica. Si recurrimos a una eficaz clasificación funcional de ámbito militar utilizada por Lacan en *La dirección de la cura*, si bien por un lado la interpretación actúa en el curso del análisis sólo al nivel de la táctica de la cura, por otro el acto analítico y el deseo del analista corresponden al ámbito de la estrategia y de la política del tratamiento analítico. Si la interpretación es tradicionalmente una noción propia de la técnica del psicoanálisis, el acto analítico y el deseo del analista pertenecen a la ética y, por consiguiente, al ser mismo del analista. Así pues, la interpretación pierde toda eficacia y función en la enseñanza de Lacan, si no se basa y fundamenta en el acto analítico y el deseo del analista que dirige la cura.

LA INTERPRETACIÓN

La interpretación en psicoanálisis y su descentramiento progresivo en la enseñanza de Lacan

Es una opinión ampliamente difundida, asumida casi como un hecho en el ámbito de la literatura psicoanalítica, el reconocer en la práctica específica de la interpretación lo que connota de modo más característico, desde Freud, el trabajo del analista. ¿Qué hace el psicoanalista en su práctica? Interpreta, parece ser la respuesta espontánea inmediatamente asociada a esta pregunta. Respuesta que sitúa esencialmente al analista en la posición y en la función de intérprete, de descifrador. Pero, ¿intérprete de qué? Esencialmente de los sueños, de los lapsus, de los síntomas y, en resumen, de las

manifestaciones del inconsciente del paciente que se dirige a él, para dilucidar el enigma constituido por su sufrimiento psíquico. No por casualidad, en los tratados relativos a la técnica psicoanalítica, la demarcación entre el psicoanálisis y el variopinto ámbito de las psicoterapias se reconduce por lo general a la centralidad otorgada a la interpretación, y el punto de mayor reagrupación doctrinal de los varios y diferentes componentes del movimiento psicoanalítico se localiza en la interpretación. Etchegoyen, en su tratado sobre los fundamentos de la técnica psicoanalítica, aborda el tema de la interpretación y, al referirse a la definición dada por Laplanche y Pontalis en el *Diccionario del psicoanálisis*, se hace portador de esta idea consolidada.¹ Los dos estudiosos franceses afirman, en el marco de su definición del concepto de interpretación, que

La interpretación se halla en el núcleo de la doctrina y de la técnica freudianas. Se podría caracterizar al psicoanálisis por la interpretación, es decir, por la puesta en evidencia del sentido latente de un material.²

Y especifican además, por lo que concierne a la dimensión operativa de la interpretación como intervención en la cura analítica, lo que sigue:

Dado que la comunicación de la interpretación es por excelencia el modo de acción del analista, el término empleado aisladamente tiene asimismo el sentido técnico de interpretación comunicada al paciente.

La interpretación, en este sentido técnico, se halla presente desde los orígenes del psicoanálisis. Con todo, se observará que en la época de los *Estudios sobre la histeria* (*Studien über Hysterie*, 1895), en la medida en que el principal objetivo consistía en hacer surgir de nuevo los *recuerdos* patógenos inconscientes, la interpretación no se había deducido todavía como el principal modo de la acción terapéutica (por lo demás, la propia palabra no se encuentra todavía en dicho texto).

La interpretación adquiere verdadera importancia a partir del momento en que comienza a definirse la técnica psicoanalítica. La interpretación se integra entonces en la dinámica de la cura [...].³

Sin embargo, respecto a esta centralidad de la interpretación en la práctica psicoanalítica, destacada por muchos, la posición de Lacan y de su Escuela constituye una excepción respecto de la cual nos parece importante indagar su estatuto. En efecto, en la enseñanza de Lacan, la noción de interpretación nunca ha constituido uno de los conceptos fundamentales del psicoanálisis. Esto no significa en modo alguno que tal noción no tenga su lugar preciso en el marco de la enseñanza de Lacan. Más bien, como subraya Jacques-Alain Miller, la interpretación se presenta en Lacan, desde los años cincuenta, como una noción derivada del concepto mismo de inconsciente, este sí fundamental,

elaborado por Freud.⁴ O, para ser más exactos, del concepto de inconsciente estructurado como un lenguaje, que es el modo en que Lacan traduce el estatuto del inconsciente en psicoanálisis a los términos de la lingüística estructural. En efecto, esto ocurre porque el inconsciente está estructurado como un lenguaje que la interpretación en análisis, y más en general la práctica misma del psicoanálisis, deviene posible.⁵ Asimismo, en torno a la noción de interpretación como hilo conductor general de nuestro trabajo, reencontramos la misma orientación de Lacan frente a los conceptos que la tradición psicoanalítica ha enmarcado en el ámbito de la técnica, y el mismo esfuerzo por combatir su degradación tecnicista-formalista, reconduciéndolos a sus fundamentos lógicos inmanentes, relativos a la estructura de funcionamiento del inconsciente en la experiencia analítica. A este respecto, Miller ha querido expresar la crítica de Lacan hacia las teorías de la interpretación analítica centradas en el hacer del analista, o en su metodología hermenéutica, focalizando con firmeza la tesis clave del psicoanálisis según la cual sobre todo, en lo esencial, antes y más que el analista, *es el inconsciente el que interpreta*.⁶

Por consiguiente, la interpretación analítica interviene, en un segundo momento, sobre la base de la interpretación inconsciente. En este marco, es verdaderamente esencial en la orientación lacaniana que, ante todo, el analista deje hablar al inconsciente del analizante situándose en su escucha, antes de poder hablar e interpretar. Si quien interpreta es esencialmente el inconsciente (si los sueños, los lapsus y los síntomas neuróticos se presentan ya como interpretaciones implícitas del deseo del sujeto que le plantea en ser), entonces es necesario, por lo general, dejarle a él la palabra, escuchándola en silencio. Por esta razón, el analista lacaniano está generalmente en posición de escucha silenciosa.⁷

Indudablemente, la tesis del inconsciente estructurado como un lenguaje orienta al analista lacaniano a una práctica de la interpretación cualitativamente diferente de aquellas propuestas por los posfreudianos, precisamente por su anclaje en la dimensión simbólica del funcionamiento del inconsciente como cadena significativa, del que el sujeto mismo es un efecto constituido, y en absoluto un origen constituyente. No aspira, pues, al significado (ya sea inconsciente o latente), sino que más bien remite a su constitución significativa, y por ello Lacan ha subrayado en la interpretación, en particular a partir del escrito de 1955 «Variantes de la cura tipo», la estructura metonímica, su remitir a otra cosa distinta de la que se pensaba, a otro significante aludido en el discurso del sujeto. La

peculiaridad de la orientación hacia la dimensión simbólica propia de la noción lacaniana de interpretación se caracteriza tanto por la continuidad con la herencia de las lecciones de Freud como por la discontinuidad con respecto a las versiones posfreudianas de la interpretación psicoanalítica.⁸ Por otro lado, el diferente estatuto de la interpretación es dictado por el diferente modo de conceptualizar el estatuto del inconsciente freudiano. Para Lacan, a diferencia de muchos posfreudianos, el inconsciente no es en absoluto el lugar de las profundidades arcaicas y de las fantasmaticizaciones originarias, el lugar de los significantes primordiales, sino que más bien funciona como una máquina signifiante que ha tejido la historia del sujeto desde el origen, de modo singular, marcándolo hasta en su modo de goce, en su particular funcionamiento libidinal-pulsional, en su estructuración fantasmática. Por esta razón, en la orientación de Lacan no podemos sino ponernos a la escucha de la palabra del analizante para entrar en armonía, en la transferencia, con la estructura signifiante que compone su discurso, si queremos llegar a circunscribir la economía singular de su funcionamiento libidinal en el marco de dicha estructura. Podríamos decir que, para Lacan, la verdadera puesta en juego de la interpretación en análisis se sitúa en el punto de articulación en el que los significantes clave del discurso del sujeto se organizan en torno a la órbita constituida por su singular economía libídico-pulsional, en la órbita del fantasma fundamental, en la juntura entre el orden simbólico y la estructura de goce propia de lo real del sujeto. A esta juntura, desde el punto de vista de Lacan, no se accede sin que el análisis haya hecho desvanecerse en el sujeto los espejismos narcisistas que han tejido la estructura imaginaria de su yo, y se revela, no como amo de sí mismo, sino desposeído de los significantes fundamentales que han constituido su economía de goce. Pero ante todo no se accede a ella si no se parte del presupuesto fundamental, destacado por Miller, de que *la interpretación analítica es, por estructura, una interpretación bajo transferencia*, y que, por lo tanto, la transferencia es la condición misma de la interpretación en psicoanálisis.⁹

El lugar de la interpretación en la enseñanza de Lacan

Tres premisas sobre la interpretación en Lacan

Antes de adentrarnos en lo específico de la noción lacaniana de interpretación, resulta

oportuno situar algunas premisas generales que nos permitan enmarcar desde el inicio la cuestión en sus coordenadas fundamentales.

I. Ante todo, hay que subrayar que no existe una teoría unitaria de la interpretación en Lacan. Lo que sus escritos y seminarios nos ofrecen es más bien, como lo es su estilo, el sucederse de múltiples avances y reajustes de perspectiva sobre el tema de la interpretación en psicoanálisis, que se producen en coherencia y en el marco de la reestructuración progresiva de su teoría del inconsciente en la experiencia analítica.

II. En el curso de estas transformaciones, el punto-eje del planteamiento de Lacan sigue siendo el anclaje de la interpretación analítica en el registro simbólico de la estructura significante. Anclaje que sin embargo, como veremos, cambiará de dirección en el curso de la enseñanza de Lacan, apuntando progresivamente no ya al efecto de sentido, a la simbolización de lo imaginario, como sucedía en su enseñanza de los años cincuenta, sino más bien y cada vez más al efecto de goce, a la modificación a través del significante de lo real libidinal de la pulsión, el vector de su investigación en los años sesenta y setenta.

III. En el marco de tal planteamiento, nos parece fuera de lugar e incoherente con la teoría de Lacan pensar en la posible existencia en la práctica del analista de una tipología de interpretación calificable como lacaniana, ya sea más o menos oracular, como algunos han intentado definirla. No existe un estándar de la interpretación lacaniana, del mismo modo que no existe un estándar temporal de la sesión.

Es cierto que en la práctica lacaniana de la interpretación hay formas de interpretación que se tiende a evitar cuidadosamente. En particular, son dos las modalidades de interpretación a las que el analista lacaniano tiende a no recurrir: la interpretación de la transferencia y la interpretación semántica.

En primer lugar, evitan operar interpretaciones de la transferencia. Por interpretación de la transferencia se entiende aquella interpretación del analista en la que el sentido inconsciente del discurso del analizante es reconducido al *hic et nunc* de su relación transferencial con el analista. Es ésta la *forma princeps* de la interpretación que podemos encontrar en la orientación kleiniana clásica, y de modo particular en la célebre contribución ofrecida en 1934 por James Strachey sobre la interpretación mutativa. Mientras que, para Strachey, la interpretación analítica por excelencia viene dada precisamente por la interpretación de la transferencia, para Lacan, en cambio, la

interpretación de la transferencia hace decaer al analista de su posición simbólica, inflamando la vertiente imaginaria de la transferencia del analizante.

En segundo lugar, los analistas lacanianos tienden a no formular las que definen como interpretaciones semánticas, salvo en condiciones excepcionales. Por otra parte, tales interpretaciones se corresponden con la forma clásica de la interpretación en psicoanálisis, tal y como es ya localizable en el texto de Freud. En este sentido, la posición de Lacan sobre la interpretación en análisis se aleja progresivamente incluso de la posición clásica de Freud. Los analistas lacanianos entienden por interpretación semántica aquella modalidad de interpretación a través de la cual el analista, en la sesión, expone el significado inconsciente contenido en los enunciados del paciente. Asimismo, los analistas lacanianos la definen como interpretación edípica, en tanto que apunta a poner al descubierto la verdad inconsciente, la «otra escena» freudiana que el discurso del analizante muestra sólo en fragmentos.

Dicha forma de intervención interpretativa está contraindicada en la perspectiva lacaniana, ante todo porque hace desvanecerse el principio fundamental según el cual es el analizante el que debe interpretar: con su intervención, el analista procura que el analizante produzca su interpretación a través de la asociación libre, pero no se cambia por él. En segundo lugar, para expresarlo con una noción que tomamos prestada de Bion, el efecto de la interpretación semántica del analista es el de saturar el significado inconsciente que contiene el discurso del analizante. Esto corre el riesgo de hacer detener el proceso de elaboración del analizante sobre un falso punto de llegada sugestivo, sustentado por la autoridad transferencial del analista. Por esta razón, para Lacan, igual que para Bion, la interpretación analítica es tal, y es eficaz en la cura, sólo si es insaturada. Esto le permite no sólo no cerrar el trabajo de elaboración del analizante, sino más aún, relanzarlo.¹⁰

Bajo esta perspectiva, y según la orientación de Lacan, también la «construcción», cuya formulación en análisis Freud reservó al analista en su escrito «Construcciones en el análisis», se convierte en un trabajo que en el proceso analítico le corresponde producir al analizante. Para Lacan, el analista se reserva la tarea de construir el caso fuera del análisis, y destina su construcción a la supervisión y a los lugares de discusión de la práctica clínica.

En ambos casos, la exigencia de mantener las distancias con respecto a estas formas de interpretación en análisis viene dada por el intento de evitar recaer en la dirección de

la cura sobre el eje especular de la relación imaginaria, dando vida a una forma de intervención en la que, según la interpretación del analista, se representa la correspondencia biunívoca entre significante y significado (aunque éste esté reprimido) típica de la relación especular. Esta correspondencia bloquea el trabajo de elaboración significativa del analizante, y lo detiene sobre un falso punto de llegada, cuando no corre el riesgo de abrir una falla insostenible para el sujeto, posible coyuntura de desencadenamiento, como sucede en el caso de las psicosis. Sin embargo, el carácter de la interpretación en la cura analítica lacaniana, táctico en vez de estratégico, hace que el analista pueda moverse respecto a aquélla con toda la libertad de movimientos que le permita la trama significativa del discurso del analizante, destacando de este modo la interpretación que el inconsciente del propio analizante tiene ya en alguna medida formulado, y cogiéndolo por sorpresa.

La «semántica psicoanalítica» entre Otro y goce: una periodización de la enseñanza de Lacan sobre la interpretación

El psicoanalista francés Jean-Robert Rabanel articuló hace unos años por escrito un importante intento de encuadrar la noción de interpretación dentro de la enseñanza de Lacan.¹¹ Su argumentación se estructuró a partir de la referencia general a una demarcación conceptual que ofrecía Miller en su curso de 1986-1987 *Ce qui fait einsigne*, en torno a la noción lacaniana de semántica. De hecho, la referencia a la interpretación implica en sí misma una semántica como condición que haga posible su ejercicio.

Sin embargo, para Lacan esto no significa que la interpretación del analista deba funcionar (como sucede, por el contrario, con la que antes hemos definido como interpretación semántica o edípica) como saturación del significado inconsciente contenido en la palabra del analizante. En este sentido, Lacan no confunde la semántica psicoanalítica con una hermenéutica del sentido latente por obra del analista. Por el contrario, la semántica psicoanalítica, más allá de las diferentes fases que la han caracterizado en su enseñanza, es para Lacan una semántica producida por el analizante. La tarea del analista es sostener al analizante en su trabajo y, por tanto, no añadir sentido a su discurso. Más bien, como sostenía el propio Freud en una comparación entre el arte analítico y la escultura, el analista es llamado a quitar el «demasiado sentido», la

redundancia imaginaria con la que el paciente se representa a sí mismo y su propia condición.

Así pues, la tesis general de Miller, sobre la que Rabanel se apoya en su indagación sobre el concepto de interpretación, defiende que a lo largo de la enseñanza de Lacan asistimos en muchos aspectos a una reestructuración del campo de la semántica en psicoanálisis. Por otro lado, la referencia de Lacan a una semántica psicoanalítica es explícita, y la reencontramos subrayada con claridad en un punto de «Variantes de la cura tipo», en el que habla de la técnica en relación con el material que el inconsciente del analizante ofrece en el análisis:

Lo que sin embargo queda marcado de descrédito en la técnica por el término mismo de «material» es el conjunto de los fenómenos en los que habíamos aprendido hasta entonces a encontrar el secreto del síntoma, dominio inmenso anexado por el genio de Freud al conocimiento del hombre y que merecería el título propio de «semántica psicoanalítica»: sueños, actos fallidos, lapsus del discurso, desórdenes de la rememoración, caprichos de la asociación mental, etc.¹²

Así pues, la demarcación que Miller ofrece para encuadrar el estatuto de la semántica psicoanalítica en Lacan se encuentra entre una semántica que se estructura a partir de la noción de Otro, y una semántica que se estructura a partir de la noción de goce.

Como se puede constatar, en la enseñanza de Lacan no hay espacio para una semántica imaginaria o arquetípica, como por ejemplo la que encontramos en la obra de Jung. En efecto, el trabajo analítico es para Lacan, ante todo, una operación de reducción de lo imaginario, de desidentificación y de depuración del narcisismo del paciente. La demarcación milleriana funciona, pues, al mismo tiempo, como un índice progresivo del desplazamiento de la semántica psicoanalítica lacaniana desde la centralidad de la dimensión simbólica del Otro hasta la centralidad de la dimensión real del goce, de acuerdo con el desarrollo de la enseñanza de Lacan.

La interpretación entre reconocimiento y puntuación

La primera versión importante del concepto de interpretación en psicoanálisis según Lacan nos remite al escrito-manifiesto de 1953 «Función y campo». Al mismo tiempo, se trata (utilizando la fórmula de Miller) de la primera declinación de la semántica a partir del Otro, que caracterizará la enseñanza lacaniana de los años cincuenta. En efecto, durante toda esa década nos encontramos frente a una semántica que parte del Otro y en

ausencia de la noción de goce: *una semántica del Otro sin goce*. Efectivamente, es más bien la noción de deseo, y la correlativa de falta, la que se sitúa en el centro de tal semántica psicoanalítica. Y todo lo que corresponde al campo de la pulsión, en la elaboración lacaniana de esta década tendente a evidenciar la centralidad de la dimensión simbólica de la experiencia analítica en contra de toda naturalización biologista del psicoanálisis, tiende a ser reabsorbido en el registro de lo imaginario. Se trata pues de una semántica que se estructura fundamentalmente en la relación entre el registro de lo imaginario y el de lo simbólico, y que enmarca el trabajo analítico, y la práctica de la interpretación, como un trabajo de simbolización de lo imaginario. La declinación ofrecida en «Función y campo» constituye el primer tiempo de esta semántica del Otro sin goce, a la que seguirá un segundo tiempo reconstruible en los *Escritos* que van desde «Variantes de la cura tipo» hasta «La dirección de la cura», pasando por «La instancia de la letra».

El paradigma de «Función y campo», como se ha destacado en los capítulos precedentes, gira en torno a la tesis del psicoanálisis como dialéctica, y encuentra en la referencia a la fenomenología de Hegel, tamizada por Kojève e Hyppolite, el punto-eje para una relectura de la obra de Freud, que ahora se hace posible gracias a la referencia a los descubrimientos de la lingüística y de la antropología estructural. Estamos aún ante un Lacan más hegeliano que saussureano, más dialéctico que estructuralista: las razones de la dialéctica absorben en su interior las de la estructura, subsumiéndolas. En este marco de referencia, la semántica psicoanalítica de «Función y campo» gira en torno a la noción, hegeliana, de reconocimiento, en la doble y dialéctica formulación de deseo de reconocimiento (alienación imaginaria del sujeto respecto a la verdad del propio deseo que busca en el otro) y de reconocimiento del deseo (reconciliación o *Aufhebung*, en la que el sujeto reencuentra su verdad particular en la historia simbólica en la cual se ha constituido).¹³

Con la noción de deseo de reconocimiento, Lacan quiere expresar, sobre el modelo de la figura hegeliana de la «conciencia infeliz» expuesta en la *Fenomenología del espíritu*, la posición del sujeto neurótico, su sentirse dividido, lejos de su propia verdad. No sabe quien es y qué quiere. Y busca fuera de sí, en la relación con los otros, la respuesta a la propia falta. Así pues, el sujeto está en la posición, típicamente neurótica, de esperar que sea el Otro el que le diga en qué consiste lo que quiere, en reconocer su verdad. El deseo de reconocimiento es esta espera neurótica y sustancialmente paralizante, esta alienación

imaginaria, en la que el sujeto está consagrado totalmente a la llegada de la palabra del Otro que lo reconozca en su verdad. Sin embargo, como muestra el propio Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, esta posición condena al sujeto a la frustración perpetua, al no existir un Otro en condiciones de poder reconocerlo verdaderamente en su particularidad. Sólo cuando el sujeto abandona la pretendida ilusión de poder encontrar fuera de sí, en sus semejantes, a un Otro que lo reconozca en su verdad, podrá iniciar el recorrido de subjetivación de su propia verdad. En el fondo, el psicoanálisis como experiencia dialéctica es precisamente este proceso de subjetivación del propio deseo operado por el sujeto, en el que éste se reconcilia con la historia de la que proviene. El reconocimiento del deseo consiste, pues, en este proceso de reconciliación o *Aufhebung*, en el que el sujeto reencuentra su verdad particular en la historia simbólica (lingüística, familiar, política) dentro de la cual ha venido al mundo y se ha constituido, reconociendo su propio lugar dentro de esa historia.

Lacan es explícito al articular a la dimensión simbólica la renovación de la técnica de la interpretación en psicoanálisis:

No cabe pues dudar de que el analista pueda jugar con el poder del símbolo evocándolo de una manera calculada en las resonancias semánticas de sus expresiones.

Ésta sería la vía de un retorno al uso de los efectos simbólicos, en una técnica renovada de la interpretación.¹⁴

Lacan enmarca la práctica de la interpretación a partir del fundamento de la función evocadora y creadora de la palabra, y lo hace en el marco de esta dialéctica entre palabra llena y palabra vacía en análisis, estructurada en torno a la centralidad de la noción de reconocimiento. Si, en efecto, a partir del «malentendido del lenguaje-signo»¹⁵ y de una reducción técnico-instrumental-denotativa del lenguaje y de la palabra se ha producido el «descrédito sobre la técnica de la palabra»,¹⁶ entonces, sostiene Lacan, es necesario restituir a la palabra su pleno valor de evocación.¹⁷

Para ello, la técnica renovada de la interpretación «exigiría [...] una asimilación profunda de los recursos de una lengua»,¹⁸ que haga posible hacer emerger de las palabras del analizante el «sentido simbólico de un acto, de una relación o de un objeto»;¹⁹ aquel «lenguaje primero»²⁰ que le permita reconocer en la propia palabra lo que le restituye el sentido inconsciente de su deseo, contenido en los símbolos de su síntoma. Para realizar

esto, subraya Rabanel, el analista entonces debe callar, en vez de responder, debe hacer callar en él el discurso intermediario (a-a') para dejar sitio a la cadena de las palabras verdaderas.²¹

Si la semántica de «Función y campo» es una semántica del Otro que se realiza a través del reconocimiento del deseo del sujeto contenido en su palabra verdadera, la vía a través de la cual en el análisis se sanciona este reconocimiento nos viene dada por la *interpretación como puntuación*, que marca dicha palabra verdadera en su punto de aparición en el discurso del analizante. En la palabra verdadera, para retomar la distinción realizada por Miller, es el inconsciente mismo el que interpreta; en la interpretación analítica como puntuación, el analista interviene en un segundo tiempo para poner de relieve la interpretación del inconsciente producida en la palabra verdadera, empujando así al sujeto a tomar nota de la verdad contenida en su misma palabra. He aquí cómo Lacan subraya el valor de esta práctica de la interpretación analítica como puntuación:

Por eso el psicoanalista sabe mejor que nadie que la cuestión en él es entender a qué «parte» de ese discurso está confiado el término significativo, y es así en efecto como opera en el mejor de los casos: tomando el relato de una historia cotidiana por un apólogo que a buen entendedor dirige su saludo, una larga prosopopeya por una interjección directa, o al contrario un simple lapsus por una declaración harto compleja, y aun el suspiro de un silencio por todo el desarrollo lírico al que suple.

Así, es una puntuación afortunada la que da su sentido al discurso del sujeto.²²

Efectivamente, la interpretación analítica como puntuación interviene para sancionar la verdad de la palabra del sujeto, y lo hace en relación con el sentido. Así, para Lacan el analista participa, además del *maître* dialéctico de la verdad, del escriba, y tiene un «papel de registro» y una función de recogida de la «palabra que dura». En su práctica, en efecto, de forma análoga a la «práctica de los textos de las escrituras simbólicas», [...] la ausencia de puntuación es fuente de ambigüedad, la puntuación una vez colocada fija el sentido, su cambio lo renueva o lo trastorna y, si es equivocada, equivale a alterarlo.²³

La interpretación del analista como puntuación de la palabra verdadera del sujeto funciona, pues, como resonancia de la interpretación del inconsciente. Al respecto, ya en «Función y campo» evidencia Lacan el principio que Miller había destacado en su

lectura del concepto lacaniano de interpretación analítica, según el cual el inconsciente interpreta y quiere ser interpretado.²⁴

Lacan expresa en estos términos, de manera muy eficaz, la función de la interpretación analítica como puntuación dialéctica construida en «Función y campo»:

[...] cuando la cuestión del sujeto ha tomado la forma de la verdadera palabra, la sancionamos con nuestra respuesta, pero también hemos mostrado que una verdadera palabra contiene ya su respuesta y que no hacemos sino redoblar con nuestro lay su antífona ¿Qué significa esto, sino que no hacemos otra cosa que dar a la palabra del sujeto su puntuación dialéctica?²⁵

La interpretación metonímico-alusiva

En el transcurso de tiempo que separa «Variantes de la cura tipo» (1955) y «La dirección de la cura y los principios de su poder» (1958), se produce en la enseñanza de Lacan la segunda declinación de su semántica psicoanalítica a partir del Otro, y en ausencia del concepto de goce. Se trata de una semántica que se diferencia de la de «Función y campo» en que desplaza el eje de la lógica del inconsciente de las leyes de la palabra a las leyes del lenguaje, de la primacía de la dialéctica intersubjetiva a la primacía de la estructura signifiante, de la centralidad del reconocimiento a la circunscripción de la falta-en-ser como dimensión constitutiva, no superable, del sujeto humano como sujeto de deseo.

Lacan abandona aquí una lectura más bien idealista y optimista del psicoanálisis, y da un paso decisivo, en particular con el escrito de 1956 «La instancia de la letra del inconsciente o la razón después de Freud», de la dialéctica al estructuralismo. De Hegel a Saussure y Jakobson.

En efecto, en el campo de la estructura de lenguaje dentro del cual se constituye el sujeto no hay reconocimiento posible del deseo que permita saturar su estructural falta-en-ser, modo en que Lacan traduce el concepto freudiano de castración simbólica. En este contexto, a diferencia del hegelismo de «Función y campo», no existe desalienación posible del sujeto, reintegración dialéctica de su identidad alienada. Más bien, el análisis permite al sujeto referirse a tal alienación constitutiva como al efecto de estructura dentro del cual se ha producido y se produce, en relación con las leyes del lenguaje, la metáfora y la metonimia, su propio deseo.

A este respecto, para captar el paso de Lacan a una lectura de Freud marcada por la impronta de la lingüística estructural, resulta esencial la traducción de los dos mecanismos principales de la lógica onírica descubierta por Freud en *La interpretación de los sueños*, en las dos figuras claves de la retórica. Así pues, Lacan traduce las nociones de condensación y desplazamiento de Freud, en los conceptos de metáfora y metonimia. Y eleva tales conceptos al rango de leyes fundamentales del funcionamiento del inconsciente estructurado como un lenguaje. En el marco de esta relectura, el síntoma se caracteriza para Lacan como una metáfora, mientras que el deseo se configura como metonimia. En efecto, al estar estructurado a partir del funcionamiento de las leyes del lenguaje, y ya no esencialmente en función de la dialéctica del reconocimiento, el deseo no se deja definir por un único significante capaz de representar la identidad. Se define siempre metonímicamente, en función de la relación diferencial entre los significantes en que es captado en el discurso del analizante.

El deseo, por tanto, ya no es aquí el sentido inconsciente de la verdad del sujeto, cuyo significante, que representa su identidad, necesita reconocer. En efecto, no existe en el inconsciente el significante de la identidad del deseo del sujeto; se trata de un significante que falta por estructura. Por esta razón, según la definición ofrecida en «La dirección de la cura», el deseo es la metonimia de la carencia de ser.²⁶

Si el deseo es metonimia de la falta-en-ser, entonces la interpretación no concierne ahora tanto al sentido como a la significación, al deslizamiento significativo que constituye la estructura del deseo mismo en torno a su punto de vacío constitutivo. Además, si, como aparece en el coetáneo Seminario 6, *El deseo y su interpretación*, el deseo es su interpretación, y si el deseo es metonimia, entonces la estructura misma de la interpretación analítica, sobre todo la de la interpretación producida por el inconsciente, pero también la de aquella situada en un segundo tiempo por el analista, es fundamentalmente metonímica. En este sentido, Lacan afirma:

Nuestra doctrina del significante es en primer lugar disciplina en la que se avezan aquellos a quienes formamos en los modos de efecto del significante en el advenimiento del significado, única vía para concebir que inscribiéndose en ella la interpretación pueda producir algo nuevo.

Pues no se funda en ninguna asunción de los arquetipos divinos, sino en el hecho de que el inconsciente tiene la estructura radical del lenguaje, que en él un material opera según unas leyes que son las que descubre el estudio de las lenguas positivas, una lenguas que son o fueron efectivamente habladas.²⁷

Gracias a la referencia a las leyes de la lingüística estructural de Saussure y Jakobson, Lacan puede mostrar que la interpretación producida por el inconsciente sólo da vida al acontecimiento del significado en cuanto efecto de la combinatoria significante que lo produce. En este marco, la interpretación del analista invierte el trabajo de la interpretación inconsciente, y remite al sujeto desde el significado constituido que lo representa hasta la cadena significante constituyente. Lacan hace hincapié en lo siguiente:

Ningún índice basta en efecto para mostrar dónde actúa la interpretación, si no se admite radicalmente un concepto de la función del significante, que capte dónde el sujeto se subordina a él hasta el punto de ser sobornado por él.

La interpretación, para descifrar la diacronía de las repeticiones inconscientes, debe introducir en la sincronía de los significantes que allí se componen algo que bruscamente haga posible su traducción —precisamente lo que permite la función del Otro en la ocultación del código, ya que es a propósito de él como aparece su elemento faltante.²⁸

En «La dirección de la cura», Lacan hace énfasis en «el lugar mínimo que ocupa la interpretación en la actualidad psicoanalítica»,²⁹ y se esfuerza por situar el espacio de la interpretación analítica más allá de dos tendencias que extravían su alcance específico. Por un lado, la tendencia «azorada» hacia una especie de tentativa de tipificación clasificatoria que investiga los índices de la interpretación y la separan de «todos los modos de intervenciones verbales, que no son la interpretación». Como subraya Lacan:

El procedimiento se hace revelador cuando se acerca al foco de interés. Impone que incluso una expresión articulada para empujar al sujeto a tomar una visión (*insight*) sobre una de sus conductas, y especialmente en su significación de resistencia, puede recibir un nombre completamente diferente, confrontación por ejemplo, aun cuando fuese la del sujeto con su propio decir, sin merecer el de interpretación, por sólo ser un decir esclarecedor.

[...] Se siente que es la naturaleza de una transmutación en el sujeto lo que aquí se escabulle, y tanto más dolorosamente para el pensamiento cuanto que le escapa desde el momento mismo en que pasa a los hechos.³⁰

En el fondo, esta tendencia a tipificar la interpretación tiene que ver para Lacan con un formalismo tecnicista que fetichiza abstractamente la demarcación entre lo que es y lo que no es interpretación, sin tener en cuenta que es sobre todo el efecto de «transmutación en el sujeto» el que nos hace entender *après coup* que efectivamente ha habido interpretación. En este punto, Lacan está de acuerdo con Strachey con respecto al hecho de que la interpretación analítica sólo puede considerarse como tal si es mutativa,

es decir, por el efecto de rectificación que produce a posteriori sobre el sujeto, aun no compartiendo con el autor anglosajón que tal interpretación se pueda producir fundamentalmente a través de una interpretación de la transferencia.³¹ Además, la otra tendencia de la que Lacan se distancia con respecto a la interpretación es la que, en ausencia de «la importancia del significante en la localización de la verdad analítica», como le sucede a Edward Glover, «encuentra la interpretación por todas partes, a falta de poder detenerla en una parte cualquiera»:³²

La interpretación así concebida se convierte en una especie de flogisto: manifiesta en todo lo que se comprende a tuertas o a derechas, por poco que alimente la llama de lo imaginario, de esa pura exhibición que, bajo el nombre de agresividad, hace su agosto de la técnica de aquel tiempo (1931, es sin duda bastante nuevo para seguir siendo de hoy).

Sólo por venir a culminar en el *hic et nunc* de este juego, la interpretación se distinguirá de la lectura de la *signatura rerum* en la que Jung rivaliza con Boehme. Seguirle por allí iría muy poco en la dirección del ser de nuestros analistas.

Pero ser en la hora de Freud es cosa de una tablatura muy diferente, para lo cual no es superfluo saber desmontar su relojería.³³

La interpretación flogisto está íntegramente reabsorbida por el proceso de comprender, en otros términos, una interpretación hermenéutica focalizada en la centralidad del sentido. Representa, junto con el otro polo constituido por el reduccionismo tecnicista-clasificador a menudo presente en los tratados de teorías de la técnica psicoanalítica, la otra desviación fundamental a la que el psicoanálisis se enfrenta en el tema de la interpretación: la tendencia a hacerse reabsorber o identificar en el seno de una disciplina hermenéutica basada en la comprensión del sentido. En efecto, y por oposición a su propia pasión por Hegel y Heidegger, Lacan no deja de desmarcarse (a diferencia de muchos autores coetáneos suyos que abogaban por la hermenéutica psicoanalítica) del psicoanálisis de la hermenéutica,³⁴ de distinguir radicalmente la interpretación analítica de la comprensión (*Verstehen*) fenomenológico-hermenéutica. Lo expresa además claramente en el *post scriptum** a su texto «En memoria de Ernest Jones: Sobre su teoría del simbolismo», en el que sostiene la posición crítica de Jones frente a Silberer y Jung, y afirma:

A lo que Jones quiere poner remedio es a la *hermeneutización* del psicoanálisis.

El símbolo al que llama verdadero, por designar con ello el que aísla la experiencia freudiana, no «simboliza»

en el sentido en que las figuras del Antiguo Testamento lo hacen con lo que tiene su advenimiento en el Nuevo, y que sigue siendo el sentido común en que se entiende el simbolismo.

Por eso le es fácil denunciar el deslizamiento que se opera en Silberer para equipararlo a Jung. El símbolo cede el lugar a lo que figura desde el momento en que llega a no ser más que un sentido figurado.³⁵

Por tanto, el formalismo tecnicista-clasificadorio y la hermeneutización constituyen para Lacan dos tendencias que no permiten captar lo específico de la interpretación analítica, puesto que ante todo prescinden de la lógica del significante que estructura el funcionamiento del inconsciente y hacen posible la práctica de la interpretación en análisis. Frente a estas derivas, Lacan invita a «tomar el deseo *a la letra*», es decir, a seguir la metonimia significante que precede a los efectos de significado. En esta dirección, la interpretación analítica se configura aquí, además de metonímica, también como alusiva, pues remite al sujeto a la significación que produce el sentido a partir de los movimientos de la cadena significante en la cual está preso. A propósito de esta referencia a la estructura alusiva de la interpretación analítica, Lacan hace aparecer la célebre imagen del dedo levantado del *San Juan* de Leonardo:

¿A qué silencio debe obligarse ahora el analista para sacar por encima de ese pantano el dedo levantado del *San Juan* de Leonardo, para que la interpretación recobre el horizonte deshabitado del ser donde debe desplegarse su virtud alusiva?³⁶

El panorama que de ello emerge se diferencia cualitativamente del de la interpretación como puntuación, dibujado en «Función y campo». En efecto, la interpretación alusiva no produce el efecto de fijar el sentido, sino el de reabrirlo a la significación.³⁷

De la «semántica del fantasma» a la «semántica mixta»; la interpretación como medio-decir «mi-dire»

En el lapso de tiempo que va desde el escrito «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano», contemporáneo del Seminario 7, *La ética del psicoanálisis*, hasta el Seminario 17, *El reverso del psicoanálisis* (es decir, durante la década de los sesenta), se desarrolla en la enseñanza de Lacan una «semántica mixta». Ésta se caracteriza, como subraya Rabanel, por «fórmulas mixtas» relativas al estatuto de la interpretación analítica, que se estructuran a partir del registro, por parte de Lacan,

del «fracaso de su tentativa de reducción de lo imaginario a lo simbólico, con el objeto pequeño *a* como resto».³⁸ Este intento había encontrado su articulación más avanzada en la «semántica del fantasma y de la libido», desarrollada en la segunda mitad de los años cincuenta y culminada en el escrito de 1960 «Subversión del sujeto», y había consistido en la localización de un resto libidinal-fantasmático, el objeto (*a*) como objeto del fantasma del sujeto, no reabsorbible en el trabajo de simbolización. La época de la semántica del fantasma es también la época en que Lacan articula el célebre grafo del deseo, que se estructura entre el Seminario 5, *Las formaciones del inconsciente*, de 1957-1958, y el escrito «Subversión del sujeto». En este marco teórico de referencia, Lacan constata por un lado que en el análisis hay algo que en última instancia no se deja reabsorber en el trabajo de la simbolización de lo imaginario, algo que permanece fuera del sentido y que constituye el motor de la economía psíquica del sujeto, el punto de orbitación inconsciente de su deseo. Por otra parte, en esta época sigue considerando este estatuto del objeto del fantasma como centro de gravedad del deseo subjetivo, el objeto (*a*), como un estatuto precisamente imaginario, de la misma manera en que había considerado hasta ahora las nociones freudianas de libido y pulsión. Por consiguiente, por un lado, la semántica del fantasma y de la libido puede ser aún considerada como una semántica que se estructura a partir del Otro, en particular del Otro del deseo, y que gira en torno a la noción de fantasma como centro orbitante de la significación inconsciente. En este sentido, puede pensarse en ella como en la tercera escansión de la semántica a partir del Otro en la enseñanza de Lacan: tras el Otro de la palabra de «Función y campo», y el Otro del lenguaje de «La dirección de la cura», tenemos ahora el Otro del deseo y del fantasma de «Subversión del sujeto».³⁹

No obstante, por otro lado la semántica del fantasma y de la libido abre contradicciones teóricas en el marco de la enseñanza de Lacan, que lo conducirán al giro fundamental inherente a su investigación en psicoanálisis: la recolocación en el centro de su elaboración del registro de lo real, el paso a este registro de todas las nociones fundamentales de la economía libídico-pulsional antes confinadas en el ámbito de lo imaginario, y el inicio de las denominadas «fórmulas mixtas», en las cuales precisamente Lacan se esfuerza por integrar lo real del goce y del objeto (*a*) en el marco de la estructura signifiante en la que se constituye el sujeto. Este esfuerzo de integración se caracteriza por dos contradicciones fundamentales e ineludibles propias de la semántica lacaniana del fantasma y de la libido: la ausencia de un signifiante propio para el deseo,

y el estatuto, excéntrico e irreducible a los registros del significante y del significado, del objeto (*a*).⁴⁰

Se abre aquí, en cierta medida, la paradoja de la interpretación analítica en torno a la cual Lacan operará una reestructuración de la noción de interpretación, en el marco de una reflexión conjunta del concepto de inconsciente en psicoanálisis. Si en efecto la significación inconsciente gira en torno a un núcleo de no-sentido causativo, el objeto del fantasma, entonces la interpretación en análisis deberá apuntar a la simbolización significativa de lo imaginario, poniendo sin embargo su mira, sobre todo, en lo real no simbolizable, asemántico, constituido por el objeto causa del deseo.⁴¹

El Seminario 11, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, constituye en este sentido, respecto a la noción de interpretación, un momento de la enseñanza de Lacan en la que se destaca su estatuto de práctica no hermenéutica en tanto que no centrada en el sentido, ni exclusivamente en el retorno metonímico de la significación. En efecto, la interpretación aparece aquí como una significación determinada que remite a un núcleo significativo primordial de no-sentido, asemántico, en el origen de todas las significaciones del sujeto. Así pues, subraya Lacan:

Es falso, por consiguiente, que la interpretación esté abierta a todos los sentidos, como se ha dicho, so pretexto de que se trata sólo del vínculo de un significante con otro significante, y, por tanto, de un vínculo sin pie ni cabeza. La interpretación no está abierta a todos los sentidos. Sería hacer una concesión a los que claman contra el carácter incierto de la interpretación analítica el decir, que, en efecto, todas las interpretaciones son posibles, lo cual es enteramente absurdo. Que el efecto de la interpretación, como he dicho, sea aislar en el sujeto un hueso, un *Kern*, para decirlo como Freud, de *non-sense*, no implica que la interpretación misma sea un sin-sentido.

La interpretación es una significación que no es una significación cualquiera. Viene aquí a ocupar el lugar de *S*, e invierte la relación por la cual, en el lenguaje, el significante tiene como efecto al significado. El efecto de la interpretación es el surgimiento de un significante irreducible. Hay que interpretar en el nivel de *s*, que no está expuesto en todo sentido, que no puede ser cualquier cosa, que es una significación aunque sólo se alcance por aproximación sin duda. Lo que hay allí es rico y complejo cuando se trata del inconsciente del sujeto, y está destinado a hacer surgir significantes irreducibles, *non-sensical*, hechos de sin-sentido. [...]

La interpretación no está abierta en todos los sentidos. No es cualquiera. Es una interpretación significativa que no debe fallarse. No obstante, esta significación no es lo esencial para el advenimiento del sujeto. Es esencial que el sujeto vea, más allá de esta significación, a qué significante —sin-sentido, irreducible, traumático— está sujeto como sujeto.⁴²

En este marco aparece la idea de la interpretación como localización en la cadena significativa del sujeto de aquel significante primordial, sin-sentido y condición de la

significación, que Lacan escribe con el matema S_1 , el significante de la freudiana *Urverdraengung*, de la represión primaria, que participa en la constitución del fantasma fundamental del sujeto. Se trata, por ejemplo, de aquel «algo irreductible, *non-sensical*, que funciona como significante originariamente reprimido», y que en el caso freudiano del hombre de los lobos está constituido por «la aparición brusca de los lobos en la ventana del sueño», que «desempeña la función de s , en tanto que representante de la pérdida del sujeto». ⁴³

Jacques-Alain Miller destaca, a propósito de este seminario, pero también en general sobre la noción de interpretación en la enseñanza de Lacan, y en particular a la luz de la inscripción de lo real del goce en el marco de la estructura significativa, cómo el empleo lacaniano de la noción de interpretación oscila entre dos vertientes, una metafórica y otra metonímica, una dirigida a la circunscripción del significante primordial (como hemos visto en el Seminario 11) y otra dirigida al objeto (a) causa de deseo y al efecto-de-goce, al plus de goce:

Encontramos estas dos vertientes en Lacan: o acentúa en la interpretación su vertiente metafórica, oracular, que tiene en su mira el significante último, o acentúa la vertiente metonímica, el carácter alusivo y metonímico de la interpretación. Sobre esta vertiente Lacan habla del medio-decir. Las formulaciones pueden situarse de un lado o del otro, según lo «éxtimo» sea situado como significante último o como plus de goce, lo que es resumido por la pareja (S_1 , a). ⁴⁴

La noción de interpretación como medio-decir (*mi-dire*) es articulada por Lacan en el Seminario 17, *El reverso del psicoanálisis*. Con esta definición de la noción de interpretación, y con este seminario, se cierra el denominado período de la «semántica mixta» y de las «fórmulas mixtas» de la interpretación, según la periodización realizada por Rabanel a la luz de la lectura de Miller. Esta definición se construye en el marco conceptual de un seminario en el que Lacan realiza el esfuerzo más radical de integración entre el campo del significante y el campo del goce, a través de la creación de la teoría de los discursos. En este contexto, Lacan define el saber como «instrumento de goce», y la verdad como «hermana del goce», con lo que quiere destacar el esfuerzo de introducir lo real del objeto plus de goce en el marco significativo de la estructura del discurso analítico. Esto significa que, en la estructura del discurso, la intervención significativa no produce sólo efectos-de-sentido, sino también efectos-de-goce, efectos de plus de goce

sobre el sujeto. En este seminario, Lacan define la interpretación, ante todo, sobre la falsilla de la verdad como saber, la cual «sólo puede decirse a medias».⁴⁵

Un saber en tanto verdad —esto define lo que debe ser la estructura de lo que se llama una interpretación.⁴⁶

La interpretación analítica es, en efecto, un medio-decir que se presenta con la doble forma del enigma y de la cita. Sobre todo, Lacan presenta la interpretación como medio-decir con la forma del enigma:

Me parece que ya ven lo que quiere decir aquí la función del enigma —es un decir a medias, del mismo modo que la Quimera aparece como un medio cuerpo, salvo cuando se le da la solución, entonces desaparece por completo. [...] Si he insistido tanto en la diferencia de nivel entre la enunciación y el enunciado, es precisamente para que adquiriera sentido la función del enigma. El enigma es probablemente esto, una enunciación. Dejo a su cargo que la conviertan en un enunciado. Apáñenselas como puedan —como hizo Edipo—, sufrirán las consecuencias. En el enigma se trata de esto.⁴⁷

A continuación la presenta en estos términos en la forma de la cita:

El enigma es la enunciación —con el enunciado, espabilense. La cita es: yo planteo el enunciado, y el resto, es el sólido apoyo que ustedes encuentran en el nombre del autor, cuya carga les endoso. [...] A su manera, la cita es también un medio decir. Es un enunciado del que os indican que sólo puede admitirse en la medida que ya participáis de cierto discurso.⁴⁸

La interpretación analítica como medio-decir enigmático remite a la enunciación, al decir del analizante sólo aludido en sus dichos. La interpretación como cita remite sobre todo al sujeto el propio enunciado como tal, en la forma del «¡tú lo has dicho!», lo hace funcionar como medio-decir que divide al sujeto, e introduce en él la sorpresa en la supuesta banalidad de lo que ha dicho.

Lacan resume, pues, en estos términos su noción de interpretación como medio-decir en la doble forma del enigma y de la cita, situando en el centro del trabajo interpretativo el discurso del psicoanalizante:

Pues bien, estos dos registros, en la medida en que participan del medio-decir, constituyen el medio —y, si se puede decir, el título— con el que interviene la interpretación.

La interpretación —quienes la usan se dan cuenta— se establece a menudo por medio del enigma. Enigma recogido, en la medida de lo posible, en la trama del discurso del psicoanalizante y que uno, el intérprete, no puede de ningún modo completar por sí mismo, no puede, sin mentir, considerarlo como algo efectivamente

manifestado. Cita, por otra parte, tomada a veces del mismo texto, de tal enunciado. Así es que puede pasar por algo efectivamente manifestado, sólo con que se le adjunte todo el contexto. Pero entonces uno apela a su autor.⁴⁹

Interpretación *versus* acto. La «semántica a partir del goce» y la interpretación-corte («coupure»)

Con el seminario *El reverso del psicoanálisis*, concluye en la enseñanza de Lacan el período de las denominadas fórmulas mixtas, encaminadas a conectar el orden de lo simbólico y lo real del goce en el marco de una estructura lógica unitaria. A partir de aquí, la enseñanza más avanzada de Lacan, que cubre todo el período de los años setenta hasta su muerte, se estructurará en torno a las nociones de inexistencia del Otro y de real del goce, dando vida así a una semántica que no parte ya del Otro sino del goce. Lacan encontrará muchas maneras de nombrar la inexistencia del Otro, ya en el Seminario 17: no hay metalenguaje, no existe relación sexual, el padre está castrado desde el origen. En este marco, la palabra del sujeto en análisis ya no está esencialmente dirigida al Otro, el significante ya no es sobre todo reenvío a otro significante, sino soporte de goce. A este propósito, el Seminario 20 de Lacan, *Aún*, de 1972-1973, representa de manera ejemplar la centralidad del goce en el *hablanteser* (*parlêtre*, modo en que Lacan define ahora al sujeto), en el que la relación con el lenguaje no se estructura fundamentalmente en el registro semántico de la lingüística, sino más bien a partir de la experiencia de goce de la *lalengua* (*lalangue*). Con esta expresión Lacan marca, refiriéndose a la lalación del niño, el uso del lenguaje sin-sentido y al servicio del goce. Es la época en la que la atención de Lacan se desplaza hacia la escritura de Joyce, una escritura que no parte en modo alguno de una semántica del Otro, sino de una semántica del goce y del «sentido gozado» (*jouis-sens*).⁵⁰

En efecto, la obra de Joyce es para Lacan el ejemplo más radical, en la literatura de principios del siglo xx, de una escritura más orientada a mostrar el funcionamiento libidinal de la lengua como vehículo de goce que su función semántica de expresión de un significado.

En este contexto, resulta importante enmarcar los efectos que esta torsión interna de la enseñanza de Lacan produce en torno a la noción y a la práctica de la interpretación en el

análisis. Jacques-Alain Miller, en su intervención «La interpretación al revés», expresa el paso esencial de Lacan con respecto a la noción y la práctica de la interpretación en términos de un desplazamiento de la interpretación como puntuación, anclada por estructura a la exigencia del efecto de sentido, a la interpretación como corte, que apunta en primer lugar al efecto de goce, a la rectificación del nivel del goce, y que define ahora como «práctica post-interpretativa», puesto que «la edad de la interpretación ha quedado atrás nuestro».⁵¹

El paso a la interpretación analítica como corte, como intervención que apunta a separar al objeto de goce de la red de significaciones en la que está preso, es en el fondo el efecto consecuente de una radicalización de la estructura real del inconsciente como corte, latido, movimiento de apertura / cierre y pulsación temporal que Lacan ya había sacado a la luz en el Seminario 11. Si, en efecto, el inconsciente se hace presente esencialmente sobre la base de esta estructura topológica de apertura / cierre momentánea e irrepresentable, que pone entre paréntesis la dimensión de lo imaginario, entonces la interpretación deberá también apuntar a través del significante no ya al significado ni a la significación sino al objeto de goce, al objeto (*a*) causa del deseo que mueve silenciosamente la economía pulsional del sujeto. Es lo que Lacan ratifica en el escrito de 1972 «El atolondradicho», relanzando una definición de la interpretación ya formulada con anterioridad, pero en el marco de un texto marcado por la referencia matemática a la topología, y en particular por la práctica del corte de las estructuras topológicas (el toro, la banda de Moebius, la botella de Klein, el *cross cup* y otras), que produce una transformación real de su configuración, sobre cuya homología intenta reconstruir la estructura de la interpretación analítica:

La interpretación, como lo formulé en su tiempo, atañe a la causa del deseo, causa que ella revela, y de la demanda que con su modal arroja el conjunto de los dichos. Quienquiera que me siga en mi discurso sabe bien que encarno esta causa con el objeto (*a*), y este objeto, lo reconoce (por haberlo yo enunciado tiempo ha, diez años, en el seminario del 1961-1962 sobre la identificación, donde introduje esta topología).⁵²

Como subraya Gennie Lemoine, ahora la interpretación rompe lazos definitivamente en Lacan respecto al paradigma semántico-hermenéutico de la traducción,⁵³ para llegar a configurarse, según las expresiones utilizadas en «El atolondradicho», como una «intervención interpretativa»,⁵⁴ un «decir privilegiado»,⁵⁵ un corte que «va contra la significación»⁵⁶ apuntando a lo real de la estructura, a la división entre el enunciado y la

enunciación, entre lo dicho y el decir.⁵⁷ En esta dirección, el desarrollo progresivo de la enseñanza de Lacan sobre la interpretación, efecto inherente a la reestructuración del concepto de inconsciente como estructura en la que habita lo real de *lalengua* como goce esencial y sin-sentido del *hablanteser*, conduce a entender la práctica en dirección inversa al movimiento espontáneo del inconsciente como máquina de producción y proliferación de la significación y del sentido. El trabajo del análisis es, por tanto, una operación de reducción progresiva del sentido y de la significación a los significantes primordiales y asemánticos (S_1), sobre los cuales se ha constituido la historia del sujeto, y de desenganche de tales significantes primordiales respecto de su coalescencia fantasmática con el objeto (*a*) causa del deseo. Por este motivo, JacquesAlain Miller ha sostenido que la vía de la interpretación en análisis no es la de seguir al inconsciente en la producción de sus significaciones, ni mucho menos de alimentarla, sino más bien la de dejar hambriento al inconsciente apuntando al no-sentido que está en el corazón de su estructura.⁵⁸

En su formulación más avanzada, que articula su estatuto, más allá de lo imaginario, en la operación del corte asemántico que se produce en la cadena significativa del discurso del sujeto, para localizar el significante S_1 y separarlo del objeto causa del deseo, el estatuto de la interpretación en análisis, progresivamente desplazado respecto al recinto tradicional de pertenencia al ámbito de la técnica y de la semántica, se aproxima cada vez más al territorio, lógico y ético, de lo que Lacan llamará el acto analítico.

EL ACTO ANALÍTICO

El problema del acto en psicoanálisis antes del seminario «L'acte psychanalytique»

Lacan afronta el problema del ser del analista, además de, como veremos, por el lado de su deseo, también por el lado de su acto. En efecto, el analista actúa en la dirección de la cura esencialmente con el propio ser, es decir, a partir de cuanto ha conseguido circunscribir y rectificar del propio funcionamiento pulsional en su análisis. No es casualidad que el «cómo actuar con el propio ser» aparezca como una de las demandas fundamentales inherentes al trabajo del analista en el escrito «La dirección de la cura y

los principios de su poder», de 1958. En este sentido, Lacan plantea el problema del acto del analista como una cuestión en absoluto reductible a una dimensión meramente técnica, sino más bien relativa al fundamento ético de la posición analítica misma. Esto significa que, para Lacan, no existe analista sin acto analítico. El problema consiste ahora, para nosotros, en intentar dibujar en lo esencial las líneas directrices de la teoría lacaniana del acto analítico. Antes es necesario decir que Lacan llegará a su formulación en la fase madura de su enseñanza, sobre todo en su decimoquinto seminario, *L'acte psychanalytique*, impartido en 1967-1968 y aún inédito. A él se añade el breve escrito «L'acte psychanalytique», breve reseña del citado seminario, elaborado en 1969 y editado ahora en *Autres écrits*. Con anterioridad a esta elaboración, nos interesa destacar dos aspectos relativos a la cuestión de la acción del psicoanalista, tomada en sentido más general, ya presentes en la enseñanza de Lacan de los años cincuenta.

Indistinción entre acto y acción

En primer lugar, aparece una concepción de la acción o del acto del psicoanalista (Lacan no distingue aún entre acto y acción, como hará en cambio, con rigor, posteriormente) coextensiva a su palabra y a su ser de sujeto. La problemática del acto es pues reabsorbida así íntegramente, como subraya Miquel Bassols, en su dimensión simbólica de acto significativo, en el marco del paradigma lacaniano de los años cincuenta del inconsciente estructurado como un lenguaje.⁵⁹ Fuera de este horizonte queda lo real constituido por el goce del sujeto, y la dimensión libidinal implicada estructuralmente en la palabra y en el acto, que Lacan hará retornar al centro de su elaboración de los años sesenta.

Elogio de Ferenczi

El segundo aspecto que en mi opinión merece ponerse de relieve, respecto al interrogante que plantea Lacan sobre la acción del analista en los años cincuenta, está vinculado a la valoración particular de la posición de Ferenczi en torno a la cuestión del acto del analista.

Esto es importante, con más razón en la actualidad, cuando se asiste a un auténtico redescubrimiento y renacimiento del interés hacia Ferenczi dentro de la comunidad

psicoanalítica internacional, tras largos decenios de olvido y de descrédito del *establishment* psicoanalítico de la IPA hacia el gran discípulo húngaro de Freud.⁶⁰ Acaso no sea del todo casual que fuera precisamente Lacan, que sufriría una suerte en parte análoga a partir de 1963, quien en los años cincuenta se convirtiera en el precursor en reivindicar la importancia de la obra ferencziana. Más allá de los juicios de valor relativos a las variantes introducidas por él con respecto a la doctrina hegemónica de la IPA de su tiempo, tanto el caso Ferenczi como el caso Lacan ponen de relieve la dura hostilidad del *establishment* psicoanalítico hacia todos aquellos, a menudo los analistas más originales y fecundos, que pongan en tela de juicio la crítica a los fundamentos de la técnica empleada en psicoanálisis y la responsabilidad del psicoanalista. La actitud de Lacan hacia el pensamiento de Ferenczi es en cualquier caso doble. Si bien es cierto que Lacan localiza en Ferenczi la matriz más antigua y noble de la que, en el fondo, considera la desviación contratransferencial del psicoanálisis posfreudiano, no menos cierto es que le reconoce al psicoanalista húngaro el mérito de haber sido el primero en plantear de manera radical el problema del ser del analista en relación con su acción terapéutica. En «Variantes de la cura tipo», después de citar «su luminoso artículo sobre la elasticidad del psicoanálisis», en el que Ferenczi habla de una «metapsicología que está aún por hacerse de los procesos psíquicos del analista durante el análisis», y de la «elaboración de una higiene especial para el analista», Lacan ofrece esta definición del psicoanalista húngaro:

S. Ferenczi, el autor de la primera generación más pertinente para cuestionar lo que se requiere de la persona del psicoanalista, y especialmente para el fin del tratamiento.⁶¹

En el marco de este cuestionamiento radical del ser del analista en relación con la eficacia de su acción terapéutica, Ferenczi ha contribuido, más que ningún otro, a hacer necesario «que el psicoanalista deba ser un psicoanalizado»,⁶² elevando este principio «al rango de segunda regla fundamental»⁶³ del psicoanálisis. A este respecto, Lacan examina minuciosamente la perspectiva ferencziana, y los efectos de transformación que para Ferenczi es necesario que el análisis al que se somete un futuro analista produzca sobre su ser, a fin de que pueda funcionar en su acción terapéutica:

Tal es la brusca consideración previa que toma valor por aparecer como lo que debe vencer primeramente en él el psicoanalista. Pues, ¿qué otra razón habría para hacer de ella el exordio de esa vía temperada que aquí el autor quiere trazarnos de la intervención del analista con la línea elástica que va a tratar de definir?

El orden de subjetividad que debe en él realizar, eso es sólo lo que se indica con una flecha en cada encrucijada, monótono por repetirse bajo avisos demasiado variados para que no busque uno en qué se parecen. *Menschenkenntniss*, *Menschenforschung*, dos términos cuya ascendencia romántica, que los empuja hacia el arte de conducir a los hombres y a la historia natural del hombre, nos permite apreciar lo que con ellos se promete el autor, de un método seguro y de un mercado abierto —reducción de la ecuación personal— lugar segundo del saber —imperio que sepa no insistir— bondad sin complacencia —desconfianza de los altares de la beneficencia— única resistencia que atacar: la de la indiferencia (*Unglauben*) o del demasiado poco para mí (*Ablehnung*) —aliento a las expresiones malevolentes— modestia verdadera sobre el propio saber —en todas estas consignas, ¿no es el Yo el que se borra para dar lugar al punto-sujeto de la interpretación? Por eso no toman su vigor sino por el análisis personal del psicoanalista, y especialmente por su fin.⁶⁴

Tres años después, en «La dirección de la cura», Lacan persiste en subrayar la posición inaugural de Ferenczi con respecto al problema de la acción en psicoanálisis, en los siguientes términos:

La cuestión del ser del analista aparece muy pronto en la historia del análisis. Que esto se deba a aquel a quien más atormentó el problema de la acción analítica, no es cosa que debe sorprendernos. Puede decirse en efecto que el artículo de Ferenczi: «Introyección y transferencia», que data de 1909, es aquí inaugural y que se anticipa con mucho a todos los temas ulteriormente desarrollados de la tópica.⁶⁵

No deja de tener importancia para nosotros el hecho de que la última referencia importante a Ferenczi que aparece en los escritos de Lacan se encuentre en el opúsculo de 1966 «Del sujeto por fin cuestionado», en el que define al analista húngaro como el más auténtico interrogador de su responsabilidad de terapeuta.⁶⁶

El año siguiente será efectivamente el del seminario *L'acte psychanalytique*, en el que Lacan elaborará su propia teoría del nodo constituido por el problema del acto analítico, y en el que desaparecerá la referencia a Ferenczi. Intentaremos ahora exponer los puntos esenciales de la teoría de Lacan sobre el acto analítico.

Teoría del acto analítico (1967-1968)

La naturaleza inaugural del acto

Ante todo, Lacan destaca el carácter inédito de la elaboración sobre el acto analítico que quiere proponer, haciendo hincapié en el vacío de pensamiento en todo lo relativo a su

estatuto dentro de la literatura psicoanalítica. En mi opinión, esta elaboración se estructura en realidad a partir de la cuestión radical expuesta por Ferenczi sobre el nudo que liga estructuralmente la acción del analista con el recorrido que realiza como analizante. Sin embargo, la formulación que Lacan desarrolla en torno a esta cuestión constituye una recomposición inédita con respecto al marco conceptual y lingüístico de la tradición psicoanalítica, incluso ferencziana. No es casual que inicie su resumen escrito del seminario *L'acte psychanalytique* en estos términos:

El acto psicoanalítico, ni visto ni conocido sino por nosotros, o sea, nunca localizado y aún menos cuestionado: eso es lo que suponemos del momento electivo en el que el psicoanalizante pasa a psicoanalista.⁶⁷

Ante todo, el acto psicoanalítico se refiere, pues, a un paso, a un «momento electivo», algo que atañe a la temporalidad del instante, y que comporta un efecto de transformación, un cambio de posición subjetiva. En este sentido, para Lacan, el acto psicoanalítico clarifica el estatuto del acto como tal, y lo distingue sobre todo del estatuto de la acción. Se trata de una distinción, ésta entre acto y acción, que antes de Lacan no se había planteado en el ámbito psicoanalítico, y a la que Lacan mismo nunca había llegado antes del seminario de 1967-1968. Para Lacan, el acto y la acción no sólo no son lo mismo, sino que más bien la acción, más allá de todo reduccionismo fisiológico y psicológico, «parece presuponer en su centro la noción de acto».⁶⁸ El acto constituye, pues, el núcleo de la acción, el móvil a partir del cual la acción puede desplegarse. Si el tiempo de la acción es un tiempo continuo, para poder desplegarse presupone, la temporalidad instantánea y discontinua de la decisión propia del acto. En este sentido, para Lacan, hay algo de inaugural en la estructura del acto, una «dimensión creadora»,⁶⁹ que determina el inicio de algo que antes no era. Lacan, por tanto, uniendo al enunciado de San Juan («En el principio era el Verbo»), ya empleado en «Función y campo», el de Goethe («En el inicio era la acción»), subraya que «sin acto no podría haber problema de inicio».⁷⁰ Por lo tanto, como veremos más adelante, la dimensión del acto está íntimamente relacionada con el inicio de un análisis, así como con su fin. En general, dice Lacan, «el acto en sí está siempre en relación a un inicio lógico».⁷¹ El ejemplo más célebre que cita Lacan para ilustrar la naturaleza inaugural del acto lo constituye la decisión de Cesar de atravesar el Rubicón:

Habrán oído que cuando ahora nos adentramos en esta dirección, de interrogar de modo más preciso e

insistente que en las lecciones precedentes aquello que es el acto analítico, [...] sabemos así qué puede ser de todo acto, de este acto cuyo carácter inaugural he demostrado hace poco, y cuya tipología, si se puede llamar así, hemos vehiculado a través de esta meditación vacilante que se desarrolla en torno a la política a partir del acto llamado del Rubicón, por ejemplo. [...]

¿Dónde está aquí el sentido del acto? Ciertamente, tocamos y sentimos que el punto en el que se suspende sobre todo la pregunta es el sentido estratégico de tal o cual paso. Gracias a Dios, si he evocado de entrada el Rubicón ha sido por algo. Es un ejemplo muy sencillo, marcado por la dimensión de lo sagrado. Atravesar el Rubicón no tenía para César un significado militar decisivo. Sin embargo, atravesarlo era regresar a la tierra-madre. La tierra de la República, aquella cuya transgresión implica una violación. He aquí algo traspasado.⁷²

Una cuádruple definición de la noción de acto

(transformador, instantáneo-discursivo, transgresivo, no-garantizado)

Este ejemplo muestra a varios niveles cuanto es propio de la naturaleza del acto y, en particular, del acto analítico, según Lacan. Trataré de articularlo en cuatro puntos esenciales.

I. Ante todo, la *dimensión mutativo-transformativa del acto* sobre el sujeto que lo realiza. Una vez realizado el acto, el sujeto no es ya el de antes, el acto ha introducido un paso irreversible, ha producido el traspasamiento de un «límite simbólico» que ha mutado su posición.⁷³

II. En segundo lugar, la *dimensión instantáneo-discontinua del acto*. Éste introduce un corte entre el antes y el después, crea un salto cualitativo y abre un abismo.⁷⁴

III. En tercer lugar, la *dimensión transgresora del acto*. Como subraya Miller, todo acto verdadero, todo acto que marque, que cuente, es una transgresión. Si se quiere, todo acto verdadero es delincuente, lo cual se observa en la historia; que no hay un acto verdadero que no implique una violación, ¿un pasar el límite, un franquear de qué? de un código, de una ley, de un emblema simbólico, con el cual, poco o mucho el sujeto queda en infracción; y es este quedar en infracción lo que permite a este acto la oportunidad de modificar el código.⁷⁵

IV. En cuarto lugar, la *dimensión no-garantizada del acto*, que el acto mismo contiene en su estructura, y que hace que no pueda ser autorizado por el Otro, sino que implica en última instancia un autorizarse por parte de quien lo realiza.⁷⁶

En efecto, ante las decisiones fundamentales de la existencia en las que el sujeto es llamado a un acto de elección, ninguna garantía externa puede sustituir al sujeto llamado

a decidir: éste está solo y carece de garantías con respecto a lo que elegirá. Según Lacan, en esto consiste la dimensión de riesgo connatural al producirse un acto.

Veamos ahora cómo se encarna en Lacan esta cuádruple raíz de la noción de acto, dentro de la experiencia analítica, en la función del acto analítico.

Acto analítico, acto del analista y trabajo del analizante: el inicio del análisis

Ante todo, es importante enmarcar el problema del acto analítico en relación con la función del psicoanalista, y Lacan mismo subraya la fecundidad de pensar el no-actuar propio del analista, lo que con él hemos llamado su posición zen, a partir de la perspectiva del acto:

En todo caso, quisiera decir para terminar que no sé invocar suficientemente a los psicoanalistas a meditar sobre el carácter especial de su posición, o sea, sobre el deber de ocupar un ángulo completamente diferente de aquél para el que se los requiere, aunque les está prohibido actuar. Pese a ello, deben centrar la meditación sobre su propia función desde el punto de vista del acto.⁷⁷

En efecto, el acto analítico es para Lacan «el acto que opera analíticamente»⁷⁸, acto con el que «el analista se instala en su posición»⁷⁹ y hace posible y autoriza «el trabajo del analizante».⁸⁰ Y, como tal, no podemos confundirlo con la acción o con el hacer, aunque «el análisis junta un acto y un hacer».⁸¹ En efecto, el acto es en alguna medida el núcleo de la acción y del hacer, y más bien el analista está llamado a mantener abierta «la hiancia entre el acto y el hacer»,⁸² su diferencia irreductible. Aparece ya en esta definición general, que ahora vamos a especificar, que la dimensión del acto analítico en Lacan no introduce en absoluto, como a menudo se ha llegado a malinterpretar, una especie de invitación al intervencionismo en la cura analítica.⁸³ En efecto, en el curso de la cura el analista lacaniano está generalmente en una posición de escucha silenciosa. Sin embargo, a través de la noción de acto, Lacan quiere replantear la práctica clínica como tal a partir de su dimensión de acto analítico, dimensión instituyente del análisis que por lo general es olvidada y no tratada en la literatura psicoanalítica. Esto no sucede por casualidad para Lacan, puesto que «hay algo realmente insoportable en el acto»,⁸⁴ y el acto analítico es eso a lo que el analista opone el más desaforado desconocimiento.⁸⁵

Y no obstante, de nuevo para Lacan, el menor desconocimiento de lo que es el acto

analítico conlleva como consecuencia «la negación de la posición analítica».⁸⁶ Con esta paradoja, el analista se encuentra ocupando su función, en la tensión entre el acto que lo instituye como tal, el acto analítico justamente, y el horror de tal acto.

El acto analítico se pone en juego al inicio de cada análisis. Como afirma Lacan:

Comenzar el análisis es un acto; no está del lado del analizante, sino del lado del analista.⁸⁷

Y esto porque es el acto del analista el que hace posible la instauración del psicoanálisis y el trabajo del analizante,⁸⁸ y hace retornar al sujeto su propia demanda de forma invertida, de modo que él mismo se convierta en responsable de la respuesta inconsciente al enigma que contiene su demanda, y que el analista sostiene en el proceso de elaboración. En cada inicio de análisis, el analista en su acto está en la posición de César que atraviesa el Rubicón: inicia un proceso en el analizante cuya estructura, propia del acto analítico, «suspende todo lo que se había instituido hasta entonces».⁸⁹

El acto analítico entre significante y goce

¿Cómo puede ser definida la estructura del acto, que el acto analítico permite en alguna medida poner de manifiesto? En la enseñanza de Lacan, es importante evidenciar la peculiaridad de su función transformadora, en el entrelazamiento entre el campo del significante y la economía de goce del sujeto. Partimos sobre todo de la manifestación de la dimensión significativa implicada en el acto. Lacan la expresa especialmente en esta definición del acto, contenida en la reseña del seminario de 1967-1968 *L'acte psychanalytique*:

El acto (a secas) toma el lugar de un decir, cuyo sujeto cambia.⁹⁰

En el seminario, Lacan ofrece múltiples definiciones que especifican la relación entre el acto y la dimensión significativa. Destaca que ningún acto se puede constituir sin un correlato significativo;⁹¹ que el acto, en tanto que testimonia algo, implica al Otro;⁹² y que no se actúa sino en el campo de intervención significativa.⁹³

Además, subraya el hecho de que sólo a posteriori podemos notar la existencia de un acto, a la luz de los efectos de transformación y de significación que ha producido

después de realizarse. En este sentido, puede afirmar que el acto es en la lectura del acto, *nachtraeglich*.⁹⁴

Esto significa que ninguna iniciativa, ninguna intervención ni ninguna acción pueden, a priori, asumir el estatuto del acto, y por tanto el efecto de transformar al sujeto. En este sentido, se capta bien el valor del aserto de Lacan según el cual el acto es sin garantía y está, pues, sometido al riesgo, a la contingencia incalculable, al efecto no absolutamente predecible de la escansión temporal que separa su producirse de la serie de sus consecuencias. En este sentido, como subraya Jacques-Alain Miller, el acto se sustrae en su esencia del apresamiento del ideal de la acción calculada,⁹⁵ que está en la base de gran parte de la psicología contemporánea que tiende a reducir el estatuto de la acción al de la decisión racional. Una acción, una intervención, incluso una interpretación sólo podrán nombrarse acto a posteriori, sobre la base de los efectos de cambio que habrá producido sobre el sujeto, expresados en los efectos de significación que hablarán de su naturaleza. Sobre este punto, el comentario de Miller es esclarecedor:

Hay acto sólo cuando hay superación de un umbral significante. Y es por ello que el acto, que también he presentado como mudo, no toma sin embargo su valor y sus coordenadas sino de un universo de lenguaje. [...] Es ésta la justificación de la lección de Lacan, según la cual el acto acontece siempre de un decir: no basta un hacer para que haya acto, no basta que haya movimiento, acción, es necesario que haya también un decir, que enmarque y fije el acto. [...] Decimos que el acto, cuando se da uno, cosa rara, el acto es siempre retomado *après coup* por la significación. Cuando hay verdaderamente un acto que cuenta, se hace de ello una epopeya.⁹⁶

Sin embargo, el estatuto del acto en Lacan no se agota en absoluto al esclarecer su producción en el ámbito de un marco significante. Es más, lo que mueve su estructura, el agente del acto, es localizado por Lacan a nivel del goce, en el objeto causa del deseo. Este estatuto del acto analítico se revela con mayor claridad, para Lacan, al término del análisis, cuando la suposición de saber que estructura simbólicamente la transferencia analítica decae, y el analista se reduce a la función de soporte del objeto causa de deseo.⁹⁷ Es a la luz de este agente causal cuando el acto puede producir como efecto una transformación subjetiva. Con respecto a la estructura libidinal esencial implicada en el acto analítico, resulta esclarecedor el comentario de Bassols, que afirma que para Lacan, [...] allí donde hay acto, hay también modificación de la posición del sujeto respecto a la pulsión, una dimensión que toca a su condición de sujeto de la defensa frente a la

pulsión. [...] para él la situación del sujeto en la estructura signifiante de la enunciación no es suficiente, la localización del sujeto del signifiante no basta para hacer que la dimensión del acto se ponga en juego. Precisamente, la dimensión del acto concierne a eso que, en la estructura del lenguaje, no es reductible al signifiante, concierne a la dimensión del objeto causa del deseo sobre el que se funda la particularidad del deseo del sujeto. Cuando se trata del acto, lo que actúa como causa no es tanto el signifiante como el objeto de la pulsión. Es por ello que finalmente sería más lógico decir que el verdadero agente del acto no es el sujeto de la enunciación signifiante, sino el objeto causa del deseo y que este sujeto de la enunciación, en todo caso, será efecto del acto y no tanto su agente.⁹⁸

Lacan puede asumir esta perspectiva a partir del momento en que ya no reduce en su enseñanza el lugar del analista al del Otro simbólico, situando al analista no esencialmente como correlato de la significación, sino como correlato de la pulsión, como objeto de investimento libidinal. En este marco, destaca Graciela Brodsky, Lacan puede alcanzar a invertir la lógica clásica del acto en su estructura. En virtud de esta inversión, el acto analítico tiene una estructura tal por la cual el objeto es activo y el sujeto subvertido.⁹⁹

En este aspecto, el acto analítico funciona al revés con respecto a la lógica que preside el fantasma fundamental del neurótico. En su funcionamiento fantasmático, en efecto, el neurótico extrae satisfacción de una escena que se repite, en la cual su relación con el objeto de goce es claro y calculado, inexorable, así como su identidad imaginaria está definida. El efecto del acto analítico es el de subvertir el goce fantasmático del neurótico. En efecto, el acto analítico revela al sujeto la naturaleza problemática (sólo ilusoriamente definida) de su ser, y le muestra su ser expuesto a un goce pulsional que lo supera y que no domina en absoluto. Si en el fantasma se produce un enganche entre el objeto de la pulsión parcial y el ideal fundamental con el que el neurótico se identifica, el acto analítico, por el contrario, trabaja fundamentalmente para separar I de (*a*), el ideal I del objeto del goce pulsional (*a*). Por esta razón, en la lógica del acto analítico, el analista funciona más para el analizante como soporte del objeto de la pulsión que como Otro que reconoce su deseo.

Acto analítico, transferencia, final del análisis

Puesto que la clínica psicoanalítica es una clínica bajo transferencia, la estructura del acto analítico, al igual que la de la interpretación, no es localizable fuera de las coordenadas transferenciales que organizan la relación analítica. No puede existir, pues, acto analítico sino bajo transferencia. Es lo que subraya el propio Lacan cuando afirma:

Fuera del manejo de la transferencia, no hay acto analítico.¹⁰⁰

Por otro lado, al mismo tiempo, sigue sosteniendo Lacan en «L'acte psychanalytique», el acto psicoanalítico tiene una función constitutiva e instituyente para la estructuración de la transferencia en la experiencia analítica. En efecto, como ya hemos visto, sobre todo en el inicio de un análisis, es el acto del analista el que hace posible el inicio del trabajo analizante, pues garantiza con su consentimiento a la demanda del paciente la estructuración del sujeto supuesto saber, y el desarrollo de la experiencia analítica. Sin el acto inaugural del analista, que dice sí a la demanda del sujeto, no hay estructuración del sujeto supuesto saber que pueda sostener el trabajo analizante. Sobre este particular, Lacan afirma lo siguiente:

El acto analítico consiste en soportar la transferencia.¹⁰¹

Soportar debe entenderse aquí, sobre todo, y particularmente al inicio del análisis, en el sentido de autorizar la transferencia analítica. En esto consiste la dimensión de ficción o artificio, el fingimiento (*feinte*) propio de la estructura del acto analítico. Como dice Lacan:

Lo que constituye el acto psicoanalítico como tal es, bastante singularmente, este fingimiento (*feinte*) a través del cual el analista olvida que, en su experiencia de psicoanalizante, él ha podido ver reducir a lo que es esta función del sujeto supuesto saber. [...] El problema de esto, que lo es de la verdad, es fingir también que la posición de sujeto supuesto saber sea sostenible, porque allí está el único acceso a una verdad de la que este sujeto será expulsado por quedar reducido a la función de causa en un proceso en *impasse*. El acto psicoanalítico esencial del psicoanalista comporta aquel algo que yo no nombro, que he esbozado bajo el título de fingimiento, y que deviene grave si se vuelve olvido, de fingir olvidar que su acto es el de ser causa de este proceso.¹⁰²

A través del acto analítico, el analista autoriza el inicio del análisis y la instauración del sujeto supuesto saber, fingiendo no saber a qué será reducido éste en la persona del

analista, por el analizante, al término del análisis: a soporte de a , objeto causa del deseo, núcleo libidinal de la transferencia. En este sentido, el acto analítico, en su modo de articularse al inicio y al final del análisis, dibuja la parábola de transformación de la transferencia en la cura, desde la ficción del sujeto supuesto saber hasta la revelación de su inexistencia en el paso del analizante a través de la roca constituida por la castración simbólica. Castración que Lacan escribe de diferentes maneras, en las fórmulas «No hay Otro del Otro»,¹⁰³ «No hay metalenguaje»,¹⁰⁴ «No hay transferencia de la transferencia»¹⁰⁵ y en el matema $S(A)$:

El acto psicoanalítico funciona al inicio, por así decirlo, con el sujeto supuesto saber falseado, porque el sujeto supuesto saber confirmará ahora aquello que era sencillo de ver desde el inicio: que está en el principio de la lógica analítica. Si aquel que deviene analista pudiera ser curado por la verdad en que él ha devenido, sabría marcar qué cambio se ha producido al nivel del sujeto supuesto saber, o sea, lo que en nuestro grafo hemos marcado a través del significante de $S(A)$. Sería necesario darse cuenta de que el sujeto supuesto saber queda reducido al final del análisis al mismo «no haber» característico del inconsciente mismo, y que este descubrimiento forma parte de la misma operación-verdad.¹⁰⁶

Llegados a este punto, el destino del analista y de su acto es el de decaer para el analizante a su pura función de objeto-resto, objeto-desecho, de acuerdo con su estatuto de encarnación del objeto (a) causa de deseo para el sujeto.¹⁰⁷ En este sentido, como afirma Lacan en la «Nota italiana», el analista es el «resto de la susodicha (humanidad)»,¹⁰⁸ en tanto que encarna para el analizante el objeto-rechazo, el objeto parcial en torno al que gira la economía de su deseo, inobjetivable por el discurso universal de la ciencia. En este sentido, para Lacan, el acto analítico, en su resultado, va a parar a un campo cercano al del acto trágico:¹⁰⁹ su destino es el de ser rechazado, descartado.

Pero es precisamente la destitución del sujeto supuesto saber en la cura la que abre las puertas, en la proximidad lógica del momento de concluir el propio análisis, al deseo del analista como mutación libidinal experimentado por aquel analizante cuya salida de la cura no se configura como fuga del discurso analítico, sino que, por el contrario, aparece como paso a analista, transformación del psicoanalizante en psicoanalista.¹¹⁰ Paso que restituye el acto analítico, que soporta el instaurarse inédito del sujeto supuesto saber, frente a la demanda de otro sujeto que pide el análisis. En este sentido, podemos decir,

introduciéndonos así en el discurso relativo al mismo, que el acto analítico está animado por el deseo del analista y apunta en última instancia al deseo del analista.

EL DESEO DEL ANALISTA

De la contratransferencia al deseo del analista

Cuando Lacan introduce en su discurso la noción de deseo del analista, encuentra un modo de afrontar la cuestión del estatuto del analista en la cura, que se aparta esencialmente del conjunto de reflexiones articuladas en la comunidad analítica en torno a la noción de contratransferencia. Lo que Lacan quiere efectivamente dilucidar en esta noción, deseo del analista, no tiene nada que ver con la subjetividad de la persona del analista, con su afectividad y emotividad en la cura. Lo que más bien Lacan quiere poner de relieve en esta noción, es qué hace analista a un analista, en qué consiste su ser, es decir, la naturaleza del deseo que lo anima en el ejercicio de su práctica, a pesar de las diferencias singulares e irreductibles propias del estilo de cada analista. Esta noción, evocada en el escrito «La dirección de la cura y los principios de su poder», de 1958, articulada en el seminario *La transferencia* y definida en 1964 en *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, estará de ahora en adelante en el corazón de la enseñanza de Lacan en el campo del psicoanálisis, en particular en los escritos relativos a la formación del psicoanalista. Se trata, de todos modos, de una de las nociones clave de la enseñanza de Lacan de acceso más difícil, que toca el núcleo de la formación y del ejercicio del psicoanálisis según su orientación. Por este motivo, intentaremos enmarcar su estatuto poniendo de relieve las características esenciales, las diferencias con respecto a otras formas de deseo implicadas en las prácticas de cura, su génesis y su función operativa en el trabajo del análisis.

El deseo del analista, eje de la cura analítica

Ante todo, Lacan destaca en diferentes puntos de su obra la función cardinal del deseo del analista en el trabajo del análisis. En el escrito «La dirección de la cura y los principios de su poder», de 1958, plantea «la cuestión del deseo del analista» como

punto cardinal de «una ética que integre las conquistas freudianas sobre el deseo».¹¹¹ Si, en efecto, el trabajo del análisis empuja al sujeto a reconocer a través de la palabra en la sesión el propio deseo inconsciente al que está sujeto, y a asumirlo, actuando en conformidad con él, es el deseo del analista el que encarna en la cura, para el sujeto, este empuje al deseo que lo mueve. Plantear la cuestión del deseo del analista significa, pues, plantear el problema de qué hay en el ser del analista que hace operativa tal función de encarnar para el sujeto aquello que lo empuja a decir lo que quiere, o sea, el propio deseo. En efecto, para Lacan, la dimensión operativa de la función ejercida por el analista no puede, por estructura, ser desincorporada del ser de su deseo de analizar; no puede haber, pues, una técnica de intervención separada de la ética en psicoanálisis, es decir, de la relación del analista con el propio deseo, resultado de la propia formación analítica, del propio análisis en primer lugar, más allá del deslumbramiento imaginario constituido por la identificación al propio analista. En este sentido, Lacan afirma:

Es sin duda en la relación con el ser donde el analista debe tomar su nivel operatorio, y las oportunidades que le ofrece para este fin el análisis didáctico no deben calcularse únicamente en función del problema que se supone ya resuelto para el analista que le guía en él.¹¹²

En la cuestión del deseo del analista se vinculan por consiguiente tanto el problema de su operatividad en análisis con el paciente como el del resultado de un análisis denominado didáctico, de cuyo término surge un nuevo sujeto que se autoriza a realizar el paso de la posición de analizante a la de analista. Al respecto, Lacan puede afirmar, por un lado, en *La transferencia*, que el deseo del analista es el punto-eje de la formación, y a la vez, en el escrito de 1964 «Del *Trieb* de Freud y del deseo del psicoanalista», que es el deseo del analista el que en último término opera en el psicoanálisis.¹¹³

A partir de ahora, trataremos de entrar progresivamente en la definición de la noción de deseo del analista, tras haber indicado su alcance estratégico en la enseñanza del psicoanálisis de Lacan.

Más allá del deseo de curar

Un modo de comenzar a discriminar el deseo del analista, y distinguirlo de otras formas

del deseo propias de otras prácticas, consiste en intentar interrogarlo a partir del problema del fin que lo mueve. Efectivamente, ésta es una de las modalidades, a través de las cuales Lacan intenta determinar su estatuto. Es sabido que, desde Freud, el psicoanálisis se ha presentado como una disciplina en la que la investigación del inconsciente y la terapéutica se entrelazan de manera inextricable, ambas incluidas en su propia definición por el padre del psicoanálisis. Sin embargo, la obra de Lacan apunta a poner de relieve en Freud la primacía de un deseo, el del analista, cualitativamente diferente del de curar. En efecto, es en la radicalidad del primero donde, en lo relativo al psicoanálisis, el segundo demuestra su eficacia. Es lo que aparece de modo impresionante para Lacan en las grandes obras fundacionales del psicoanálisis, en las cuales Freud, como afirma en la nota inicial a *La interpretación de los sueños*, no se echa para atrás, sino que decide moverse, sin el sostén de ninguna autoridad científica de su tiempo, empujado sólo por la propia pasión por la verdad, hacia el *Acheronta* constituido por el inconsciente. Al respecto, la conclusión del escrito «La dirección de la cura» contiene un elogio de Freud que evoca las articulaciones más radicales de su obra y que destaca la primacía en el psicoanálisis de un deseo que va más allá del deseo de curar:

Interroguemos lo que ha de ser del analista (del «ser» del analista), en cuanto a su propio deseo.

¿Quién tendrá todavía la ingenuidad de contentarse, en cuanto a Freud, con esa figura de burgués tranquilo de Viena que dejó estupefacto a su visitante André Breton por no aureolarse con ninguna obsesión de Ménades? Ahora que ya sólo tenemos su obra, ¿no reconoceremos en ella un río de fuego, que no debe nada al río artificial de François Mauriac?

¿Quién mejor que él confesando sus sueños supo trenzar la cuerda donde se desliza el anillo que nos une al ser, y hacer lucir entre las manos cerradas que se le pasan en el juego de la sortija de la pasión humana su breve fulgor?

¿Quién ha protestado como ese hombre de gabinete contra el acaparamiento del gozo por aquellos que acumulan sobre los hombros de los demás las cargas de la necesidad?

¿Quién ha interrogado tan intrépidamente como ese clínico ligado a la cotidianidad del sufrimiento a la vida sobre su sentido, y no para decir que no lo tiene, manera cómoda de lavarse las manos, sino que no tiene más que uno, en el cual el deseo es llevado por la muerte?

Hombre de deseo, de un deseo al que siguió contra su voluntad por los caminos donde se refleja en el sentir, el dominar y el saber, pero del cual supo revelar, él solo, como un iniciado en los difuntos misterios, el significante impar: ese falo cuya recepción y cuyo don son para el neurótico igualmente imposibles, ya sea que sepa que el otro no lo tiene o bien que lo tiene, porque en los dos casos su deseo está en otra parte: es el de serlo, y es preciso que el hombre, masculino o femenino, acepte tenerlo y no tenerlo, a partir del descubrimiento de que no lo es.

Aquí se inscribe esa *Spaltung* última por donde el sujeto se articula al Logos, sobre la cual Freud al empezar

a escribir, nos daba en el extremo último de una obra a la dimensión del ser, la solución del análisis «infinito», cuando su muerte puso en ella la palabra Nada. ¹¹⁴

Volveremos dentro de poco a abordar el problema que conforma el «deseo de Freud» como primera manifestación del «deseo del analista», siguiendo el itinerario realizado por Lacan con respecto a la interpretación del deseo de Freud. Por ahora, lo que nos interesa es mostrar el corte epistemológico que Lacan pone de relieve, partiendo de Freud, entre el deseo del analista y el deseo de curar. Al respecto, en el opúsculo «Del *Trieb* de Freud y del deseo del psicoanalista», de 1964, Lacan plantea la cuestión de la relación entre deseo del psicoanalista y terapéutica, poniendo de manifiesto la irreductibilidad del primero al segundo:

Entonces, ¿cuál es el fin del análisis más allá de la terapéutica? Imposible no distinguirlo de ella cuando se trata de hacer un analista.

Pues, lo hemos dicho sin entrar en el resorte de la transferencia, es el deseo del analista el que en último término opera en el psicoanálisis. ¹¹⁵

El deseo del analista introduce para Lacan algo inaudito, que desmarca al analista de la función tradicional de alivio del sufrimiento, ocupada socialmente por el cura y por el médico. ¹¹⁶ El analista participa y, en efecto, produce efectos terapéuticos, pero su deseo es diferente del de la cura del paciente: estriba más bien en permitir al sujeto decir bien aquello que quiere, la verdad de su deseo, y poder hacerse cargo de él en su existencia a pesar de la dificultad que ello le comporta. La obra madura de Freud vuelve aún más evidente, en Lacan, la irreductibilidad del psicoanálisis a la terapéutica. En particular con el viraje que *Más allá del principio del placer* abrió en 1920, aparece con claridad cómo los conceptos de enfermedad y curación se revelan problemáticos, y cuanto menos seguramente heterogéneos en los cimientos de su formulación en el discurso médico y en las psicoterapias. Mientras que, efectivamente, estas últimas conciben la enfermedad como la ruptura de un equilibrio preexistente, y la cura como la tentativa de su restauración, de conformidad con el principio de placer y al ideal de la *restitutio in integrum*, para el psicoanálisis el sujeto está atravesado desde su origen por un empuje autodestructivo que Freud ha llamado pulsión de muerte (*Todestrieb*), y que Lacan ha rebautizado como goce (*jouissance*). Este empuje sitúa la vida psíquica del sujeto humano más allá del principio del placer y, precisamente con este empuje, el

psicoanálisis, a través de su factor operativo esencial, el deseo del analista, se confronta. Para Lacan, únicamente el deseo del analista puede hacer frente a la pulsión de muerte que orienta la vida del sujeto hacia la autodestrucción. En este sentido, el psicoanálisis, a diferencia de la medicina y de las psicoterapias, no tiene un fundamento ético de tipo hedonista, eudaimonista, ni utilitarista. Los ideales del placer, de la felicidad, del bienestar y de lo útil no constituyen en absoluto la orientación fundamental de la práctica freudiana,¹¹⁷ e incluso por lo general chocan con ésta, que se enfrenta a una realidad que está más allá del principio de placer.

Más allá de la persona psicológica del analista

Si la primera delimitación esencial para circunscribir el deseo del analista estriba, como hemos visto, en distinguir su fin del de curar, la segunda consiste en diferenciarlo del deseo psicológico de una persona. Se trata de un punto cuyo esclarecimiento resulta esencial, porque la formulación «deseo del analista» ha sido criticada en muchas ocasiones como psicologista o subjetivista, o se ha terminado por confundir su estatuto con la noción de contratransferencia. En realidad, nada más lejos de las intenciones y del conjunto doctrinario constituido por la enseñanza de Lacan. Al respecto, a principios de la década de los ochenta, Serge Cottet, psicoanalista de la *École de la Cause Freudienne*, se ocupó de disipar la confusión que se había creado al respecto en su importante libro *Freud y el deseo del psicoanalista*.¹¹⁸ Ahora nos interesa mostrar que a Lacan le resultaba muy claro que la noción de deseo del analista no contenía en su interior remisión alguna a la subjetividad psicológica del analista, otro interlocutor del analizante en el curso de la cura. Sobre este punto, Lacan es muy claro ya en *La transferencia*, donde afirma:

El deseo del analista no es tal que pueda bastarle con una referencia diádica.¹¹⁹

Con esta afirmación, Lacan quiere subrayar que el deseo del analista no es un afecto que la persona del analista siente por la persona del analizante, lo que haría entrar al analista en el marco de una relación especular de tipo imaginario. Más bien, es una función que pertenece al ser del analista cuando está instalado en su posición simbólica dentro de la

relación analítica. Ya en el capítulo precedente, a propósito de la transferencia, hemos mostrado como Lacan localiza en su activarse el inicio del análisis, y en la estructuración simbólica del sujeto supuesto saber, que se vuelve posible por la posición impar del analista, la condición propiamente analítica de la transferencia misma. Ahora, podemos decir que es precisamente el deseo del analista la función operativa que permite a la transferencia instalarse en el eje simbólico del sujeto supuesto saber, y que de este modo hace posible al analizante, a quien que en última instancia se le supone tal saber inconsciente, realizar su propio trabajo de elaboración sobre todo lo que de enigmático le manifiesta su discurso con respecto a la naturaleza de su deseo. Al respecto, Cottet introduce una formulación esclarecedora, y distingue en la relación analítica el sujeto supuesto saber, que se instala del lado del analizante, y el «sujeto-supuesto-deseo», que funciona del lado del analista, que empuja al analizante a poner en palabras su saber inconsciente.¹²⁰ El deseo del analista se configura, pues, como una función operativa vacía de contenido propio, que empuja al analizante a decir bien lo que quiere, a traducir lo que dice ser su deseo en el lenguaje de su deseo inconsciente (o sea, en el deseo del Otro), emergente en el trabajo del análisis. Es el deseo del analizante, de hecho, el que debe llenar de contenido particular aquello que la acción del deseo del analista deja vacío de contenido. En este sentido podemos interpretar la siguiente afirmación efectuada por Lacan en *La transferencia*:

[...] las coordenadas que el analista ha de ser capaz, de alcanzar para, simplemente, ocupar el lugar que le corresponde, definido como aquel que le debe ofrecer, vacante, al deseo del paciente para que se realice como deseo del Otro.¹²¹

El «deseo de Freud» en el origen del psicoanálisis y su más allá

Durante varios años, al menos desde su formulación hasta el Seminario 17, *El reverso del psicoanálisis*, de 1969-1970, Lacan ha sostenido una equivalencia entre el deseo del analista y el deseo de Freud. Cuando utiliza la expresión «deseo de Freud», Lacan no se está refiriendo al deseo personal de Freud como individuo. Como recalca en el Seminario 11, más bien se refiere, por un lado, al sentido objetivo de la expresión, es decir, a la cuestión del deseo inconsciente suscitada por Freud en el descubrimiento del psicoanálisis, al deseo como concepto inaudito introducido por el psicoanálisis.¹²² Por el

otro lado, la expresión «deseo de Freud» se refiere a la posición, que Freud asume por vez primera con relación a la palabra del paciente, que dio vida a la práctica del psicoanálisis y a la existencia del psicoanalista. Lacan se refiere a esta segunda acepción cuando equipara el deseo de Freud al deseo del psicoanalista.¹²³ Pero a lo largo de su extensa obra, Lacan pone progresivamente en tela de juicio esta cuasi-equivalencia hasta que en el Seminario 17 llega a separar la función universal, constituida por el deseo del analista, del deseo del fundador del psicoanálisis.¹²⁴ Lacan, tras haber marcado desde el inicio de su enseñanza en psicoanálisis su propia posición bajo la divisa del «retorno a Freud», toma buena nota de que hay una tensión, como subraya Cottet, «entre los principios implícitos del freudismo y la orientación lacaniana».¹²⁵ Ya en los años precedentes, Lacan había puesto en tela de juicio, por ejemplo en «Intervención sobre la transferencia», la suma de prejuicios (sobre la feminidad, sobre la relación sexual) que habían impedido a Freud mantener la posición analítica con relación a Dora. En el Seminario 11, Lacan llega a afirmar, respecto del deseo de Freud, que «algo en Freud nunca fue analizado».¹²⁶ Gradualmente, Lacan toma nota de que algo cojea en el deseo de Freud, y que es necesario liberar el deseo del analista de los efectos de esta cojera, dejando de promover el deseo de Freud «como Ideal fundador de la posición subjetiva del psicoanalista».¹²⁷ En particular, el impremeditado componente religioso que contiene la teoría freudiana del Edipo, con la idealización del Padre que comporta, así como su idea de la ciencia como ideal del saber externo al psicoanálisis al que ésta debe tender con una adecuación progresiva, constituyen para el Lacan de finales de los años sesenta los puntos ciegos que alejan el deseo de Freud del deseo del psicoanalista. Esto conlleva, como destaca Cottet, una reestructuración de la noción de deseo del psicoanalista, que se refleja en el ejercicio de su función: es acentuada la dimensión de objeto propia del analista, su estatuto de objeto parcial para el analizante, revelado ya en *La transferencia*; al mismo tiempo, se produce un corte limpio en su identidad con el deseo del Otro, que acababa por mantenerlo dentro de una idealización. El deseo del analista se convierte así en una función que es encarnada por el analista en posición de objeto (*a*), causa de deseo, que lleva consigo el resto, la «marca del rechazo», el resto de goce intolerable que hace sufrir, a pesar de todo de manera irresistible, al sujeto. En este marco, resulta legible la nueva definición dada por Lacan del ser del analista, en su escrito de 1973 ya citado, «Nota italiana»,¹²⁸ donde afirma que el analista es «el desecho de la susodicha (humanidad)»,¹²⁹ aquel cuyo deseo consiste en ocupar para el analizante el lugar del

objeto-resto, objeto perdido, objeto de goce intratable por los dispositivos simbólicos propios del discurso social y terapéutico.

El deseo del analista como producto del análisis

Como ya he dicho, el deseo del analista, además de ser aquello que es operativo en la cura, es al mismo tiempo el factor determinante en la formación del analista. Aquí, para alcanzar nuestros objetivos, nos interesa focalizar la atención sobre el estatuto del deseo del analista como producto del trabajo del análisis. No se trata, en efecto, de un deseo innato, sino de un «deseo inédito»¹³⁰ que el análisis produce en aquellos sujetos que se someten a él y que llegan a dar el paso de la posición analizante a la de analista. La única excepción al respecto viene dada por Freud y por su autoanálisis, sostenido en el período epistolar localizable en la correspondencia con Fliess. Esta dimensión inédita del deseo del analista como producto del análisis es subrayada eficazmente por Lacan en el seminario *La transferencia*, cuando afirma que, en el curso del propio análisis, en el analista, se ha producido una mutación en la economía de su deseo.¹³¹

Es la producción de este cambio la que ofrece la prueba de que el deseo del analista se ha podido instalar en aquel sujeto en el curso del propio análisis, y ha podido devenir en aquel «deseo más fuerte»¹³² que le permite, en la posición de analista, no sucumbir al torbellino de las pasiones con las que el analizante lo inviste en el curso de la cura. La producción en el propio análisis de esta mutación en la economía del propio deseo es el efecto de un recorrido analítico que ha llegado hasta las raíces del ser del sujeto; por este motivo, Lacan habla del «papel de la cicatriz de la castración en el eros del analista». Esta cicatriz designa todo lo que hay de más íntimo en el sujeto, es decir, la huella psíquica del objeto perdido que sigue representándose en el neurótico en el movimiento de compulsión a la repetición. En el curso del propio análisis, el analista experimenta una reestructuración del propio deseo, con relación a lo cual podemos decir, a propósito del distanciamiento del analista respecto del automatismo de repetición, que constituiría un buen análisis personal.¹³³

Si este efecto es verificable en todo análisis llevado hasta sus últimas consecuencias,

incluso teniendo en cuenta la advertencia freudiana según la cual hay casi siempre «manifestaciones residuales», por lo que respecta al análisis de un analista se experimenta un deseo nuevo que lleva al analista a ocupar, en el análisis con el paciente, precisamente el lugar del objeto perdido, objeto (*a*) causa de deseo, que lo ha hecho sufrir en el curso de la propia existencia a través del movimiento de la compulsión a la repetición. Sobre todo, afirma en el fondo Lacan, al final de su seminario *La transferencia*, precisamente porque en el curso del propio análisis el objeto de la repetición se ha vaciado de su propia irresistible consistencia libidinal, y ha podido por tanto, finalmente, hacer el duelo, el analista puede ocupar para el analizante el lugar del objeto del deseo:

No hay objeto que valga más que otro —éste es el duelo a cuyo alrededor se centra el deseo del analista.¹³⁴

El deseo del analista como función lógica

Por tanto, cada vez más en el desarrollo de la enseñanza de Lacan, el deseo del analista adquiere una connotación lógico-funcional vinculada estructuralmente al ser del analista, que deviene operativa en la posición del analista como objeto (*a*), causa de deseo. Cottet separa una reestructuración de la noción de deseo del analista, a partir de 1968, de una connotación más subjetiva en su forma definitiva que acentúa el estatuto de objeto que funciona como causa en el discurso analítico:

El analista no será ya considerado como sujeto, sino como objeto (*a*), tapón (*bouchon*) de la hiancia subjetiva del analizante.¹³⁵

A este respecto, si bien es cierto que, como afirma Cottet, hacia finales de los años sesenta se verifica de manera indudable en Lacan una estabilización de la función del deseo del analista vinculada a su posición de objeto (*a*) en el discurso analítico, no obstante nos parece que tal perspectiva estaba ya presente y articulada en Lacan desde el seminario *La transferencia*, de 1960, y por tanto, casi desde los albores de esta noción, según la cual se explicita por primera vez la posición del analista como objeto parcial del analizante, como aquel que contiene en su interior el *agalma* del paciente. Así pues, podemos afirmar que, al menos a partir de 1960, año que marca el viraje de Lacan con el

Seminario 7, *La ética del psicoanálisis*, que comporta la centralidad de lo real y del objeto (*a*) como causa, no hay teoría del analista como sujeto, sino como objeto. Hecha esta precisión, es necesario esclarecer mejor el estatuto del deseo del analista y su operar como «función esencial»,¹³⁶ tal como lo define en el Seminario 11, en el trabajo del análisis.

En el seminario *La transferencia*, Lacan viene a nuestro encuentro con una definición del lugar del analista, que puede ayudarnos a esclarecer la noción del deseo del analista como función esencial, y donde afirma que el lugar del analista [...] sería el lugar del deseante puro.¹³⁷

Y continúa explicando que tal lugar del analista como deseante puro comporta el «abstraerse, escamotearse él mismo en la relación con el otro de cualquier suposición de ser deseable».¹³⁸ Sobre todo, al comentar este paso es necesario desvincular la posición de Lacan de una especie de idealización del analista que podría extraerse de la lectura. Lacan habla del «lugar puro del analista», pese a que sabe bien que, como analistas, nunca estamos a la altura de nuestra función.¹³⁹

Decir «el lugar puro del analista» significa para él decir el deseo del analista como pura función universal, insostenible sin oscilaciones por cualquier analista concreto, que sella la propia práctica no sólo con la marca de su singularidad que encarna su estilo (lo que no puede ser de otro modo para Lacan), sino también por los momentos de caída de la posición analítica que se verifican en el curso de la conducción del análisis. El lugar del analista como deseante puro indica, pues, una acción de deseo («deseante») que carece de un contenido o de un objeto particular, que no apunta al reconocimiento de aquel hacia el que se dirige, y que produce como efecto la movilización del propio deseo por parte del analizante. En este sentido, para Lacan, el deseo del analista es análogo al deseo de Sócrates expuesto por Platón en *El banquete*, el cual no quiere el bien del discípulo, sino que quiere que él ame,¹⁴⁰ que pase, como Alcibíades, de la posición del amado a la del amante, o sea, a la posición de faltante y, por tanto, de deseante, de «sujeto del deseo».¹⁴¹ El lugar del deseante puro coincide pues, en *La transferencia*, con el lugar del analista como objeto agalmático causa de deseo, y paradójicamente, con la función del muerto en el juego del bridge. Esto nos remite a cuanto hemos dicho con respecto a la posición zen del analista según Lacan, que encarna un no-actuar fecundo en efectos de

transformación que movilizan el deseo del analizante, haciéndolo aparecer antes que nada en su discurso en el análisis.

En la «Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela» Lacan ofrece una definición ulterior del deseo del analista, construida en el marco del registro lingüístico de su teoría. En los años cincuenta había empleado la diferencia entre enunciación y enunciado para interpretar la división del sujeto (*Spaltung*) que aparece en la teoría de Freud, y que se explicita en particular en uno de sus últimos escritos, «La escisión del Yo». El sujeto neurótico se caracteriza por el hecho de que sus enunciados no coinciden nunca con su enunciación, lo que dice no es nunca equivalente a su querer decir, y en esta escisión entre el dicho y el decir emerge para Lacan la división que lo estructura. En la «Proposición», Lacan desarrolla una nueva definición del deseo del analista, construida en torno a la noción de enunciación:

El deseo del analista es su enunciación.¹⁴²

Con esta definición, Lacan quiere destacar que el núcleo de la posición del analista, lo que caracteriza su ser en tanto analista, no está tanto en sus enunciados, en lo que dice, como en la pura función de deseante, en el deseo del analista como causa del deseo del analizante. En este sentido, el deseo del analista pertenece a la ética del psicoanálisis, y sólo anclándose en él la técnica puede tener en el trabajo del analista un lugar propio que no tergiversa su naturaleza esencial ni su lógica de funcionamiento.

La acción del deseo del analista:

separar en la transferencia el Ideal (I) del objeto (a)

Es importante captar la articulación que Lacan construye cuando habla de la relación entre deseo del analista y transferencia en el trabajo del análisis. En esta articulación, en efecto, aparece más claramente dónde (a qué nivel) y cómo (a través de qué operación fundamental) opera el deseo del analista. Lacan articula este punto de manera particular en el seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Sin embargo, ya en el seminario *La transferencia* Lacan nos ofrece elementos esenciales para introducirnos en tal articulación. En él, Lacan nos muestra a través de Alcibíades,

basándose en la lectura de *El banquete* de Platón el último resorte del deseo, que obliga siempre en el amor a disimularlo más o menos —su objeto es la caída del Otro A, a otro, *a*.¹⁴³

En esta definición, Lacan expone la dimensión disimuladora del amor, la coalescencia del Otro con el objeto de goce, del ideal del Otro con el objeto de la pulsión parcial, que es propia de la estructura de la transferencia. No por casualidad es precisamente Alcibíades, el hombre consumido por el deseo por Sócrates, el que revela en *El banquete*, en la figura de Sócrates como objeto del deseo, la presencia del objeto ahora separada de la cobertura ofrecida por la idealización del amor. Precisamente por esta razón, puesto que «el analista sabe, como Sócrates, que el nivel de (*a*) no es accesible a ningún ideal»,¹⁴⁴ para que pueda encarnar (*a*) para el analizante, el analista debe ausentarse de todo ideal del analista.¹⁴⁵

En este marco asume todo su alcance la indicación técnica de Lacan, en polémica con la posición reparadora-parental del analista kleiniano, según la cual, en tanto analistas en el trabajo del análisis, sabemos que no debemos ser los padres del analizado.¹⁴⁶

Esta indicación técnica se rige, como sucede siempre en Lacan cuando se trata de técnica, por el principio ético según el cual el deseo del analista empuja al analizante a separar la identificación del analista del objeto de goce que el analista encarna para él; y por otro lado, sitúa al analista en la condición de no alimentar la idealización hacia sí, que cubre como un velo para el analizante su relación con su objeto (*a*), protegiéndolo de encontrarlo. Este punto deviene aún más claro en el contexto del seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. En efecto, se expone aquí claramente cómo el deseo del analista actúa en sentido opuesto a la identificación que la transferencia soporta. Mientras que la transferencia tiende en su movimiento espontáneo a cerrar la demanda del analizante sobre la identificación con el analista, el deseo del analista, exactamente al revés, apunta a separarlas, abriendo al analizante la dimensión del objeto pulsional que lo mueve más allá de las redes de la identificación: la transferencia se ejerce en el sentido de llevar la demanda a la identificación. Es posible atravesar el plano de la identificación, por medio de la separación del sujeto en la experiencia, porque el deseo del analista, que sigue siendo una X, no tiende a la identificación sino en el sentido

exactamente contrario. Así, se lleva la experiencia del sujeto al plano en el cual puede presentificarse, de la realidad del inconsciente, la pulsión.¹⁴⁷

Precisamente en este sentido, Lacan sostiene que el final del análisis no puede hacerse coincidir en absoluto, como sucede en cambio en la Psicología del Yo, con la identificación al analista.¹⁴⁸

Por consiguiente, y sobre todo, deseo del analista *contra* identificación, y aun podríamos decir, en cierto modo, *contra* transferencia en el sentido de que opera en la dirección opuesta a la que la transferencia recorre espontáneamente y que desemboca en la identificación. El deseo del analista es lo que no permite a la transferencia cerrarse de manera estable sobre la identificación, y por tanto es la premisa para que la transferencia funcione y siga funcionando como transferencia analítica; es lo que impide al analizante adormecerse sobre la identificación, en primer lugar con la persona del analista, y que relanza su trabajo de elaboración. En este sentido, también podríamos llegar a formular con Lacan la tesis aparentemente opuesta, o sea, que la *transferencia, en tanto que transferencia analítica, es el deseo del analista*, en el sentido de que la verdad de la transferencia analítica es en última instancia el deseo del analista que la mueve, es el analista en posición de objeto causa del deseo. En este sentido Lacan puede llegar a decir: un analista puede llegar a decir que toda la teoría de la transferencia no es más que una defensa del analista.

Yo le doy un vuelco a este término extremo. Muestro exactamente su otra cara al decir que es el deseo del analista.¹⁴⁹

En efecto, si el estatuto de la transferencia es la puesta en acto de la realidad sexual del inconsciente, el analista, cuya presencia «es como tal una manifestación del inconsciente» y está incluida en el concepto mismo de inconsciente,¹⁵⁰ encuentra en la función de su deseo aquello que permite al analizante llevar a la palabra, al menos parcialmente, la realidad sexual inconsciente que corresponde a su deseo y que en la transferencia se manifiesta tras el velo imaginario de la identificación. En efecto, Lacan afirma, en una frase cuya explicación no es sencilla:

[...] el deseo como lugar del empalme del campo de la demanda, donde se presentifican los síncope del inconsciente, con la realidad sexual. Todo esto depende de una línea que llamaremos línea de deseo, ligada a la demanda, y con la cual se presentifica en la experiencia la incidencia sexual.

¿Cuál es este deseo? [...] el deseo en cuestión es el deseo del analista.¹⁵¹

El deseo del analista es, pues, la función operativa que permite en el análisis encontrar puntos de conjunción entre lo simbólico y lo real, entre la palabra del analizante (el campo de la demanda) y lo real de su objeto de goce pulsional (la realidad sexual). En este sentido, el deseo del analista es precisamente el punto-eje del trabajo analítico, si lo entendemos, como hacía Lacan en el desarrollo avanzado de su enseñanza, como una tentativa extrema de llevar a lo simbólico, a la palabra del analizante, las huellas libidinales radicales con las que se ha escrito su modo de gozar.

Esto permite al analizante, en un trabajo analítico avanzado, tocar la dimensión real que está implicada en la transferencia, cuando la dimensión simbólica del sujeto supuesto saber decae mostrando su naturaleza de artificio, y lo que queda es el vínculo entre el deseo del analista y el deseo del paciente. Efectivamente, afirma Lacan:

[la transferencia] No es sombra de los viejos engaños del amor. Es aislamiento en el presente de su puro funcionamiento de engaño. [...] detrás del amor llamado de transferencia está la afirmación del vínculo del deseo del analista con el deseo del paciente.¹⁵²

BIBLIOGRAFÍA

- ALEMÁN LAVIGNE, J. y S. LARRIERA SÁNCHEZ (2001), *El inconsciente: existencia y diferencia sexual*, Síntesis, Madrid.
- BASSOLS, M. (1999), «L'atto di entrata», en M. T. MAIOCCHI (ed.), *Il lavoro di apertura. Per una strategia dei preliminari*, Franco Angeli, Milán, pp. 123-128.
- (2000), «L'acte et son effacement», en *Mental*, n.º 10, pp. 25-32. Publicado en castellano en Internet: «El acto y su borramiento», *Virtualia. Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana*, año I, n.º 3, octubre 2001, <www.eol.org.ar/virtualia/003/default.asp>
- (2001), «El “kairos” de la sesión analítica», en *La interpretación como malentendido*, Colección Diva, Buenos Aires, pp. 23-34.
- BASZ, G. y K. MILLAS (2001), «L'imprevisto zen», en *La Psicoanalisi*, n.º 29, pp. 56-61.
- BOLLAS, C. (2001), «Quitter le sens: de la défaite de la psychanalyse contemporaine», *Revue française de psychanalyse*, n. hors série, pp. 231-242.
- BOTT SPILLIUS, E. (1988), *Melanie Klein Today. Developments in Theory and Practice*, Ed. Elizabeth Bott Spillius, Londres, Routledge, 1986.
- BRODSKY, G. (2002), *El acto psicoanalítico y otros textos*, NEL, Bogotá.
- COSENZA, D. (1996), «Lacan e i due approcci unilaterali al problema dell'interpretazione in psicoanalisi», en *L'interpretazione e i suoi destini*, Actas del IX Congreso del Campo Freudiano en Italia (Milán, 4 y 5 de mayo de 1996), Scuola Europea di Psicoanalisi - Sezione Italiana, pp. 155-161.
- COTTET, S. (1982), *Freud et le désir du psychanalyste*, Seuil, París, 1996. [Trad. cast.: *Freud y el deseo del Psicoanalista*, Ed. Hacia el Tercer Encuentro del Campo Freudiano, Buenos Aires, 1984.]
- DE MUNCK, J. (1988), «Psicoanalisi e ermeneutica», en *La Psicoanalisi*, n.º 3, pp. 156-177.
- DI CIACCIA, A. (1992), «L'io tra soggetto e oggetto», en *La Psicoanalisi*, n.º 11, pp. 97-101.
- (1996), *L'interpretazione e i suoi destini*, Actas del IX Congreso del Campo Freudiano en Italia (Milán, 4 y 5 de mayo de 1996), Scuola Europea di Psicoanalisi — Sezione Italiana, pp. 7-13.
- (1999a), «Punti di orientamento», en M. T. MAIOCCHI (ed.), *Il lavoro di apertura*, pp. 91-94.
- (1999b), «L'inizio della cura in Freud e Lacan», en M. T. MAIOCCHI (ed.), *Il lavoro di apertura*, pp. 112-122.
- DI CIACCIA, A. y M. RECALCATI (2000), *Jacques Lacan. Un insegnamento sul sapere dell'inconscio*, Bruno Mondadori, Milán.
- ETCHEGOYEN, R. H. (1986), *Los fundamentos de la técnica psicoanalítica*, Amorrortu, Buenos Aires.
- FREUD, S. (1917), *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, en *Gesammelte Werke* (19401050). [Trad. cast.: FREUD,

- s., *Una dificultad del psicoanálisis*, en *Obras Completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1986, vol. XVII, pp. 129-135.
- GARCÍA, C. D. (2000), «Un tabú», en AA. VV., *La sesión analítica. Cuestiones éticas en la clínica*, Paidós, Buenos Aires-Barcelona-México.
- HEIMANN, P. (1950), «On countertransference», en *International Journal of PsychoAnalysis*, 31, pp. 81-84. [Trad. cast.: «Sobre la contratransferencia», *Bibliográfica*, n.º 2, BCF, 1998, p. 47.]
- LACAN, J. (1953-1954), *Le Séminaire. Livre I. Les écrits techniques de Freud*. [Trad. cast.: *El Seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud*, Paidós, Buenos Aires, 1991.]
- (1954-1955), *Le Séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud*. [Trad. cast.: *El Seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud*, Paidós, Buenos Aires, 1991.]
- (1956-1957), *Le Séminaire. Livre IV. La relation d'objet*. [Trad. cast.: *El Seminario. Libro 4. La relación de objeto*, Paidós, Buenos Aires, 1994.]
- (1957-1958), *Le Séminaire. Livre V. Les formations de l'inconscient*. [Trad. cast.: *El Seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente*, Paidós, Buenos Aires, 1999.]
- (1960-1961), *Le Séminaire. Livre VIII. Le transfert*, seconde édition corrigée, Seuil, París 2001. [Trad. cast.: *El Seminario. Libro 8. La transferencia*, Paidós, Buenos Aires, 2003.]
- (1964), *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. [Trad. cast.: *El Seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1999.]
- (1966), *Écrits*, Seuil, París. [Trad. cast.: *Escritos 1 y 2*, Siglo XXI, México, 1995.]
- (1967), «Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela» en *Momentos cruciales de la experiencia analítica*, Manantial, Buenos Aires, 1987, pp. 7-23.
- (1967-1968), *Le Séminaire. Livre XV. L'acte psychanalytique*, inédito.
- (1967-1968), «El acto psicoanalítico» (reseña), en *Reseñas de Enseñanza*, Ed. Hacia el Tercer Encuentro del Campo Freudiano, Buenos Aires 1984, pp. 47-58.
- (1969-1970), *Le Séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse*. [Trad. cast.: *El Seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1999.]
- (1972), «El atolondradicho», en *Escansión*, n.º 1, Paidós, col. Biblioteca Freudiana, Buenos Aires, 1984, pp. 5-69.
- (1973), «Nota italiana», en *Uno por Uno*, n.º 17, marzo 1991, pp. 12-14. También en *Cuadernos andaluces de psicoanálisis*, n.º 6, GEA, Granada, 1991, pp. 6-9.
- *et al.* (1986), «El mito individual del neurotico e altri saggi», Astrolabio, Roma. [Trad. caut.: «El mito individual del neurótico», en *Intervenciones y textos 1*, Manantial, Buenos Aires, 2002.]
- (2001), *Autres écrits*, Seuil, París.
- LAPLANCHE, J. y J-B PONTALIS (1967), *Vocabulaire de la psychanalyse*. [Trad. cast.: *Diccionario de psicoanálisis*, Labor, Ripoll (Barcelona), 1983.]
- LE BOULENGE, C. (2003), «Des réponses au transfert», *La Cause Freudienne*, n.º 53.
- LEGUIL, F. (2000), «De la nature du consentement des analysants aux séances courtes», *La Cause Freudienne*, n.º 46.
- LEMOINE, G. (1996), «L'intervento interpretativo», en *L'interpretazione e i suoi destini*, Actas del IX Congreso del Campo Freudiano en Italia (Milán, 4 y 5 de mayo de 1996), Scuola Europea di Psicoanalisi - Sezione Italiana, pp. 102-112.
- MAIOCCHI, M. T. (1999), *Il lavoro di apertura. Per una strategia dei preliminari*, Franco Angeli, Milán.

- MAZZOTTI, M. (2003), «La escansión de la sesión», en *Freudiana*, n.º 38, pp. 87-100.
- MILLER, J.-A. (1978), «Algorithme de la psychanalyse», en *Ornicar? Bulletin périodique du Champ Freudien*, n.º 16, LYSE / Editions du Seuil.
- (1984), «CST», en V.V.A.A., *Clínica bajo transferencia. Ocho estudios de clínica lacaniana*, Ed. Hacia el Tercer Encuentro del Campo Freudiano, Buenos Aires, pp. 5-10.
- (1986), *Recorrido de Lacan. Ocho conferencias*, Manantial, Buenos Aires, 2002.
- (1987), «Transferencia e interpretación», en *Momentos cruciales de la experiencia analítica*, Manantial, Buenos Aires, pp. 41-50.
- (1988), «Jacques Lacan: anotaciones sobre su concepto de paso al acto», en *El hilo de Ariadna. Revista de la Asociación del Campo Freudiano de Colombia*, n.º 9, noviembre de 1997.
- (1988), «J. Lacan: observaciones sobre su concepto de pasaje al acto», en *Revista del Cercle Psicoanalítico de Catalunya*, n.º 6, octubre de 1988.
- (1994), «Donc, je suis ça», en *La Cause Freudienne*, n.º 27.
- (1995), «Petite introduction aux pouvoirs de la parole», en *La Lettre mensuelle*, n.º 142.
- (1996), «La interpretación al revés», en *Entonces: «Sssh...»*, Editado por Uno por Uno, Revista Mundial de Psicoanálisis, Eolia, Barcelona-Buenos Aires, pp. 7-13.
- (1999), «Come iniziano le analisi», en *Cuadernos andaluces de psicoanálisis*, n.º 26, pp. 12-21.
- (1999-2000), *Los usos del lapso*, Paidós, Buenos Aires, 2004.
- (2001), «La séance analytique», *La Cause Freudienne*, n.º 46. [Trad. cast. : «La sesión analítica», en *El Caldero de la Escuela*, n.º 80, 2000, pp. 5-14.]
- (2001), «Allocution sur le dégel», *La lettre mensuelle*, n.º 202, noviembre de 2001, pp. 2-11. [Trad. cast.: «Alocución sobre el deshielo», en *El Caldero de la Escuela*, noviembre de 2001.]
- (2001), *I paradigmi del godimento*, Astrolabio, Roma.
- (2001-2002), *Le désenchantement de la psychanalyse*, Curso dictado en el Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de París VIII, inédito.
- (2002), *Lettres à l'opinion éclairée*, Seuil, París. [Trad. cast. : *Cartas a la opinión ilustrada*, Paidós, Buenos Aires, 2002.]
- RABANEL, J.-R. (1996), «Ma dove è andata a finire l'interpretazione?», en *La Psicoanalisi*, n.º 19, pp. 113-120.
- RECALCATI, M. (1993), *Il vuoto e il resto. Jacques Lacan e il problema del reale*, CUEM, Milán.
- SAFOUAN, M. (1988), *Le transfert et le désir de l'analyste*, Seuil, París.
- SILVESTRE, M. (1986), «Il transfert nella direzione della cura», en A. DI CIACCIA (ed.), *Il mito individuale del nevrotico*, pp. 106-140.
- SKRIABINE, P. (2000), «Logique de la scansion, ou pourquoi une séance peut être courte», en *La Cause Freudienne*, n.º 46.
- SOLER, C. (1984), «Standards no standards» (1984), en V.V.A.A., *¿Cómo se analiza hoy?* Fundación del Campo Freudiano. Ed. Tercer Encuentro Internacional del Campo Freudiano - Manantial, Buenos Aires, pp. 100-123.
- STAGNARO, J. C. y D. WINTREBERT (2001), *Encuentro de Buenos Aires. El efecto mutativo de la interpretación psicoanalítica*, Polemos, Buenos Aires.
- STRACHEY, J. (1934), «The Nature of the Psychotherapeutic Action in Psychoanalysis». [Trad. cast.: «La naturaleza de la acción terapéutica en psicoanálisis», en *Bibliográfica*, n.º 1, BCFB, 1998, pp. 43-69.]

NOTAS

INTRODUCCIÓN

1. Cfr. J.-A. Miller (1986), *Recorrido de Lacan. Ocho conferencias*, p. 6.
2. J. Lacan (1966), *Escritos I* pp. 591-592.
3. Sobre una cuestión tan fundamental como la del tiempo de la sesión, por ejemplo, antes del curso de Miller *Los usos del lapso* y del Congreso internacional de Buenos Aires de 2000 sobre la sesión analítica, las contribuciones eran cuanto menos escasas; por no hablar del asunto esencial de la función del pago de la sesión, sobre el cual no existe casi nada.

1. EL DISPOSITIVO ANALÍTICO Y LA FUNCIÓN DEL TIEMPO...

1. J. Lacan (1954-1955), *El Seminario. Libro 2*, pp. 12, 17.
2. S. Freud (1917), *Una dificultad del psicoanálisis*, pp. 129-135.
3. J. Lacan (1954-1955), *El Seminario. Libro 2*, p. 17.
4. J. Lacan (1953-1954), *El Seminario. Libro 1*, pp. 31-32.
5. J. Lacan (1954-1955), *El Seminario. Libro 2*, pp. 12-13.
6. J. Lacan, «Situación del psicoanálisis en 1956», en J. Lacan (1966), pp. 445-446.
7. Son muchísimos los textos de Miller que se podrían referir a este respecto. Me limitaré a remitir al ya citado *Recorrido de Lacan*, ciertamente una de las más eficaces y claras vías de acceso a su elucidación del texto de Lacan.
8. J. Lacan (1954-1955), *El Seminario. Libro 2*, pp. 17-18.
9. J. Lacan (1966), *Escritos I*, pp. 86-93.
10. En relación con esto, véase sobre todo el escrito de Lacan «La agresividad en psicoanálisis», en J. Lacan (1966), *Escritos I*, pp. 94-116, donde emerge además con claridad el kleinismo *sui generis*, mezclado con los aportes de la lectura existencialista de Hegel operada en Francia por Kojève, que caracterizaba la elaboración del psicoanalista francés en los años treinta y cuarenta.
11. J. Lacan (1966), *Escritos I*, p. 258.
12. *Ibíd.*, p. 249.
13. Cfr. *ibíd.*, pp. 107-108.
14. El escrito de Lacan en el que se realiza de forma más completa el encuentro con la lingüística estructural de Saussure y Jakobson es «La instancia de la letra del inconsciente o la razón después de Freud» (1957), en J. Lacan (1966), *Escritos I*, pp. 473-509.
15. Cfr. *ibíd.*, pp. 476-477.
16. J. Lacan (1954-1955), *El Seminario. Libro 2*, pp. 452-454.
17. J. Lacan (1957-1958), *El Seminario. Libro 5*, p. 186.
18. Véase al respecto M. Recalcati (1993).
19. Cfr. J. Lacan (1966), *Escritos I*, p. 249.
20. *Ibíd.*, p. 231.
21. *Ibíd.*, pp. 235-236.
22. *Ibíd.*, p. 237.
23. *Ibíd.*, p. 278.
24. *Ibíd.*, p. 251.
25. J. Lacan (1956-1957), *El Seminario. Libro 4*, pp. 404-405.
26. J. Lacan (1966), *Escritos I*, p. 295.
27. M. Mazzotti (2000), pp. 88-89.
28. C. Soler (1984), p. 121.
29. *Ibíd.*, pp. 120-121.
30. Cfr. *ibíd.*, p. 102.
31. Cfr. A. Di Ciaccia (1999), p. 93.
32. J. Lacan (1966), *Escritos I*, p. 255.

- 33. R. H. Etchegoyen (1986), p. 481.
- 34. A. Di Ciaccia (1999a), p. 114.
- 35. J.-A. Miller (2001), *La sesión analítica*, p. 5.
- 36. *Ibíd.*
- 37. A. Di Ciaccia (1999), p. 93.
- 38. Cfr. J.-A. Miller (2001), *La sesión analítica*, p. 7.
- 39. J. Lacan (1966), *Escritos I*, p. 300.
- 40. *Ibíd.*, p. 299.
- 41. J.-A. Miller, *La Quotidienne*, n.º 14, citada en M. Bassols (2001), p. 34.
- 42. M. Mazzotti (2003), p. 89.
- 43. *Ibíd.*, pp. 87-88.
- 44. J. Lacan (1966), *Escritos I*, pp. 298-299.
- 45. *Ibíd.*, p. 300.
- 46. F. Leguil (2000), p. 57.
- 47. J. Lacan (1966), *Escritos I*, pp. 297-298.
- 48. *Ibíd.*, p. 301.
- 49. *Ibíd.*, pp. 303-304. A este respecto, véase G. Basz, K. Millas (2001), pp. 56-61.
- 50. J. Lacan (1966), *Escritos I*, pp. 187-203.
- 51. J.-A. Miller (1999-2000), *Los usos del lapso*, lección del 17 de mayo de 2000, pp. 385-386.
- 52. Cfr. P. Skriabine (2000), p. 65.
- 53. J.-A. Miller (1999-2000), *Los usos del lapso*, lección del 1 de diciembre de 1999, pp. 49-70.
- 54. J. Lacan (1966), *Escritos I*, pp. 241-242.
- 55. *Ibíd.*, pp. 301-302.
- 56. *Ibíd.*, pp. 298-299.
- 57. *Ibíd.*, pp. 300.
- 58. *Ibíd.*, pp. 302-303.
- 59. M. Mazzotti (2003), p. 94.
- 60. J. Lacan (1966), *Escritos I*, p. 303.
- 61. F. Leguil (2000), p. 54.
- 62. M. Mazzotti (2003), pp. 98-100.
- 63. R. H. Etchegoyen (1986), pp. 475-476.
- 64. C. D. García (2000), p. 54.

2. LA ENSEÑANZA DE LACAN SOBRE LA TRANSFERENCIA...

1. J. Lacan (1967), p. 11.
2. J.-A. Miller (1999), *CST*, p. 5.
3. J.-A. Miller (2001-2002), *Le désenchantement de la psychanalyse*, lección X del 12 de febrero de 2002.
4. J. Lacan (1966), *Escritos I*, p. 204.
5. P. Heimann (1950).
6. J.-A. Miller (2001-2002), *Le désenchantement de la psychanalyse*, lección XIV del 27 de marzo de 2002.
7. E. Bott Spillius (1988), nota 8, p. 40.
8. J. Lacan (1966), *Escritos I*, p. 214.
9. *Ibíd.*, p. 205.
10. *Ibíd.*, pp. 204-205.
11. *Ibíd.*, p. 205.
12. *Ibíd.*, p. 215.
13. *Ibíd.*, p. 214.
14. *Ibíd.*
15. J. Strachey (1934).
16. J. Lacan (1966), *Escritos I*, p. 215.
17. *Ibíd.*, pp. 207-208.
18. *Ibíd.*, p. 215.
19. J. Lacan (1960-1961), *El Seminario. Libro 8*, p. 11.
20. *Ibíd.*, p. 20.
21. *Ibíd.*, p. 21.
22. *Ibíd.*
23. *Ibíd.*, pp. 12-13.
24. J. Lacan (1960-1961), *Le Séminaire. Livre VIII. Le tranfert*, p. 24. [Para la traducción de esta cita nos remitimos a la edición original en francés del Seminario. (*N. de la t.*)]
25. J. Lacan (1960-1961), *El Seminario. Libro 8*, p. 25.
26. *Ibíd.*, p. 37.
27. *Ibíd.*, pp. 36-37.
28. *Ibíd.*, p. 18.
29. *Ibíd.*, p. 21.
30. *Ibíd.*, p. 23.
31. *Ibíd.*, p. 24.
32. *Ibíd.*, p. 45.
33. *Ibíd.*
34. *Ibíd.*, p. 64.
35. *Ibíd.*, p. 49.
36. *Ibíd.*, p. 51.
37. *Ibíd.*, p. 46.
38. *Ibíd.*, p. 223.

39. *Ibíd.*, p. 169.
40. *Ibíd.*, p. 170.
41. *Ibíd.*, p. 174
42. *Ibíd.*, p. 51.
43. Cfr. *Ibíd.*, p. 80.
44. Cfr. *Ibíd.*, p. 153.
45. Esta dimensión de la transferencia como deslumbramiento es puesta especialmente de relieve en la lectura del Seminario 8 realizada por un discípulo de la primera generación de Lacan: M. Safouan, pp. 196-202.
46. J. Lacan (1960-1961), *El Seminario. Libro 8*, p. 182.
47. *Ibíd.*, p. 207.
48. *Ibíd.*, p. 80.
49. *Ibíd.*, p. 81.
50. *Ibíd.*, p. 79.
51. *Ibíd.*, p. 223.
52. *Ibíd.*, p. 301.
53. *Ibíd.*, p. 303.
54. *Ibíd.*, p. 305.
55. J. Lacan (1964), pp. 260-261.
56. Cfr. J. Lacan (1967), p. 12.
57. Cfr. J. Lacan (1960-1961), *El Seminario. Libro 8*, p. 202.
58. Cfr. *Ibíd.*, p. 208.
59. J.-A. Miller, «Algorithme de la psychanalyse», en *Ornicar?*, n.º 16, 1978, p. 19.
60. J. Lacan (1960-1961), *El Seminario. Libro 8*, p. 203.
61. J. Lacan (1964), *El Seminario. Libro 11*, p. 261.
62. J.-A. Miller, «Come iniziano le analisi», en *Cuadernos andaluces de psicoanálisis*, n.º 26, 1999, p. 17.
- * En italiano en la traducción española. «Come iniziano le analisi» ('cómo comienzan los análisis') es el título de esta intervención de Miller en el Coloquio del Campo Freudiano en Italia celebrado en Turín en abril de 1994, en torno al mismo lema. (*N. de la t.*)
63. *Ibíd.*, p. 19.
64. J. Lacan (1960-1961), p. 266.
65. *Ibíd.*, p. 223.
66. J. Lacan (1967), p. 13.
67. J. Lacan (1964), *El Seminario. Libro 11*, p. 41.
68. R. H. Etchegoyen (1986), p. 125.
69. J. Lacan (1960-1961), *El Seminario. Libro 8*, p. 200.
70. *Ibíd.*, p. 202.
71. *Ibíd.*, p. 204.
72. *Ibíd.*, p. 203.
73. J. Lacan (1964), p. 135.
74. *Ibíd.*, p. 136.
75. *Ibíd.*, p. 151.
76. *Ibíd.*, pp. 151-152.

77. En este punto no seguimos la traducción de Contri del Seminario 11, que nos parece que se desvía, sino que preferimos tomar la cita de la nueva edición a cargo de Antonio Di Ciaccia (2003), p. 169. [En beneficio de la coherencia del texto, he traducido literalmente del italiano la cita que el autor toma, según él mismo aclara, de la traducción realizada por Di Ciaccia. En la edición española de Paidós (J. Lacan, (1964), *El Seminario. Libro 11*, p. 152), la referencia a la sexualidad, fundamental en la definición, se encuentra sólo más adelante, tal como sigue: «(...) la transferencia es la puesta en acto de la realidad del inconsciente. (...) Pero no omitamos aquello que Freud subraya ante todo como estrictamente consustancial con la dimensión del inconsciente, a saber, la sexualidad». (*N. de la t.*)]

78. *Ibíd.*, p. 261.

79. «Esta posición, la distingo diciendo que, en el lugar mismo que le corresponde, el analista debe ausentarse de todo ideal del analista». J. Lacan (1960-1961), *El Seminario. Libro 8*, p. 428.

80. J. Lacan (1964), *El Seminario. Libro 11*, p. 279.

81. J. Lacan (1967), p. 12.

82. J.-A. Miller, «Petite introduction aux pouvoirs de la parole», en *La lettre mensuelle*, n.º 142, 1995, p. 22.

83. J.-A. Miller (1990), «Come iniziano le analisi», en J.-A. Miller, *Cuadernos andaluces de psicoanálisis*, n.º 26, p. 19.

84. J. Lacan (1967), *Proposición del 9 de octubre sobre el psicoanalista de la Escuela*, p. 13.

85. *Ibíd.*, p. 12.

86. Cfr. J.-A. Miller (1999), «Come iniziano le analisi», p. 19.

87. Cfr. J. Lacan (1967), *Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela*, p. 13: «No solamente el sujeto supuesto al saber no es real, sino que no es en modo alguno necesario que el sujeto en actividad en la coyuntura, el psicoanalizante (único que habla inicialmente), se lo imponga. Es tan poco necesario incluso que, habitualmente, no es cierto».

88. *Ibíd.*, p. 18.

89. *Ibíd.*, p. 16.

90. Cfr. J.-A. Miller, «Donc, je suis ça», en *La Cause Freudienne*, n.º 27, 1994, p. 15.

91. Cfr. J.-A. Miller (1999), «Come iniziano le analisi», *op. cit.*, p. 21.

92. J. Lacan (1960-1961), *El Seminario. Libro 8*, p. 227.

93. *Ibíd.*

94. M. Silvestre, «Il transfert nella direzione della cura», en J. Lacan *et al.* (1986), pp. 126-127.

95. J. Lacan (1960-1961), *El Seminario. Libro 8*, p. 352.

96. *Ibíd.*, pp. 227-228.

97. *Ibíd.*, pp. 213-214.

98. *Ibíd.*, p. 214.

99. *Ibíd.*, p. 216.

100. *Ibíd.*, p. 352.

101. C. Bollas (2001), pp. 231-242.

102. Cfr. J.-A. Miller (2001-2002), *Le désenchantement de la psychanalyse*, lección VIII del 30 de enero de 2002.

103. Cfr. *Ibíd.*

104. Cfr. *Ibíd.*

105. *Ibíd.*

106. Ibid., lección IX del 6 de febrero de 2002.

107. Ibid., lección X, cit.

108. Ibid., lección IX, cit.

3. LA POSICIÓN Y LA INTERVENCIÓN DEL ANALISTA EN...

1. H. R. Etchegoyen (1986), p. 295.
2. J. Laplanche, J-B. Pontalis (1967), p. 201
3. *Ibíd.*, p. 202.
4. J.-A. Miller (1996), *La interpretación al revés*, pp. 6-7.
5. Véase al respecto la primera conferencia de Miller sobre Lacan dictada en 1982, J.-A. Miller (1986), *Recorrido de Lacan*, p. 6.
6. *Ibíd.*
7. Es lo que subraya también Etchegoyen (1986), p. 304.
8. A. Di Ciaccia (1996), pp. 9-10.
9. J.-A. Miller (1987), «Transferencia e interpretación», en *Momentos cruciales de la experiencia analítica*, Manantial, p. 41.
10. De modo particular, en el tratamiento lacaniano de la psicosis las denominadas interpretaciones semánticas o edípicas no sólo están contraindicadas, sino que están absolutamente excluidas, porque se consideran persecutorias y, por consiguiente, potencialmente desencadenantes.
11. J.-R. Rabanel (1996), p. 121.
12. J. Lacan (1966), *Escritos I*, p. 320.
13. Cfr. J.-R. Rabanel (1996), p. 114.
14. J. Lacan (1966), *Escritos I*, p. 283.
15. *Ibíd.*, p. 285.
16. *Ibíd.*
17. *Ibíd.*, p. 284.
18. *Ibíd.*
19. *Ibíd.*, p. 283.
20. *Ibíd.*, p. 282.
21. J.-R. Rabanel (1966), p. 114.
22. J. Lacan (1966), *Escritos I*, p. 242.
23. *Ibíd.*, pp. 301-302.
24. J.-A. Miller (1996), *La interpretación al revés*, p. 9.
25. J. Lacan (1966), *Escritos I*, p. 298.
26. J. Lacan (1966), *Escritos 2*, p. 620.
27. *Ibíd.*, p. 574.
28. *Ibíd.*, p. 573.
29. *Ibíd.*, p. 572.
30. *Ibíd.*, pp. 572-573.
31. Sobre la discusión entre Lacan y Strachey se desarrolló en Buenos Aires en julio de 2000 un debate histórico sobre el efecto mutativo de la interpretación psicoanalítica, entre las asociaciones psicoanalíticas argentinas de la IPA y la escuela lacaniana argentina (EOL) con la participación de Jacques-Alain Miller y de Éric Laurent; las actas están disponibles en el volumen colectivo *Encuentro de Buenos Aires. El efecto mutativo de la*

interpretación psicoanalítica, Polemos, Buenos Aires, 2001. A este propósito, sobre la discusión Lacan / Strachey con respecto al problema de la interpretación, me permito remitir también a D. Cosenza (1996), pp. 155-161.

32. J. Lacan (1966), *Escritos 2*, p. 573.

33. *Ibíd.*, pp. 573-574.

34. Véase al respecto en particular J. De Munck (1988), pp. 156-177.

* *De un silabario a posteriori. (N. de la t.)*

35. J. Lacan (1966), *Escritos 2*, p. 697.

36. *Ibíd.*, p. 620.

37. A. Di Ciaccia (1996), p. 12.

38. J.-R. Rabanel (1996), p. 117.

39. *Ibíd.*

40. *Ibíd.*

41. A. Di Ciaccia (1996), p. 12.

42. J. Lacan (1964), *El Seminario. Libro 11*, pp. 257-258.

43. *Ibíd.*, p. 259.

44. J.-A. Miller, «Petite introduction aux pouvoirs de la parole», cit. p. 23.

45. J. Lacan (1991), *El Seminario. Libro 17*, p. 36.

46. *Ibíd.*, p. 37.

47. *Ibíd.*

48. *Ibíd.*

49. *Ibíd.*, p. 38.

50. A. Di Ciaccia (1996), p. 13.

51. J.-A. Miller (1996), *La interpretación al revés*, p. 7.

52. J. Lacan (1972), «El atolondradicho», p. 45.

53. G. Lemoine (1996), p. 102.

54. J. Lacan (1972), *El atolondradicho*, p. 65.

55. *Ibíd.*, p. 44.

56. *Ibíd.*, p. 52.

57. Cfr. G. Lemoine (1996), pp. 106-107.

58. Cfr. J.-A. Miller (1996), *La interpretación al revés*, p. 11.

59. M. Bassols (1999), pp. 127-128.

60. Especialmente a partir de 1998, que Glauco Carloni ha definido como «año ferencziano» por los congresos internacionales centrados en la obra del maestro húngaro, se ha abierto una auténtica *Ferenczi Renaissance*, que ha culminado recientemente en el *International Congress Clinical S. Ferenczi* celebrado en Turín del 18 al 21 de julio de 2002, a cargo de uno de los mayores artífices del renacimiento ferencziano en Italia, Franco Borgogno. Véase, en relación con este renacimiento de estudios ferenczianos en Italia, sobre todo L. Aron y A. Harris (eds.), *L'eredità di Sandor Ferenczi*, Borla, Roma, 1998 (1993); F. Borgogno (ed.), *La partecipazione affettiva dell'analista. Il contributo di Sandor Ferenczi al pensiero psicoanalitico contemporaneo*, Franco Angeli, Milán, 1999; y, de nuevo Borgogno, *Psicoanalisi come percorso*, Boringhieri, Turín, 1999, pp. 144-215.

61. J. Lacan (1966), *Escritos 1*, p. 327.

62. *Ibíd.*

63. *Ibíd.*

64. *Ibíd.*, p. 328.
65. *Ibíd.*, pp. 592-593.
66. *Ibíd.*, p. 222.
67. J. Lacan (1967-1968), *Le Seminaire, Livre XV. L'acte psychanalytique*, inédito, lección del 15 de noviembre de 1967.
68. *Ibíd.*, lección del 10 de enero de 1968.
69. *Ibíd.*
70. *Ibíd.*
71. *Ibíd.*
72. *Ibíd.*
73. Cfr. M. Bassols (1999), p. 125.
74. Cfr. G. Brodsky (2002), p. 11.
75. J.-A. Miller, «Jacques Lacan. Anotaciones sobre su concepto de paso al acto», en *El hilo de Ariadna*, n.º 9, 1997, p. 12.
76. Este nivel del acto se puede apreciar en la clínica especialmente en el trabajo con la neurosis obsesiva. En efecto, al sujeto obsesivo le horroriza el acto porque no puede decidir sin el reconocimiento de un Otro que garantice la bondad de su elección. Esto hace que él procrastine hasta el infinito sus elecciones fundamentales inmerso como Hamlet en la tempestad de la duda, o bien que elija lo opuesto a lo que quiere y a favor de lo que debe, es decir, de lo que le es dictado por las leyes del Otro social y familiar. A este respecto, véase el artículo de M. Bassols, *L'acte et son effacement* (2000), pp. 27-29, que retoma el caso freudiano del hombre de los lobos desde el punto de vista del problema del acto analítico, y aquel (*L'atto di entrata*, 1999, pp. 126-127) en el que el mismo autor ilustra un caso suyo en el que el sujeto obsesivo permanece inmóvil frente al problema de casarse o no con su propia mujer.
77. J. Lacan (1967-1968), *Le Seminaire. Livre XV. L'acte psychanalytique*, lección VII del 24 de enero de 1968.
78. *Ibíd.*, lección II del 22 de noviembre de 1967.
79. *Ibíd.*, lección I del 15 de noviembre de 1967.
80. *Ibíd.*, lección VIII del 31 de enero de 1968.
81. *Ibíd.*, lección VII del 24 de enero de 1967.
82. *Ibíd.*
83. A este respecto, véase la crítica de este extendido malentendido en G. Brodsky (2002), p. 35.
84. J. Lacan (1967-1968), *Le Seminaire. Livre XV. L'acte psychanalytique*, lección IV del 6 de diciembre de 1967.
85. *Ibíd.*, lección III del 29 de noviembre de 1967.
86. *Ibíd.*, lección IV del 6 de diciembre de 1967.
87. *Ibíd.*, lección V, 10 de enero de 1968.
88. *Ibíd.*, lección X, 11 de febrero de 1968.
89. *Ibíd.*, lección IV, 6 de diciembre de 1967.
90. J. Lacan (1967-1968), «El acto psicoanalítico» (reseña), en *Reseñas de Enseñanza*, p. 41.
91. Cfr. J. Lacan (1967-1968), *Le Seminaire. Livre XV. L'acte psychanalytique*, lección I del 15 de noviembre de 1967.
92. Cfr. *Ibíd.*, lección VI del 17 de enero de 1968.

93. *Ibíd.*
94. *Ibíd.*, lección II del 22 de noviembre de 1967.
95. Cfr. J.-A. Miller, «Jacques Lacan. Anotaciones sobre su concepto de paso al acto», *op. cit.*, pp. 10-11.
96. *Ibíd.*, p. 14.
97. J. Lacan (1967-1968), lección IX, 1 de febrero de 1968.
98. M. Bassols (2000), p. 26.
99. G. Brodsky (2002), p. 22.
100. J. Lacan (1967-1968), *Le Seminaire. Livre XV. L'acte psychanalytique*, lección III del 29 de noviembre de 1967.
101. *Ibíd.*, lección VI del 17 de enero de 1968.
102. *Ibíd.*, lección III del 29 de noviembre de 1967.
103. J. Lacan (2001), *Autres écrits*, p. 376.
104. *Ibíd.*
105. *Ibíd.*, p. 382.
106. J. Lacan (1967-1968), *Le Seminaire. Livre XV. L'acte psychanalytique*, lección V del 10 de enero de 1968.
107. *Ibíd.*, lección IX del 1 de febrero de 1968.
108. J. Lacan (1973), *Nota italiana*, p. 11.
109. J. Lacan (1967-1968), *Le Seminaire. Livre XV. L'acte psychanalytique*, lección X del 11 de febrero de 1968; lección XIV del 20 de marzo de 1968.
110. *Ibíd.*, lección V del 10 de enero de 1968.
111. J. Lacan (1966), *Escritos 2*, p. 595.
112. *Ibíd.*
113. J. Lacan (1966), *Escritos 2*, p. 833.
114. J. Lacan (1966), *Escritos 2*, p. 622.
115. *Ibíd.*, p. 833.
116. *Ibíd.*, p. 832.
117. Este punto está muy bien explicado en un reciente libro de Jorge Alemán y Sergio Larriera, psicoanalistas lacanianos españoles discípulos de Jacques-Alain Miller: *El inconsciente: existencia y diferencia sexual*, Síntesis, Madrid, 2001, p. 12.
118. Cfr. S. Cottet (1996), epígrafe I.
119. J. Lacan (1960-1961), *El Seminario. Libro 8*, p. 125.
120. Cfr. S. Cottet (1996), epígrafe II.
121. J. Lacan (1960-1961), *El Seminario. Libro 8*, p. 125.
122. Cfr. J. Lacan (1964), *El Seminario. Libro 11*, pp. 20-21.
123. Cfr. S. Cottet (1996), epígrafes I-II.
124. Cfr. *ibíd.*, epígrafe VII.
125. *Ibíd.*, epígrafe IV.
126. *Ibíd.*
127. *Ibíd.*
128. J. Lacan (1973), *Nota italiana*, p. 12.
129. *Ibíd.*, p. 13.
130. *Ibíd.*

- 131. J. Lacan (1960-1961), *El Seminario. Libro 8*, p. 215.
- 132. Ibid.
- 133. Ibid.
- 134. Ibid., p. 440.
- 135. S. Cottet (1996), epígrafe VII.
- 136. J. Lacan (1964), *El Seminario. Libro II*, p. 243.
- 137. J. Lacan (1960-1961), *El Seminario. Libro 8*, p. 410.
- 138. Ibid.
- 139. Ibid., p. 217.
- 140. Ibid., p. 18.
- 141. Ibid., p. 45.
- 142. J. Lacan (1967), p. 16.
- 143. J. Lacan (1960-1961), *El Seminario. Libro 8*, p. 205.
- 144. Ibid., pp. 439-440.
- 145. Ibid., p. 428.
- 146. Ibid., p. 224.
- 147. J. Lacan (1964), *El Seminario. Libro II*, p. 282.
- 148. Ibid., p. 279.
- 149. Ibid., p. 164.
- 150. Ibid., p. 131.
- 151. Ibid., p. 163.
- 152. Ibid., pp. 261-262.

CONSULTE OTROS TÍTULOS DEL CATÁLOGO EN:

www.rbalibros.com

Índice

PRÓLOGO	4
INTRODUCCIÓN	7
1. EL DISPOSITIVO ANALÍTICO Y LA FUNCIÓN DEL TIEMPO...	14
2. LA ENSEÑANZA DE LACAN SOBRE LA TRANSFERENCIA...	53
3. LA POSICIÓN Y LA INTERVENCIÓN DEL ANALISTA EN...	91
BIBLIOGRAFÍA	140
NOTAS	144