

ISSN: 2525-0965

LADO LAISU

REVISTA ANUAL DE LA MAESTRÍA EN TEORÍA PSICOANALÍTICA LACANIANA

SEXTO NÚMERO

Tomar el deseo a la letra

LO ÍNTIMO Y SINGULAR: DESEO-GOCE-AMOR

DÉBORA NITZCANER *

RESUMEN

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

PALABRAS CLAVES

objeto a | transferencia | letra | ética | síntoma

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

CLAVES DE LECTURA

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

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

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

dnitzcaner@gmail.com

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

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

A VUELO DE PÁJARO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

LO ÍNTIMO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EL a POSTIZO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

PARTENAIRE-SÍNTOMA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

REFERENCIAS

- Darío, R. (1886). “El pájaro azul” en *Azul*. Santiago de Chile: Pequeño Dios Editores.
- Freud, S. (1900 [1975]). “La interpretación de los sueños” en *Obras completas*. Tomo IV. Buenos Aires: Amor-ortu.
- Lacan, J. (1956 [2009]). “El Seminario sobre La carta robada” en *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo veintiuno.
- Lacan, J. (1957 [2009]). “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud” en *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo veintiuno.
- Lacan, J. (1958 [2009]). “La dirección de la cura y los principios de su poder” en *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo veintiuno.

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

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

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

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

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

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

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

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

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