

# Ritmo, presencia, voz, aliento

Publicado el 23 agosto, 2017 por [anachoresis](#)

**Ritmo, presencia, voz, aliento.  
Testimonio sobre el manejo  
de la transferencia en Lacan\*  
Marie-Christine Laznik\*\***

*Pero cuando en ese movimiento de alcanzar, de atraer, de atizar, la mano ha ido ya hacia el objeto lo bastante lejos, si del fruto, de la flor, del leño, surge entonces una mano que se acerca al encuentro de esa mano que es la tuya y que, en este momento, es tu mano que queda fijada en la plenitud cerrada del fruto, abierta de la flor, en la explosión de una mano que se enciende –entonces, lo que ahí se produce es el amor. [i]*

«Cien veces sobre el oficio, colocad en tela de juicio vuestra obra», [ii] nos recuerda Boileau (1674) en un adagio célebre que nos permite comparar el trabajo del escritor con el del tejedor. En todo tejido, hay dos elementos: los hilos que corren, que van a fabricar la viñeta y la trama. En el análisis, se trata también de este tejido. De la práctica de Lacan, sobre todo, se ha hablado de una de las dimensiones: aquella de los hilos de las cadenas significantes, de la manera en la que convenía puntuarlas, escandirlas, cortarlas, de sus motivos, permitiendo leer ahí la viñeta del deseo. Pero de la trama, que sostiene la posibilidad de ese trabajo, no me parece que haya sido puesta lo suficientemente en cuestión.

Encontré a Lacan en junio de 1972, comencé a trabajar con él en enero de 1973 y permanecí ahí ocho años. No hablaré aquí de los dos últimos años, los de su enfermedad. Es su práctica durante los seis primeros años de la que me voy a ocupar. Práctica sumamente interesante y, a decir de mis maestros, parecida en muchos puntos a la de los años precedentes.

No me es fácil, sin embargo, abordar la trama que sostiene esta práctica. Se trataría de un tema que roza con lo obscuro en el sentido etimológico: puesto en escena {mis en scène}?

¿Cómo hablar de este hombre extremadamente presente, posando voluntariamente una mano sobre un hombro desamparado, escandiendo de un tiempo a otro su escucha con el sonido de su aliento, recibiendo a sus analizantes a un ritmo frecuentemente sostenido, cinco veces por semana, en mi caso y en muchos otros; a veces más, para algunos? Sesiones cortas, ciertamente. Pero un ritmo tal permite un trabajo muy diferente del que se pone en juego cuando las sesiones son más espaciadas.

Esta trama de la práctica de Lacan, que me ha parecido poco abordada, se me impuso en términos de: ritmo, presencia, voz y aliento que, sabemos, no son de Lacan; lo que no ha simplificado mi reflexión.

Lacan no habla de ritmo; si se arroja a emplear esa palabra, no es a propósito del trabajo en la sesión. Del aliento tampoco habla. Yo me hallaba, entonces, en una situación complicada, tratando de decir cosas sobre su práctica, mas no encontrando, en un primer abordaje, ni en sus *Escritos* ni en sus *Seminarios*, con qué sostenerlo.

En contraste, desde la creación de la *Sociedad Francesa de Psicoanálisis*, él habla de la presencia del analista. Como testimonia el seminario *Los escritos técnicos*, el tema es abordado por la vía de la resistencia en psicoanálisis: Lacan solicita a Anzieu exponer la técnica de Freud, tal y como ella se presenta en los *Estudios sobre la histeria*. Anzieu cita dos formas del manejo de la resistencia: el re-aseguramiento y la técnica de la presión de las manos. La primera –donde Freud afirma al paciente: «Usted lo sabe, dígalos ya, ahora mismo

se le ocurrirá»– le parece una técnica de fuerza. La segunda, una técnica de maña.[iii] Él cita a Freud: «Poniendo las manos en la frente del sujeto, atraigo su atención sobre este gesto y, por lo tanto, la resistencia se encuentra desplazada de eso contra lo que resistía a ese gesto, por lo cual, el recuerdo que estaba debajo, puede ver la luz».

Lacan queda visiblemente sorprendido por lo que acaba de escuchar y le pregunta: «¿Sobre qué texto se basa usted?». Anzieu le responde que se trata del capítulo sobre la psicoterapia de los *Estudios sobre la histeria*. Lacan, entonces, disculpándose, le interrumpe para hacer una puntualización. Él le recuerda el carácter privilegiado de los casos tratados por Freud, para añadir que uno no puede hacerse una «idea cabal de cuál era su técnica. Freud estaba, en ese momento, sobre la vía de la investigación de una verdad que le interesaba personalmente, así que, en su presencia ante el enfermo, eso no puede más que haber dado a sus relaciones con los enfermos un carácter absolutamente singular».[iv]

Vemos bien que él no quiere que la manera de trabajar de Freud sea tomada como una receta, sino que quede como su manera personal de hacer. La misma cosa podría serme replicada a propósito de la práctica de Lacan, es indudable. No se trata de proponer a cualquiera para *hacer de Lacan*, mucho menos para *hacer de Freud*, sino de captar sobre qué trama viene a descansar la práctica del corte y del capitonado de los hilos significantes, así como aquella, tan propia de Lacan, de las sesiones cortas.

En esa época, Lacan desconfiaba de la presencia del analista como un factor que podía provocar la resistencia por la transferencia. Así es como, algunas semanas más tarde,[v] él habla del momento en el que la palabra bascula hacia la presencia del analista: «El sujeto se interrumpe en un momento que, por lo común, es el más significativo de su aproximación hacia la verdad, en una suerte de sentimiento, frecuentemente teñido de angustia, de la presencia del analista».[vi] Los primeros elementos de la enseñanza de Lacan, capaces de rendir cuenta de esta dimensión de *trama* de mi experiencia analítica con él, no se encuentran más que seis años más tarde, en el seminario *La transferencia*. Su manera de teorizar el lugar del analista cambia completamente. Sin olvidar que, a nivel de la relación, el psicoanálisis exige un alto grado de sublimación[vii] libidinal, él nos enseña que uno se aísla con un otro para enseñarle lo que le falta. Por la naturaleza de la transferencia, ese «lo que le falta», lo aprenderá como amante. Y agrega: «No estoy ahí, a fin de cuentas, por su bien, sino para que ame. ¿Significa esto que yo tenga que enseñarle a amar?»[viii]

En mi experiencia analítica, yo aprendí que sí. Como sabemos, Lacan hará uso del *Banquete* de Platón para aclarar la relación entre amor y transferencia: «El amor griego nos permite despejar, en la relación del amor, a los dos partenaires en neutro, en esta pareja que son, respectivamente, el amante y el amado, *erastés* y *erómenos*».[ix] Lacan explica que lo que caracteriza al amante, como sujeto de deseo, es esencialmente lo que le falta. El amado, en esa pareja, es el único que tiene algo.[x]

Para comprender cómo se jugó esto en mi propia cura analítica, debo situar mi posición antes de que ésta comenzara.

Llego de Brasil catapultada por una dictadura, una prisión preventiva fue declarada contra mí. De un día para el otro, me encuentro en París habiendo dejado todo: mi bebé, mi analista, mis primeros pacientes. Deseando retomar un trabajo, le pido a unos colegas el nombre de un analista. Bajo el pretexto de que mi analista era anglosajona, los colegas deciden que ellos no podrían indicarme a alguien; sólo Lacan está en posibilidades de hacerlo. Voy a regañadientes, le pido una cita para que me dé un nombre: «Indíqueme un psicoanalista. Yo no quiero un nombre sobre la tapa de un gran libro». Él me responde: «A mí también me molesta esto de ser un nombre sobre la tapa de un gran libro». ¿Quiere él seducirme así? De seducción se ha hablado frecuentemente a propósito de Lacan. Hoy, me parece que la elección de esta respuesta puede ser escuchada en el cuadro estructural de la relación del *erastés* y del *erómenos*.

En esa época, yo no estaba en el lugar de Alcibíades, no veía a Lacan como portador del *ágalma*; había intentado abrir los *Escritos*, no entendí nada. Ciertamente, comenzaba a haber un fenómeno de moda alrededor de su nombre, incluso en América del Sur. Pero, no teniendo la cultura de un Valas,[xi] yo no veía lo que Lacan podía aportarme. No quería un *erómenos*, así fuera el autor del más grueso libro de psicoanálisis. Yo quería un analista *erastés*, un analista que me quisiera; tenía demasiadas preocupaciones de este tipo en mi vida.

Cuatro veces, Lacan me hizo volver bajo el pretexto de darme ese nombre que no me terminaba de dar. Muy disgustada, decidí no volver más. Después, comencé a trabajar en un sitio dirigido por psicoanalistas de la SPP,[xii] los cuales me confiaron pacientes. No contando más con una cura personal, y en el contexto de mi difícil existencia en esa época, temí no estar a la altura de ese trabajo. A principios de enero, volví a ver a Lacan, diciéndole: «Escuche, señor, como usted no me ha dado el nombre de un analista, ahora hace falta que yo encuentre un psicoterapeuta. Las cosas se están poniendo difíciles para mí. ¿Usted quiere ser mi psicoterapeuta?» Él me respondió: «Un psicoanalista no tiene ninguna razón de ser psicoterapéutico para aquel que se lo pida».

Frente a la perseverancia de Lacan, en lo que a mí respecta, no me faltó preguntarme cuál podía ser mi atracción oculta. ¿Eran los dramáticos problemas políticos que acababa de vivir? Hoy, simplemente pienso que tenía la ocasión de enseñarle a amar a aquella jovencita. Y, de golpe, permitirle tener algún acceso a su falta. Él tenía la ocasión de hacer ese giro que llama «el amor como significación», de dar lugar a una metáfora, es decir, a una sustitución. En el lugar del *erómenos*, del objeto amado, debería advenir el sujeto de la falta. Recordemos que, para figurar este pasaje, que él llama milagroso, donde el analista como amante va a permitir a un objeto amado advenir a la cualidad de sujeto, Lacan propone un mito: «Yo lo compararía con la mano que avanza para alcanzar el fruto cuando está maduro, para atraer la rosa que se ha abierto, para atizar el leño que se enciende de repente». El carácter milagroso se encontraría en lo que sigue: «Pero cuando en ese movimiento de alcanzar, de atraer, de atizar, la mano ha ido ya hacia el objeto lo bastante lejos, si del fruto, de la flor, del leño, surge entonces una mano que se acerca al encuentro de esa mano que es la tuya y que, en este momento, es tu mano que queda fijada en la plenitud cerrada del fruto, abierta de la flor, en la explosión de una mano que se enciende –entonces, lo que ahí se produce es el amor».[xiii]

Pero, ¿cómo es que Lacan conduciría las cosas para que yo pasara de mi condición de *erómenos*, de amada, a la posición de sujeto amante, de *erastés*? Sin esto, yo no hubiera sabido nada de mi falta, no hubiera advenido al lugar de sujeto en la cura.

En los primeros meses, cuando le hablaba todavía cara a cara, yo quedaba, de repente, sorprendida de verle asombrado, maravillado ante cualquier cosa que yo acabara de decirle sin comprenderlo. Más tarde, yo iba, no solamente a comprender que este hombre de más de setenta años era todavía capaz de asombrarse, sino también que él jugaba ahí como *tercera persona*, la de la *ocurrencia* {*mot d'esprit*},[xiv] aquella que hacía posible para mí, que no la entendía, interesarme en mi decir en tanto que fuente de eso a lo que [Lacan][xv] había podido asir su sorpresa y su interés.

En el seminario *Las formaciones del inconsciente*, Lacan subraya que hace falta un Otro como tercero para que emerja una *ocurrencia* {*trait d'esprit*}:[xvi] «Y es ese Otro el que envía la pelota, es esencial, de manera que, si nadie lo hace, no hay *ocurrencia* {*trait d'esprit*}.[xvii] Dicho de otra manera, si nadie advierte que *famillionaire* no es una *ocurrencia* {*trait d'esprit*}, es un lapsus».[xviii]

Lacan recuerda que no hay emergencia de *ocurrencia* {*mot d'esprit*} sin una sorpresa, sin algo que deje al sujeto extranjero al contenido inmediato de la frase. Durante un instante, él puede decirse: «No comprendo», «Estoy desorientado».[xix] Sobre este Otro, en donde vemos la

primera aproximación de su falta, de su incompletud, Lacan precisa: «Hace falta, por supuesto, que sea un ser viviente, de carne, para alcanzarlo y para suscitar su placer».[xx]

Lacan sabía asombrarse para después estallar de risa, como si lo que yo acabara de decir lo regocijara. He ahí una experiencia que marca: la de descubrir que uno es la fuente de un decir que regocija al Otro. Ese placer de la ocurrencia {*trait d'esprit*}, Lacan lo llama goce. Lo dice claramente: «El *Witz* restituye su goce bajo el doble aspecto de la sorpresa y el placer».[xxi] Sabemos que, más tarde, él escribirá: §.

Esta claridad, en cuanto al manejo por el analista del lugar del tercero en la ocurrencia {*mot d'esprit*}, se la debo a un analista argentino, Pablo Mario Kovalowsky.[xxii] Su exposición me permitió deponer palabras sobre este aspecto de la práctica de Lacan y me enseñó mucho sobre la eficacia de ciertas intervenciones mías con jóvenes autistas[xxiii] o con bebés. Desde entonces, la clínica del recién nacido me ha enseñado que cuando él detecta que es fuente, la causa del goce del Otro, esto provoca una inversión de lugares: de objeto amado, él deviene amante. A aquel a través del cual él deviene fuente de goce, el bebé lo amará, debido, pues, a que este Otro se presenta como faltante. Yo hice lo mismo en mi análisis con Lacan, cuando – en la transferencia – parecía que yo ocupaba para él el lugar de objeto faltante.

Esto se jugó – en el sentido teatral de la palabra – en varios tiempos. Yo estaba, en esa época, por razones de estructura que la coyuntura debía favorecer, bastante poco a la escucha de mi propio desamparo. Un psicoanalista kleiniano hubiera interpretado: «Usted me pone en el lugar de ser aquel que debe inquietarse por usted». Lacan no era verboso, sino actor; él se jugaba en la escena a la cual mi inconsciente lo asignaba. Cerca de la puerta, de pie, poniendo su mano sobre mi hombro: «Mi pequeña, ¡con esto [indicando a mi abrigo demasiado delgado] vas a atrapar frío!» Mientras que yo me encontraba a cien leguas de poder pensarme en ese tipo de desamparo, la voz de Lacan, enternecedora, me permitía tocar algo.

Cuando Lacan quiere articular lo que debe ser el deseo del analista, él lo reenvía a la función de falta, apoyándose sobre el decir de Sócrates en el *Banquete*: «Amar y desear algo, ¿es tenerlo o no tenerlo? ¿Puede uno desear lo que uno ya tiene?» Y Lacan concluye que, para Sócrates, el objeto de deseo es, necesariamente, aquello frente a lo que el sujeto «está desprovisto, es de esta suerte de cosa que él tiene tanto deseo como amor».[xxiv] Esto me permite introducir una viñeta sobre un momento de mi análisis que me ha dejado largo tiempo perpleja. La llamaré la escena del teléfono.

Yo atravesaba un período de mi análisis en que pensaba poco. Sin saber demasiado por qué, falté a tres sesiones consecutivas. En la mañana de la cuarta, un telefonazo de Lacan, quien me dice: «Entonces, mi pequeña, ¿cuándo es que la vuelvo a ver?»[xxv] Me escuché responder: «Ya llego, Doctor». ¿Qué escuché en su voz? No comprendí plenamente la dimensión de queja sino diciéndosela a mi cónyuge: «Él habla como mi madre». En efecto, reconocí ahí la voz demandante de esta madre, viuda, desprovista, no teniendo ningún recurso sino su única hija, rol que me era penoso tener. Esta madre, en la falta, era lo que me hacía huir.

Sin estar del todo inadvertida de lo que esta llamada debía implicar de puesta en escena, presioné ligeramente el acelerador al salir del estacionamiento, pero lo suficiente como para que mi coche fuera a dar suavemente contra un pedazo de chatarra invisible bajo el camión que tenía delante, lo que tuvo por consecuencia la división de todo el capó del motor como una lata de conserva que uno abriría. Escindida {*clivée*}, cortada {*coupée*}.

Yo reí, teniendo el sentimiento de visualizar mi propia división que esa llamada en que Lacan se jugaba como mi madre, la pobre, había producido.

Esas jornadas sobre la técnica de Lacan me permitieron comenzar el desciframiento de la puesta en escena telefónica de la pobre madre. Ésta me remite al mito del nacimiento del amor que Lacan nos recuerda se encuentra en Platón. Amor es hijo de Poros y de Penía, la pobreza, léase la miseria. Lo que Penía conocía bien de sí misma es la *aporía*, a saber, que

ella es sin recursos. La pobre Penía no tiene, hablando claramente, nada que dar sino su falta constitutiva (*aporía*). Penía, venida a las fiestas del nacimiento de Afrodita, mendigaba en la puerta cuando ella vio a Poros —el recurso, la astucia— que, ebrio, se había dormido. Y es mientras que él duerme, donde él no sabe más nada, que se engendra el amor. Aquí, es lo femenino lo que se encuentra activo, es ella quien se insinúa por su deseo para que el amor advenga.[xxvi]

Tal como Lacan hablaba como mi madre, Sócrates —en el *Banquete*— presta su voz a la sacerdotisa Diotima, de la que cuenta el mito. Lacan remarca cómo es que lo femenino de Sócrates es lo que habla. En su técnica, Lacan sabía también servirse de eso [femenino][xxvii] suyo.

Lacan quizás no sabía nada acerca de las razones que me habían llevado a faltar las tres últimas sesiones. Yo, por lo demás, tampoco. Si no, antes de su llamada, una ausencia de representación bajo la forma de una denegación: «Yo no lo puedo culpar». ¿De qué hubiera podido culparlo? ¿De estar, por otro lado, tan pleno de todo lo que le apasionaba? Después de su llamada, poniendo en escena cuánto le había faltado, y el cambio que siguió, un período fecundo se restauró en el trabajo analítico.

Si él solicitaba un amor de transferencia, yo jamás estuve engañada por el hecho de que, la puesta en escena, Lacan la jugaba a título del actor griego: con una máscara. Desde el seminario *La transferencia*, él habla de puesta en escena, pero es hasta el seminario ...o peor que él va a desarrollar su propósito sobre el rol de la máscara en el teatro griego. Recordemos el contexto: Lacan recuerda que la relación transferencia es inaugurada por el lugar del *sujeto supuesto saber* asignado al analista. Pero ese saber no le es supuesto por su posición: «El analista no hace semblante, él ocupa *la posición* de semblante. Él la ocupa legítimamente porque, en relación con el goce, tal como lo va a comprender en las palabras de aquel a quien, a título de analizante, sanciona en su enunciación de sujeto, no hay otra situación sostenible. Pero el semblante no se nutre del goce que él socava. Él da, ese semblante, su portavoz al mostrarse como máscara, abiertamente llevada, como en la escena griega».[xxviii]

He aquí, claramente enunciado, eso de lo que yo tengo el sentimiento que Lacan hacía cuando se jugaba, en el sentido de la escena griega.

Las precisiones que él aporta, justo después, me parecen muy importantes en cuanto al manejo de su técnica: «El semblante toma efecto de ser manifiesto. Cuando el actor porta la máscara, su rostro no hace muecas, no es realista. El pathos es reservado al coro, que disfruta de lo lindo».[xxix]

Cuando Lacan dice: «Entonces, mi pequeña, ¿cuándo es que la volveré a ver?» es el tono de su voz el que juega el rol principal. No se trata de un trabajo a nivel del *enunciado* sino a nivel de la *enunciación*. Dando voz al personaje maternal, él toma prestada la máscara, y es sobre esa máscara que se inscribe la dimensión de una madre desprovista. No es sobre su rostro, que yo no veo, sino en su voz. Lacan habla de esto en esta lección del seminario ...o peor: «Es dando voz a algo, que el analista puede demostrar que esta referencia a la escena griega es oportuna. Entonces, ¿qué es lo que hace ocupando esta posición de semblante? Nada más que demostrar, justamente, que [...] el terror resentido del deseo en el que se organiza la neurosis —eso que se llama defensa— no es [...] más que una conjuración a la compasión».[xxx] Aquí, Lacan recuerda a Aristóteles.

Ya en *La ética*..., Lacan nos había hablado sobre Aristóteles y la tragedia: «El término espectador, comúnmente empleado para discutir el efecto de la tragedia, me parece totalmente problemático. A nivel de eso que pasa en lo real, es más bien el oyente y, sobre esto, no sabría felicitarme demasiado de estar de acuerdo con Aristóteles, para quien todo el desarrollo de las artes del teatro se produce a nivel de la audición. El espectáculo no es aquí sino el medio».[xxxi]

Me sucedía que, en el diván, atravesaba momentos donde, de repente, algo me impedía continuar asociando. Yo sentía, entonces, a Lacan aproximándose, escuchaba el ritmo de su respiración; lo que tenía su eficacia: mi flujo asociativo era relanzado. Entonces, era llevada por la ritmicidad {rythmicité} de ese sonido. La utilización de algo sonoro, que no sería el de la palabra –puesto que, en efecto, Lacan no era verboso– le era propio. Uno podía también escucharle pasar las páginas de un libro a una rapidez tal, que era evidente que no podía siquiera ver las imágenes. El libro devenía un instrumento de sonido, instrumento de una puntualización sin palabras; incluso si él no se privaba de decir: «Eso es, mi pequeña». Los dos podían servir. Pero ese aliento, ¿cómo operaba?

Si el sujeto se encuentra él mismo situado en el significante, en tanto que se encuentra estructurado por el corte, Lacan nos recuerda que la respiración no conoce, en ninguna parte, este elemento de intervalo, de corte.[xxxii] Si nada se inscribe en un corte de la respiración, ella, sin embargo, es ritmo, pulsación, alternancia vital, precisa él. La utilización de una cadena significante –por corta que fuera: un «Eso es», por ejemplo– servía a la escansión; el ritmo del aliento estaba ahí para permitir seguir un camino demasiado arduo, probablemente ahí donde Freud había utilizado la imposición de las manos.

¿En qué momento Lacan daba a escuchar esa ritmicidad del aliento? ¿Qué buscaba facilitar con ello? Me parece que podemos encontrar un principio de respuesta en sus reflexiones sobre la naturaleza ética de la catarsis. He aquí lo que dice: «De lo que se trata en una catarsis –en tanto que reúne cosas en apariencia tan extrañas como el espectáculo trágico de los griegos y el psicoanálisis–, es la purificación del deseo».[xxxiii] Purificación tiene aquí el sentido de decantación, de separación de planos. Para Aristóteles, el sujeto no puede, de aquí en adelante, ignorar más dónde está el polo del deseo. Para Lacan, esto le permitirá saber algo sobre el sentido oculto de su acción. Nada diferente a la hipótesis freudiana del inconsciente. Pero, siempre según Aristóteles, esta catarsis no puede producirse si uno ha franqueado los límites del miedo y la piedad.

Me parece que Lacan hacía intervenir el ritmo del aliento cuando, tomada de este miedo o de esta piedad, yo estaba sin voz. Este soporte me permitía encontrar una voz que no retrocedía más «en beneficio del otro». Una catarsis podía entonces operar: separación de planos que, por un tiempo, me permitía saber un poco más de la cuestión {sujet} del inconsciente.

Pero esta vía de la catarsis no pacifica a todo el mundo, subraya Lacan. Él recuerda que Platón no duda en otorgarle un valor de posesión a los procedimientos catárticos.

Ahora recuerdo que, en el curso de nuestra primera entrevista, Lacan me preguntó lo que había hecho en Brasil en el plano profesional. Escuchándome, él decidió que yo debía hacer una tesis sobre «los ritos de posesión en Brasil y su eficacia». Dicho y hecho, él tomó su teléfono y llamó a su amigo Balandier. Sin habérselo pedido, me encontré catapultada a la casa del profesor para hacer un DEA[xxxiv] sobre los ritos de posesión. He aquí que, al final de este trabajo, me reencuentro con los ritos de posesión que estaban en el inicio de mi relación con él. Yo no hice esta tesis pero, años más tarde, alenté a otro para que la hiciera.[xxxv] Acabo de comprender las raíces del interés de Lacan por estas cuestiones.

## NOTAS

\* Originalmente publicado en Alain-Didier Weill & Moustapha Safouan (ed.), *Travailler avec Lacan*, Flammarion, Paris, 2008, pp. 63-78.

\*\* Traducido del francés por María Eugenia Nieto Mancebo y Javier Jiménez León. Para la presente traducción, en el caso específico de los Seminarios de Jacques Lacan, recurrimos, especialmente, a la versión establecida por Jacques-Alain Miller para la edición de Seuil, así como a las estenografías que pueden encontrarse en la página de la *École Lacannienne de Psychanalyse*. Lo anterior, dado que las versiones traducidas al español, editadas por Paidós,

suponen diferencias y omisiones importantes que podrían causar algún tipo de desviación. No obstante, en cada cita remitimos al lector al texto en español para su cotejo y libre revisión.

[i] Jacques Lacan, *La transferencia*, El Seminario (1960-1961), Libro 8, Paidós, Buenos Aires, 2003, p. 65.

[ii] La traducción es nuestra.

[iii] En español, la palabra *maña* suele ser utilizada para calificar la habilidad de una persona para llevar a cabo algo sin necesariamente contar con una técnica específica o con la fuerza para ello. Por ejemplo: «María, sin ser cocinera, tiene maña para la cocina». En este caso, decidimos traducir *ruse* por *maña*, en el sentido de que, para Anzieu, la primera forma del manejo de la resistencia implica fuerza y la segunda de algo más complejo que ésta. En francés, *Il est besoin de ruse et non pas de courage*, por ejemplo, se puede traducir como *Más vale maña que fuerza*. [N. de los T.]. En *Estudios sobre la histeria*, a este respecto, Freud afirma: «El procedimiento de la presión no es más que un ardid para sorprender por un momento al yo que se place en la defensa; en todos los casos serios este vuelve sobre sus propósitos y prosigue su resistencia». Véase Josef Breuer & Sigmund Freud, *Estudios sobre la histeria*(1893-95), Obras Completas, Tomo II, Amorrortu, Buenos Aires, 1992, p. 284.

[iv] Este diálogo entre Anzieu y Lacan se encuentra en el Seminario del 20 de enero de 1954, seminario consagrado a *Los escritos técnicos de Freud*. En la versión publicada por Seuil, J.-A. Miller no lo retranscribió. Lo mismo ocurre en la versión publicada por Paidós. Véase Jacques Lacan, *Los escritos técnicos de Freud*, El Seminario (1953-1954), Libro 1, Paidós, Buenos Aires, 1981, pp. 39-40. [N. de los T.].

[v] El 10 de febrero de 1954.

[vi] Jacques Lacan, *Los escritos técnicos de Freud*, *Op. cit.*, p. 87. Nuestra traducción no se corresponde literalmente con la de Rithee Cevasco y Vicente Mira Pascual. Decidimos traducir directamente del seminario en francés editado por Seuil. [N. de los T.].

[vii] Sublimación que vamos a encontrar hasta el final de su obra.

[viii] Jacques Lacan, «Lección del 8 de octubre de 1960», en *La transferencia*, *Op. cit.*, p. 24. La traducción, en este caso, se corresponde con la versión de Paidós. [N. de los T.].

[ix] Jacques Lacan, «Lección del 23 de noviembre de 1960», en *La transferencia*, *Op. cit.*, p. 45. La traducción se corresponde con la versión de Seuil, no obstante, en esta nota, remitimos al lector a la de Paidós. [N. de los T.].

[x] *Ibid.*, p. 45. Más tarde, como sabemos, él precisará que es el deseado el que está provisto y el deseante aquel al que le falta.

[xi] En el curso de ese coloquio sobre la práctica de Lacan, Patrick Valas nos dijo que su demanda de análisis se dirige al hombre sobre el que ha medido la importancia de la obra. Antes incluso de comenzar el trabajo, él ya tenía transferencia sobre la obra. Yo no estaba en esa posición.

[xii] Sociedad Psicoanalítica de París. Como le solicité el nombre de un analista a uno de ellos, él mascullo que, en mi caso, hacía falta absolutamente un didacta, lo que yo no había pedido. Aburrido, pasó revista de esta categoría y me informó que habría un tiempo de espera. En 1972, el número de didactas era bastante reducido.

[xiii] Jacques Lacan, *La transferencia*, *Op. cit.*, p. 65.

[xiv] El *Witz*, según Freud, es traducido al francés como *mot d'esprit* que, en español, más que remitir al chiste, apela a una ocurrencia, a un ingenioso juego de palabras. [N. de los T.].

[xv] N. de los T.

[xvi] «El *Witz* es lo que se ha traducido como *trait d'esprit*. También se ha dicho *mot d'esprit*, dejo de lado las razones por las que prefiero la primera traducción. Pero el *Witz* quiere decir también el *espíritu*. Este término se nos presenta pues, enseguida, con una ambigüedad extrema». Jacques Lacan, *Las formaciones del inconsciente*, El Seminario (1957-1958), Libro 5, Paidós, Buenos Aires, 1999, p. 21. [N. de los T.].

[xvii] Véase *Ibid.*

[xviii] *Ibid.*, «Lección del 6 de noviembre de 1957», p. 27. J.-A. Miller la retoma en la página 25 de la edición de Seuil. La traducción se corresponde con la versión de Seuil, no obstante, remitimos al lector a la de Paidós. [N. de los T.].

[xix] *Ibid.*, p. 111.

[xx] *Ibid.*, p. 121.

[xxi] *Ibid.*, «Lección del 18 de diciembre de 1957», p. 125. J.-A. Miller la retoma en la página 121 de la edición de Seuil.

[xxii] Hace unos quince años, en uno de los primeros encuentros internacionales de la Inter-Associatif en París, yo tuve, con Alain Didier-Weill, el placer de discutir su exposición sobre «el analista en el lugar de tercero Otro». Creo que él nos dejó, a ambos, una fuerte impresión.

[xxiii] M.-Ch. Laznik, *Hacia el habla: Tres niños autistas en psicoanálisis*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1997, Capítulo 8.

[xxiv] Jacques Lacan, *La transferencia*, *Op. cit.*, p. 137.

[xxv] No olvidemos que teniendo cinco sesiones por semana, yo debía verle el lunes y faltar los días siguientes; la llamada tuvo lugar el viernes por la mañana. Gracias al ritmo intenso de las sesiones, todo eso se jugó en cuatro días.

[xxvi] Lacan habla del mito en las sesiones del 18 y del 25 de enero de 1961 (*Cfr.* Jacques Lacan, *La transferencia*, *Op. cit.*, pp. 144-145 y pp. 155-156).

[xxvii] N. de los T.

[xxviii] Jacques Lacan, «Lección del 10 de mayo de 1972», en *...o peor*, El Seminario (1971-1972), Libro 19, Paidós, Buenos Aires, 2012, p. 170.

[xxix] *Ibid.*

[xxx] *Ibid.*

[xxxi] Jacques Lacan, «Lección del 25 de mayo de 1970», en *La ética del psicoanálisis*, El Seminario (1959-1960), Libro 7, Paidós, Buenos Aires, 1998, p. 304. Fe de erratas: En el original, la autora refiere a una lección inexistente: 25 de mayo de 1957. Hemos corregido este error para facilitar la búsqueda del texto en español por parte del lector. [N. de los T.].

[xxxii] Jacques Lacan, «Lección del 20 de mayo de 1959», en *El deseo y su interpretación*, El Seminario (1958-1959), Libro 6, Paidós, Buenos Aires, 2014, p. 427.

[xxxiii] Todas estas referencias a la catarsis se encuentran en la última lección del seminario *La ética del psicoanálisis*, *Op. cit.*, p. 383.

[xxxiv] Diplôme d'études approfondies: Diploma de estudios avanzados. Se trata de un Diploma universitario al que se suele aspirar posterior a la finalización de una Maestría. [N. de los T.].

[xxxv] De todas maneras, escribí un artículo a este respecto (*Cfr.* M.-Ch. Laznik-Penot, «Recorridos míticos y ritual de una cura según la tradición del candomblé», en *Posesiones de ayer, posesiones de hoy. Le discours psychanalytique*, *Revista de la Asociación Freudiana*, N°20, octubre de 1998, París, pp. 253-268).