

El deseo del analista en la obra de Jacques Lacan

BRUNO BONORIS

Introducción

El “deseo del analista” es una de las nociones más enigmáticas de la obra de Lacan. Tal vez esto se debe a que, a diferencia de otros conceptos tomados de la obra de Freud, de la historia de la filosofía o de cualquier otra rama del conocimiento, el deseo del analista no tiene un antecedente efectivo. Es una novedad, una invención de la pluma lacaniana. A su vez, podríamos afirmar que no es en sentido estricto un concepto, y probablemente lo mismo podríamos aseverar de otras ideas de Lacan. Con esto queremos decir que el deseo del analista no conforma una unidad significativa “idéntica a sí misma”, que explique o resuelva un problema o una serie de problemas palpablemente relacionados entre sí. El deseo del analista no es una idea clara y distinta. Muy por el contrario, conviven en su campo significativo ideas francamente disímiles, cada una de ellas con un uso delimitado. Tampoco contamos con textos específicos sobre el tema. En este sentido, y a falta de un nombre mejor, creemos que el deseo del analista es un “catalizador conceptual”, es decir, una noción que atrae, concentra, agrupa una serie de intuiciones, enunciados, preguntas y dificultades teóricas y clínicas. Una idea con el peso suficiente como para hacer gravitar alrededor de ella otras ideas (piénsese para el caso en las nociones de transferencia, contratransferencia, deseo, interpretación, amor, etc.) con el objetivo de darles otro valor conceptual, proporcionarlas de una significación inédita, presentarlas de un modo distinto al habitual. De este modo, el deseo del analista conforma un mapa que nos permite volver a cuestionarnos sobre las nociones que se cristalizaron por la modorra teórica del discurso gobernado por el saber. No debe sorprendernos que Lacan no haya tenido un estilo “académico”.

Por otro lado, debemos considerar que el deseo del analista no es una noción que se haya caracterizado por su estabilidad. Al menos no de manera evidente. De hecho, el

sintagma “deseo del analista” hace su aparición exclusivamente entre el *Seminario 7* y el *Seminario 12*, y en los escritos de la época, para luego desaparecer abruptamente, con algunas excepciones que, por sobre todo, nos recuerdan que su ausencia no es tal. Con esto no pretendemos afirmar que los problemas teóricos y clínicos que Lacan abordó a través del deseo del analista hayan sido resueltos ni mucho menos, sino que, probablemente, las inquietudes sus cambiaron y el deseo del analista dejó de ser importante para abordar sus nuevos problemas. Finalmente, si el deseo del analista tiene su aparición precisa, se debe a que Lacan mantuvo durante un tiempo una inquietud que intentó resolver por diversas vías y que puede resumirse en la siguiente pregunta: ¿cuál debe ser la posición del analista para habilitar el deseo inconsciente del analizante?

Versiones del deseo del analista

En un texto reciente, Luciano Lutereau señaló con justeza que el deseo del analista, habitualmente

“suele entenderse de un modo vago e inespecífico; por ejemplo, al afirmar que se trataría de un ‘deseo de analizar’ sin más –propuesta que, en definitiva, intenta resolver un problema y produce otro, solución típica del obsesivo–, o bien cuando se sostiene que el deseo del analista consiste en cuestionar las certidumbres del analizante. En esta última circunstancia, para el caso, no se trataría más que de una intención histerizante, una suerte de pasión por poner todo en cuestión que, por cierto, suele traer ciertos problemas por los cuales algunas personas demandan un análisis. De este modo, cuando se extravía la necesidad de una definición ajustada, aparecen las versiones neuróticas del concepto.” (Lutereau, 2013)

Quisiéramos añadir a estas dos versiones diagnosticadas por Lutereau –la obsesiva y la histérica–, otras dos que, a nuestro entender, también son modos característicos de reducir el alcance de esta noción: la versión cínica y la versión loca.

La primera de ellas puede ser resumida en la siguiente definición de J.-A. Miller: el deseo del analista es “un deseo de alcanzar lo real, de reducir al Otro a su real y de

liberarlo del sentido” (Miller, 2012). Esta definición es coherente con la curiosa pasión que presentan algunos psicoanalistas lacanianos por el sinsentido, exhibida comúnmente en la interpretación analítica como “juego de palabras”. Según esta interpretación, el deseo del analista sería el deseo de quitar el velo ficcional e ilusorio que mantendría a los neuróticos en un estado de adormecimiento y les impediría enfrentarse a lo real en tanto tal. El deseo del analista sería un deseo de “despertar” a los neuróticos de sus quimeras para enfrentarlos con la cruda realidad de la “ausencia de relación sexual”. Por supuesto, quienes disponen de este deseo son aquellos que ya están “advertidos”. Por esta vía el fin de un análisis consistiría en que el analizado se desengañe del Otro y que ejercite un goce distinto de cualquier ideal sublimatorio, un goce singular, único e irreplicable. Cinismo, en este contexto, significa el desprecio por cualquier semblante. De este modo, esta versión se acerca a las interpretaciones pesimistas del nihilismo, en las que se sostiene que la vida carece de significado objetivo, propósito o valor intrínseco, y que, por lo tanto, todo daría lo mismo, no habría pensamiento, palabra u acción más valiosa que otra, lo primordial consistiría en no dejarse engañar por las ficciones. Evidentemente, esta interpretación no responde a la perspectiva nietzscheana de un nihilismo sostenido en el *amor fati*, es decir, en una afirmación alegre de la inevitabilidad del destino, una entrega activa hacia el azar que derribe los “errores inútiles” de las verdades metafísicas para abordar la vida con otras ficciones menos penosas... y excluyentes.

La segunda versión, se basa en la idea de que el deseo del analista es la búsqueda de lo singular de cada ser. En palabras de J.-A. Miller:

“El deseo del analista no es ajustarlos a, no es hacerles el bien, no es curarlos, sino justamente obtener lo más singular de lo que constituye su ser; esto es, que sean capaces de delimitar lo que los diferencia como tales y de asumirlo, de decir: Yo soy esto que no está bien, que no es como los demás, que no apruebo, pero que es esto, lo cual sólo se obtiene, en efecto, por una ascesis, una reducción [...]. Justamente, lo que Lacan llamaba pase demandaba la captura de un es eso en su singularidad. De modo que mientras ustedes piensen que pertenecen a una categoría, deben renunciar a hacer el pase.” (Miller 1998-99: 40)

Esta definición se aproxima indudablemente al ideal romántico de originalidad proyectado por Herder: cada cual debe ser único, original e irrepetible. Por esta vía, el psicoanálisis conduciría hacia la locura tal como la entiende Lacan (1946), es decir, como una identificación inmediata con el ideal, una seducción del ser, el advenimiento de “yo soy esto que no es como los demás”. Los ideales del ser fiel a uno mismo y de originalidad son, probablemente, uno de los motivos de sufrimiento más importantes de nuestra época (Taylor, 1991), por lo cual el psicoanálisis debería ir, lógicamente, en una dirección contraria. Afirmar que el “Otro no existe” y que hay que estar advertido de ello, no es más que confirmar el axioma que fundamenta el individualismo moderno.

Por último, también puede afirmarse que el deseo del analista no es el deseo de ser analista, es decir, no responde a ninguna vocación, ni al talento personal de quien pretenda ejercer este rol. De hecho, estamos en condiciones de afirmar que no hay ser del analista, o mejor dicho, que el analista es falta-en-ser.

La pureza del analista

Laplanche y Pontalis definieron en su famoso *Diccionario* la neutralidad como “una de las cualidades que definen la actitud del analista” (1967: 256). Esta definición es llamativa ya que son pocas las ocasiones en las que se mencionan cuáles deber ser las cualidades de un analista. En efecto, para Freud, el analista debería ser “neutral” y actuar según el principio de abstinencia. Concentrémonos en la primera cualidad. ¿Qué significa qué el analista debe ser neutral? En principio, se trataría de que quien está detrás del diván no dirija la cura a través de sus propias concepciones del mundo –sean estas religiosas, políticas, morales, etc–. “Nos negamos de manera terminante a hacer del paciente que se pone en nuestras manos en busca de auxilio un patrimonio personal, a plasmar por él su destino, a imponerle nuestros ideales” (Freud, 1919: 160). Está claro, el analista no puede ocupar el lugar del Ideal para el paciente. El analista debe tomar el modelo del cirujano “que impone silencio a todos sus afectos e incluso a su compasión humana y concentra todas sus energías psíquicas en su único fin: practicar la operación conforme a todas las reglas del arte” (Freud, 1912: 114). Esta perspectiva no parece despertar polémica, el psicoanálisis no es una práctica de sugestión ni de *counseling*. No

tenemos qué decirle al paciente de qué nos debe hablar durante la cura ni cómo debe actuar en su vida, sólo lo constreñimos a que asocie libremente.

La metáfora habitualmente utilizada para expresar la neutralidad analítica fue “la del espejo”: el analista no debe “ser transparente para el analizado, sino, como la luna de un espejo, mostrar sólo lo que le es mostrado” (Freud, 1912: 117). En definitiva, la idea de neutralidad podría resumirse en que el analista debe despojarse de cualquier índice de subjetividad a la hora de llevar adelante un psicoanálisis. Si bien este precepto técnico parece sencillo, en verdad trajo bastantes problemas clínicos. En definitiva, nunca se sabe hasta dónde pueden estirarse los límites de una idea. Sea como fuere, la pregunta tiene sentido: ¿qué significa que el analista debe despojarse de su subjetividad? En definitiva, ¿qué forma parte de *su* subjetividad? ¿Su ropa, su peinado, el consultorio, su escritorio, el diván, sus opiniones, sus palabras, sus lapsus, sus chistes? Horacio Etchegoyen, por ejemplo, pensaba lo siguiente:

“Si yo pongo en el consultorio un retrato de Gardel, cosa que siempre he pensado, entonces no puedo analizar a un tipo al que le gusta Mozart, pues ya le estaría dando un mensaje que no es pertinente para su análisis.”
(Etchegoyen citado por Vainer, 2008)

Como puede observarse, la idea de que el analista podría “contaminar” al paciente con su propia “ideología” llegó hasta límites impensados por el propio Freud; es indudable que él no se preocupaba por los retratos que tenía en su consultorio. Sea como fuere, el desvelo por la neutralidad analítica fue concomitante con la multiplicación de consultorios austeros, descoloridos y apáticos, como sus dueños, que decidieron que ante la posibilidad de infectar al “objeto” de su práctica con su propia subjetividad, debían callar. Entonces... shh! Lamentablemente, los analistas fueron los únicos que no intuyeron que no hablar, no reírse, no alarmarse, no era un índice de neutralidad, sino de antipatía o ignorancia. El mutismo del psicoanalista tiene su origen en este particular matiz de la neutralidad. Por otro lado, ¿la elección de la “hipótesis de neutralidad” no forma parte de la subjetividad?

En efecto, el concepto de neutralidad se vincula con la perspectiva epistemológica del psicoanálisis.¹ En otras palabras, el modo en que Freud entendió cómo se genera o se valida el conocimiento tuvo, naturalmente, impacto en la clínica psicoanalítica. El texto en donde Freud exhibe sus opiniones sobre este tema es “En torno de una cosmovisión”. Allí afirma que el fundamento de la ciencia es la observación, la única fuente para conocer el mundo es a partir de la “elaboración intelectual de observaciones cuidadosamente comprobadas” (Freud, 1933: 147). En este sentido, para Freud, la ciencia conocería la realidad del mismo modo en que todos los seres humanos lo hacemos: primero realizando observaciones desprejuiciadas de los hechos en la experiencia, y luego pensando y teorizando sobre estas. La metodología científica consiste en someter

“a riguroso examen la certeza de las percepciones sensoriales sobre las que edifica sus inferencias, se procura nuevas percepciones inalcanzables con los medios cotidianos, y variando deliberadamente ciertos experimentos, aísla las condiciones de esas experiencias nuevas. Su afán es lograr la concordancia con la realidad.” (Freud, 1933: 157)

Para Freud, los enunciados científicos podían ser verificados en la medida en que se correspondieran con los hechos, que las observaciones empíricas concordaran con las predicciones de la ciencia. La verdad es, entonces, la correspondencia entre los enunciados observacionales y la realidad. En definitiva, si considero que el acceso a la realidad depende de la observación desprejuiciada, mi posición como agente de conocimiento debe ser neutral. No podré conocer la realidad *tal como es* si la contamina con mis ideas, prejuicios, opiniones, etc. Para el caso del psicoanálisis, la realidad que debe conocer y que no debo “infectar” con mi subjetividad es el inconsciente de quien consulta. Pero, ¿el inconsciente tiene algún tipo de realidad sin el dispositivo analítico? ¿No es acaso un producto de ese experimento que se llama asociación libre?

Las diferencias entre Freud y Lacan en este punto son conocidas, aunque no siempre recordadas. Para Freud (1904), que el sueño de una persona pudiese explicar el síntoma de otra es una muestra de superstición, ya que el sueño es exclusivamente una

¹ Hemos trabajado más detenidamente este problema en Bonoris y Muñoz, 2015.

prueba del inconsciente del soñante (igual que un lapsus, un chiste o un olvido). En cambio, para Lacan, el inconsciente puede realizarse en el afuera, o mejor dicho, en el lugar del Otro. Un ejemplo paradigmático se encuentra en “La dirección de la cura y los principios de su poder”, donde se relata el caso de un paciente que curó su síntoma de impotencia sexual luego de que su mujer le relatara un sueño propio. Aquí el inconsciente de uno se realiza en el sueño de otro. Esto quiere decir, entre otras cosas, que el inconsciente es el discurso del Otro. Según el punto de vista freudiano “mi inconsciente” únicamente puede manifestarse a partir de un acto personal –discursivo o no discursivo–, y todo lo que pueda ocurrir en otra persona será un hecho casual para mí y, en última instancia, un fenómeno inconsciente para ella. Dicho de otro modo, para Freud, el inconsciente de alguien sólo puede salir de su propia boca, de su propio cuerpo.² Las consecuencias clínicas de la puesta en práctica de estas hipótesis están a la vista. La curiosa obsesión por la fidelidad de la palabra, por lo que “efectivamente dijo” el analizante, revela un modo particular de concebir el inconsciente. Que el analista paga con su persona, con sus palabras y con el corazón de su ser, significa que participa, tanto como el analizante, de la constitución del inconsciente en su estatuto ético. Dicho esto, deberíamos preguntarnos por los límites de los que se considera “material clínico”. Por ejemplo, si un analista tiene un sueño sobre alguno de sus pacientes, ¿puede ser llevado a la supervisión como parte del material clínico o únicamente es considerado para el análisis del propio analista? ¿Puede ser útil para el caso un lapsus que se comente en plena supervisión? ¿Y si el lapsus se comente en plena sesión? Excepto que consideremos que el inconsciente es una realidad objetiva y real, exterior al analista e interior al paciente, todas estas emergencias deben ser consideradas como plausibles de interpretación para el sujeto de ese análisis.

La neutralidad analítica freudiana –acorde a su posición científica– es sustituida en la obra de Lacan por el deseo del analista, otorgándole al mismo un papel central, en tanto el sujeto del inconsciente es producto de la interacción entre ambos participantes del análisis. El sujeto “es la conexión” (Lacan citado por Gutkowsky y Peusner, s.f.) que se da entre el analista y el analizante; y por lo tanto no es una realidad en sí misma,

² “Freud opera con la noción de extensión cartesiana, estableciendo a su vez que el objeto investigado es de naturaleza corpuscular, posee propiedades que le son inherentes y que su estado está de por sí determinado. Según su punto de vista, cualquier grado de incertidumbre se deberá a las limitaciones de la ciencia y/o el investigador” (Fresneda, 2016).

no es un ente posible de ser aislado, y no se lo puede conocer “neutralmente”. El psicoanálisis de Lacan no trabaja con propiedades, sino con *interacciones*.

De este modo, podemos pensar para el psicoanálisis dos vías muy distintas a partir del lugar que se le da al observador y su relación con el objeto a conocer:³

1. Se puede operar sobre el sujeto como si el mismo tuviese una realidad por fuera del observador. Intervenir sobre él como un individuo dotado de pulsiones, representaciones, historias y traumas concretos que constituyeron sus síntomas actuales y que deben ser descubiertos.
2. O se puede asumir que el sujeto en psicoanálisis no tiene una realidad independiente del observador, sino que solo adquiere existencia en la relación analista-analizante, y su trayectoria, su historia y su porvenir, sólo pueden ser leídos retroactivamente a partir de ese encuentro.

En resumen, desde la perspectiva lacaniana, el psicoanalista debe posicionarse de un modo específico, debe realizar una transformación de su posición ética para que pueda surgir el inconsciente. Una persona en una postura “neutral” jamás podría dar lugar al dispositivo analítico. Lacan denominó a este modo único de posicionarse frente a la palabra del otro “deseo del analista”, en contraposición de cualquier tipo de neutralidad.

“Esta definición de la ciencia a partir del campo que determina una praxis, ¿podría aplicarse a la alquimia para autorizarla a que sea una ciencia? [...] ¿Qué nos hace decir de inmediato que, pese al carácter deslumbrante de las historias que él nos sitúa en el curso de las edades, la alquimia, a fin de cuentas, no es una ciencia? En mi opinión, hay algo que es decisivo: que *la pureza de alma del operador era como tal, y explícitamente, un elemento esencial del asunto*.⁴ Esta observación no es accesorio pues quizá *se acudirá a algo parecido en lo que respecta a la presencia del analista en la Gran Obra*

³ Federico Fresneda estudió este problema con detenimiento en su artículo *El problema de la medición y el deseo del analista*, El sigma, Buenos Aires: 2016. Recuperado en <http://www.elsigma.com/psicoanalisis-y-ciencias/el-problema-de-la-medicion-y-el-deseo-del-analista/13092>

⁴ Los subrayados en las citas son nuestros.

analítica, y se sostendrá que quizá eso busca nuestro psicoanálisis didáctico, y que quizá yo también parezco decir lo mismo en mi enseñanza de estos últimos tiempos, cuando apunto derecho, a toda vela, y de manera confesa, al punto central que pongo en tela de juicio, a saber, *¿cuál es el deseo del analista?* ¿Qué ha de ser del deseo del analista para que opere de manera correcta? Esta pregunta, ¿puede quedar fuera de los límites de nuestro campo?” (Lacan, 1964: 17).

La alquimia, a diferencia de la química, requería por parte de los alquimistas una transmutación espiritual para lograr la transmutación de los metales, debían purificarse, hacer una conversión del sí mismo. Ahora bien, ¿qué tipo de transformación debe ejercer el analista? ¿Debe purificar su inconsciente, acceder a un “deseo puro”, desprenderse de sus fantasmas? Desde esta perspectiva, el deseo del analista puede ser entendido como una alternativa tanto para la neutralidad como para el ideal de “purificación” de los analistas.

En *La hermenéutica del sujeto*, Foucault sostuvo que la ciencia moderna y el *cogito* cartesiano reforzaron una característica en el acceso a la verdad que venía ganando terreno paulatinamente en la historia de occidente: el sujeto ya no necesitará realizar una transformación sobre sí mismo para acceder a la verdad. En cambio, el psicoanálisis tendría un vínculo con las prácticas antiguas de “inquietud de sí”, en la medida en que tanto el analista como el analizante deberían realizar una transformación sobre el sí mismo como condición necesaria para acceder a ella. Esta misma diferencia es la que podríamos establecer entre alquimia –práctica que solo puede ser efectuada luego de una transmutación espiritual del agente– y química –en donde el acceso al conocimiento no dependería bajo ningún punto de vista de la transformación *ética* del sujeto, donde el sujeto es un lugar vacío–. Por este motivo, la ciencia se pretende “neutral”, es decir, ajena a criterios éticos o ideológicos. La subjetividad del científico, su drama “personal”, la verdad que lo atraviesa y determina, son irrelevantes para el acceso al conocimiento, universal e igual para todos.

“Tener acceso a la verdad es tener acceso al ser mismo, un acceso que es tal que el ser al cual se accede será al mismo tiempo, y de rebote, el agente de transformación de quien tiene acceso a él [...] es muy evidente que el

conocimiento de tipo cartesiano no podrá definirse como acceso a la verdad: será el conocimiento de un dominio de objetos. En este caso, para decirlo de algún modo, *la noción de conocimiento del objeto sustituye la noción de acceso a la verdad.*” (Foucault, 1981-82: 191)

Por esta vía, podemos afirmar que “la neutralidad” como cualidad del analista responde a la noción de conocimiento del objeto, mientras que el deseo del analista es concomitante con el problema del acceso a la verdad.

Contratransferencia y deseo del analista

La noción a partir de la cual se consideraron gran parte de los fenómenos referentes a la posición del analista fue, a lo largo de la historia del psicoanálisis, la contratransferencia. A pesar de que Freud no haya mostrado un interés particular en sus alcances teóricos y clínicos, la noción de contratransferencia fue ganando jerarquía a medida que crecía el movimiento psicoanalítico. Freud la definió como “el influjo que el paciente ejerce sobre su sentir inconsciente” (1910: 136), o de otro modo, como las reacciones inconscientes del psicoanalista frente a la transferencia del analizado. Asimismo, sus discípulos subrayaron el carácter global de la contratransferencia, indicando con ello todos los afectos y emociones que el analista sentía frente a su paciente

Por esta vía, la contratransferencia fue entendida como un obstáculo para el desarrollo de la cura, por lo que se procuraba “reducir todo lo posible las manifestaciones contratransferenciales mediante el análisis personal, de tal forma que la situación analítica quede finalmente estructurada, como una superficie proyectiva, sólo por la transferencia del paciente” (Laplanche y Pontalis, 1967). Otra vez, el analista debe mostrar solo aquello que le es mostrado, por lo que la contratransferencia es un estorbo para llegar a la anhelada neutralidad.

No obstante, algunos analistas no consideraron a la contratransferencia como un obstáculo, sino que, por el contrario, creyeron que podía ser un instrumento muy valioso, determinante para el entendimiento cabal de un caso. Inspirados en la indicación

freudiana de que “cada uno posee en su propio inconsciente un instrumento con el cual puede interpretar las expresiones del inconsciente en los demás” (Freud citado por Carpintero, 2003), Paula Heimann y Heinrich Racker afirmaron que la contratransferencia es creación del paciente y que, por lo tanto, debía ser analizada e interpretada como tal (Vainer, 2008). De este modo, los sentimientos del analista durante el análisis –aburrimiento, enojo, felicidad, ira, etc. – eran tomados como signos transferidos desde el inconsciente del paciente, *decían algo* de sus complejos. Increíblemente, nunca se tuvo en cuenta cómo lo que el paciente transfería al analista podía ser respuesta de lo que el inconsciente del analista le transfería al paciente. Este juego de palabras no es banal. Lo que está en juego aquí es, en efecto, la pureza del inconsciente del analista. Finalmente, en la comunicación “inconsciente a inconsciente” solo uno de ellos era el emisor de los complejos inconscientes. Quien recibía, lógicamente, era quien tenía “el aparato” preparado para ello, despojado de complejos y fantasías.

Por extraña que pueda parecernos esta teoría en la actualidad, es indudable que sigue actuando de forma subrepticia. Por ejemplo, es común escuchar que el diagnóstico de perversión se efectúa a partir de la “angustia” que se despierta en el analista frente a los dichos del paciente. Cuestión difícil de zanjar, pues no existe un instrumento de medición para calcular la sensibilidad adecuada hacia un relato. Por otro lado, la teoría de la angustia en Lacan no refiere a un “estado anímico”, sino a coordenadas clínicas precisas vinculadas a la presencia del deseo del Otro, que no tiene por qué generar “angustia” –en el sentido habitual del término–, sino que su manifestación puede ir acompañada de sorpresa, regocijo, o simplemente una inquietud expectante. Asimismo, también es frecuente escuchar diagnósticos de psicosis que se realizan por una intuición emocional por parte del analista quien recibe una “transferencia masiva” por parte del sujeto psicótico.

Sea como fuere, es sorprendente el hecho que no se haya tenido en cuenta lo que el analista podía transferirle al paciente. En otros términos, no se pensó cómo el síntoma del analista podía estar condicionado por el *deseo del analista*. ¿Acaso el analista no

forma parte del síntoma? ¿Qué es la neurosis de transferencia sino la neurosis del analista?⁵ (Lacan, 1964-65)

Esta problemática es fundamental para el psicoanálisis, más aún, fue a partir de un dificultad de esta índole cómo “entró el inconsciente en el horizonte de Freud” (Lacan, 1964: 163). Nos referimos al “culebrón vienés” protagonizado por Joseph Breuer y Bertha Pappenheim –más bien conocida como Anna O., la célebre joven que denominó al método de Breuer y Freud, *talking cure*–.

El tratamiento comenzó en diciembre de 1880 y finalizó en junio de 1882. Bertha era una joven de 21 años que padecía una serie de síntomas de los más diversos: parálisis y contracturas, perturbaciones de la vista y del habla, dificultades en la orexia, tos nerviosa, y un notable desdoblamiento de la personalidad. Médico y paciente se veían todos los días, mañana y la tarde, y era costumbre que ella le contara sus dramas cotidianos, al tiempo que le narraba “la historia” de cada una de sus dolencias. De este modo, los síntomas iban cediendo uno por uno, con algunas recaídas esporádicas. En definitiva, todo iba sobre rieles en la “cura de conversación”. Bertha “se dedicaba a soltar significativo y a charlotear y las cosas iban cada vez mejor [...] ni la menor huella en todo aquello de algo embarazoso, fijense bien. Nada de sexualidad, ni con microscopio ni con catalejos. La sexualidad entró de todos modos” (Lacan, 1964: 163) y el tratamiento se interrumpió. Pero, ¿cómo la presencia de la sexualidad habría puesto fin al tratamiento? La historia oficial, que asoma tímidamente en una nota al pie en *Estudios sobre la histeria*, dice que “cuando el tratamiento había llegado en apariencia a una consumación favorable, la paciente exteriorizó de pronto una intensa transferencia positiva no analizada hacia Breuer de inequívoca naturaleza sexual” (Freud, 1893-95: 64). Sin embargo, otras versiones afirman que también el joven médico “desarrolló lo que hoy llamaríamos una poderosa contratransferencia” (Jones, 1953: 235). En definitiva, la sexualidad se habría colado entre las palabras sanadoras que Bertha y Breuer se brindaban diariamente.

⁵ “En un psicoanálisis tiene un primer plano la relación con el analista, es decir, lo analizable siempre pasa por la puesta a prueba en la relación del analista [...]. La neurosis del analista es, a un tiempo, condición y obstáculo de un tratamiento. Si algo distingue un análisis de cualquier otra oferta terapéutica, es que en aquél se establece una relación íntima con el analista y, antes que un esclarecimiento de los síntomas del paciente como si fueran meros problemas (a resolver), se los trata a partir de su incidencia en una forma de vida para la cual el analista se propone no sólo como intérprete sino como parte implicada” (Lutereau, 2017).

Según relata Jones (1953), la mujer de Breuer –luego de un largo tiempo de silenciar sus celos y su mal humor– comenzó a manifestar su fastidio por el excesivo interés que su marido demostraba hacia su paciente. Frente a esta situación que Breuer *no había sabido interpretar* con anterioridad y que ponía en riesgo su matrimonio, decidió poner fin al tratamiento e irse a Venecia con su mujer al día siguiente. He aquí que luego de anunciarle el fin del tratamiento

“la paciente, que en su opinión se había mostrado como un ser asexual [...] estaba sintiendo ahora los dolores de un falso parto histérico (pseudociesis), culminación lógica de un embarazo imaginario que se había iniciado y había seguido su curso, inadvertidamente, en respuesta a la atención medica de Breuer.” (Jones 1953: 235-36)

¿Qué mostraría este embarazo psicológico? Evidentemente, un síntoma transferencial de Bertha. Sin embargo, la interpretación de Lacan es distinta:

“No sin razón se tiende a decir que todo esto [...] es culpa de Bertha. Pero les ruego que dirijan su pensamiento hacia la tesis siguiente: ¿por qué no considerar más bien el embarazo de Bertha, según mi fórmula el deseo del hombre es el deseo del otro, como la manifestación del deseo de Breuer? ¿Por qué no pensar que era Breuer quien deseaba un hijo? Les daré un asomo de prueba, y es que Breuer se va a Italia con su mujer, y no tarda en embarazarla, como recuerda Jones a su interlocutor –en embarazarla de un hijo, dice el imperturbable galés, que por haber nacido en esas condiciones acaba de suicidarse en el momento en que él está hablando–. Dejemos de lado lo que pueda pensarse, en efecto, de un deseo que no es ajeno ni siquiera a un desenlace como éste. Pero fijémonos en lo que Freud le dice a Breuer: ¡Pero bueno! A qué tanto lío. La transferencia es la espontaneidad del inconsciente de la Bertha esa, no es el tuyo, no es tu deseo [...] es el deseo del otro. Con lo cual considero que Freud trata a Breuer como un histérico, puesto que le dice: Tu deseo es el deseo del otro [...]. Esto nos lleva a la pregunta acerca de lo que el deseo de Freud determinó, *al desviar toda captación de la transferencia en ese sentido que ahora ha alcanzado los extremos de lo absurdo*, a tal punto que un analista puede 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.*” (Lacan 1964: 164)

Bertha le interpreta el deseo a Breuer. Por supuesto que esto no quiere decir que Breuer le haya declarado su amor, ni nada semejante. De hecho, si la interpretación es correcta, y todo indica que sí, Breuer “no quería saber nada eso”. El deseo está articulado pero no es articulable, es decir, que no se trata de lo que efectivamente se dice, sino de lo que aparece más allá del dicho, aquello que se “dice sin decir” y que sólo adquiere realidad por su interpretación. El deseo es su interpretación. Volveremos sobre esto.

En resumen, Lacan nos muestra el revés de la contratransferencia, al sostener que la pregunta no debe centrarse en lo que el inconsciente del analizante provoca en el analista y su consecuente uso como indicador clínico, sino por lo que el analista podría suscitar en el inconsciente del analizante con su deseo, es decir, aquello que *cae* en el intervalo de lo que dice, lo que se manifiesta *más allá* de sus dichos. “No sólo entra en juego lo que el analista se propone hacer con el paciente. También está lo que el analista se propone que su paciente haga de él” (Lacan 1964: 165): un padre severo, una madre cuidadosa, un hermano comprensivo, etc. ¿No son estas figuras que podría ocupar el analista sin saberlo? ¿No podría ser el síntoma del paciente una interpretación del deseo del analista? En definitiva, la pregunta por el deseo del analista es la pregunta de todo analizante: ¿Mi analista quiere que me divorcie? ¿Quiere que estudie tal o cual carrera? ¿Quiere que busque otro trabajo? ¿Qué quiere de mí? No se trata de que quiera agradarle, sino que cree que lo que analista piensa estaría en concordancia con su deseo.

Por último, en lo que respecta a la contratransferencia, Lacan dirá que es “la suma de los prejuicios, de las pasiones de las dificultades, incluso de la insuficiente información del analista” (1951: 219). Es él quien está en el banquillo. Entonces, la contratransferencia –entendida de este modo– debe ser despejada, pero no para poder “purificar” nuestro inconsciente como receptor del inconsciente del analizante, sino para habilitar un lugar, bajo ningún punto de vista neutral, que permita el surgimiento del inconsciente en su estatuto ético. No hay deseo del paciente si no es en el encuentro con el deseo del analista, y éste “no es un deseo puro” (Lacan, 1964-65).

El deseo del analista y el deseo del Otro

La fórmula canónica del Lacan sobre el deseo es: “el deseo del hombre es el deseo del Otro”. Este enunciado, obviamente, no es inequívoco.⁶ En primer lugar, desde una perspectiva imaginaria, podríamos afirmar que “el deseo es el deseo del otro” expresa que *se desea el objeto que el otro desea*. Como mencionamos, esto responde a la dialéctica imaginaria del deseo.

No obstante, para acercarnos a la versión “simbólica” del deseo, debemos preguntarnos por el sentido genitivo de la frase. En principio, la cuestión no presentaría mayores dificultades: en su dimensión subjetiva la fórmula sería “deseo lo que el Otro desea”, y en su dimensión objetiva, “deseo al Otro”. ¿Cuál es la versión de Lacan? La ambigüedad reina sobre este punto.⁷ En “Subversión del sujeto...” (1960a), por ejemplo, Lacan afirma que la determinación de esa fórmula es la subjetiva, pero que esto no debe entenderse como que se desea lo que el Otro desea, sino que *es en cuanto Otro como se desea*. Esta definición es crucial para comprender la noción de deseo inconsciente. Que se desee en cuanto Otro significa que el problema del deseo para el psicoanálisis no remite al objeto del deseo, es decir, a la pregunta por lo que se desearía, sino a las condiciones deseantes, en otras palabras, a la cuestión por *cómo se desea o desde dónde se desea*.⁸ Lo fundamental es que *sea deseado como alteridad*, que no existe nada como “mi propio deseo”.

Sin embargo, nuestro interés está puesto en el deseo del analista. Veamos como se anudan ambas ideas:

“El deseo del Otro –este genitivo es al mismo tiempo subjetivo y objetivo–. Deseo en el lugar donde está el Otro, para poder ser en dicho lugar, deseo de alguna alteridad. *Para cumplir con la búsqueda del objetivo, a saber, el de lo que desea ese otro que viene a nuestro encuentro, es preciso que en este punto nos prestemos a la función de lo subjetivo*, que podamos de alguna

⁶ Debemos gran parte del siguiente apartado a la lectura del curso de Eidslztein, 2000.

⁷ Para reflexionar sobre el sentido genitivo de la fórmula lacaniana, recomendamos Sauval, s.f.

manera, por un tiempo representar, no, como creen –y qué irrisorio, confiésenlo, qué simplón sería que pudiéramos serlo– el objeto al que apunta el deseo, de ningún modo, sino el significante. Lo cual es al mismo tiempo mucho menos, pero también mucho más. *Es preciso que mantengamos vacío el lugar adonde es llamado aquel significante que sólo puede ser anulando a todos los demás, aquel Φ cuya posición, cuya condición, central en nuestra experiencia, trato de mostrar para ustedes.*” (Lacan, 1960-61: 305)

Entonces, una indicación clínica precisa de Lacan es que el analista no debe ocupar el lugar de objeto de deseo del analizante, ni tampoco debe ser quien indique cuál es ese objeto, sino que debe prestarse a un función deseante, ocupando un lugar vacío. Si el analizante demanda por un significante que lo signifique en tanto sujeto deseante, si solicita un significante Ideal que lo nombre, el analista le restituye Φ , el signo de la falta de significante (Lacan, 1960-61), la raíz de la falta del Otro, su causa.

Esta definición también se encuentra en el seminario del 11 de enero de 1961, cuando afirma que “las coordenadas que el analista ha de ser capaz de alcanzar para, simplemente, ocupar el lugar que le corresponde, queda definido como aquel que le debe ofrecer, vacante, al deseo del paciente para que se realice como deseo del Otro” (Lacan, 1960-61: 125). De este modo puede entenderse por qué, en esta oportunidad, el genitivo de la fórmula “el deseo es el deseo del Otro” es, al mismo tiempo, subjetivo y objetivo (Sauval, s.f.). El analista encarnaría el sentido subjetivo, ya que es quien debe prestarse a la función “deseo del Otro” tomado subjetivamente, es decir, es quien debe sostener el lugar del Otro en tanto deseante para habilitar que el sujeto ubique el deseo como alteridad. Por otro lado, para el analizante, el “deseo del Otro” es tomado, en principio, objetivamente. Únicamente si el analista no se sitúa como el objeto al que apuntaría el deseo del sujeto y mantiene su deseo como un lugar vacío, es posible que el deseo del sujeto surja como alteridad. En otras palabras, *el analizante ama al analista*, es decir, le supone un saber en relación a su propio deseo. Es por este motivo que el analizante espera actuar conforme a su interpretación del deseo del analista. El analizante ama al analista porque “amar es, esencialmente, querer ser amado” (Lacan, 1964: 261), por lo tanto, pretende ocupar el lugar del yo ideal, se presenta como un

⁸ “Pues aquí se ve que la nesciencia en que queda el hombre respecto de su deseo es menos nesciencia de lo que pide [demande], que puede después de todo cernirse, que nesciencia de *dónde desea*”.

objeto amable para el analista en tanto Ideal. Esto no implica, necesariamente, que el analizante quiere “agradar” al analista, sino que, por razones evidentes, le supone un saber sobre su deseo. Como sostiene Miller, “amar verdaderamente a alguien es creer que amándolo, se accederá a una verdad sobre sí mismo. Amamos a aquel o a aquella que esconde la respuesta, o una respuesta a nuestra pregunta: ¿Quién soy yo?” (2011). Por esta razón, el deseo interviene en el amor, pero no concierne al objeto amado. Ésta es, seguramente, la cuestión más importante del amor de transferencia, por fuera de cualquier dimensión erótica que puede presentarse.

Los efectos de sentido y los intervalos del discurso

Ahora nos queda por responder cómo hace un analista para posicionarse ese “lugar vacío”. Tomemos una cita de Lacan para empezar a abordar este problema:

“En todo caso, bajo la incidencia en que el sujeto experimenta en ese intervalo Otra cosa para motivarlo que los efectos de sentido con que lo solicita un discurso, es como encuentra efectivamente el deseo del Otro, aún antes de que pueda siquiera nombrarlo deseo, mucho menos aún imaginar su objeto.”
(1960b: 802)

Entonces, el sujeto encuentra el deseo del Otro en el más allá de los efectos de sentido, en los intervalos del discurso. ¿Pero qué significa aquí efectos de sentido? Si hacemos un uso algo flexible de los términos lacanianos, podríamos afirmar que todo acto comunicativo puede ser dividido en tres instancias: por un lado, lo que efectivamente se dijo, el aspecto concreto del acto comunicativo, lo que podríamos llamar –momentáneamente– “la dimensión significante”; por otro lado, lo que se entiende en lo que se dice, es decir, la dimensión significativa; por último, el residuo ineliminable que hace que todo acto comunicativo esté atravesado por la ambigüedad: la

pregunta por el sentido del discurso, por lo que eso quiere decir: “entiendo lo que me dices, ¿pero qué me quieres decir con esto qué me dices?”.⁹

Quienes mejor expresan la angustia disimulada en todo acto comunicativo son los amantes. En este sentido, el enamoramiento es el negativo de la paranoia. Tanto el enamorado como el paranoico son fanáticos de la interpretación, incesantes lectores entre líneas. Sin embargo, mientras que el paranoico se enferma por el encuentro permanente con los signos, el enamorado padece por la infinita búsqueda de un mensaje sin ambigüedades. El paranoico lo encuentra siempre, el enamorado no lo encuentra nunca. A diferencia de la paranoia, que no cesa de tropezar con signos inequívocos, el enamorado habita en la fuga del sentido, vive atravesado por la pregunta ¿qué me quieres decir cuando me dices lo que me dices?

De este modo, el amor habilita la pregunta por el deseo del Otro, el más allá de los efectos de sentido. Es por este motivo que Sócrates es para Lacan ejemplo paradigmático de la posición del analista. El amor del analizante al analista no se dirige hacia su persona, “el analizado, en suma, le dice a su interlocutor, el analista: Te amo, pero porque inexplicablemente amo en ti algo más que a ti, el objeto *a* minúscula, te mutilo” (Lacan, 1964: 276) La demanda de Alcibíades hacia Sócrates en *El Banquete* va más allá de la persona de Sócrates porque apunta al saber que le supone a éste en los asuntos del Eros. El ágalma, en este sentido, representa un saber precioso sobre el deseo.

“Por el solo hecho de que hay transferencia, estamos implicado en la posición de ser aquel que contiene el ágalma, el objeto fundamenta que está en juego en el análisis del sujeto [...]. Es un efecto legítimo de la transferencia, como si se tratara de algo que sería la parte propia y, todavía más, la parte culpable del analista. Sólo que, para reconocerlo, es preciso que el analista sepa ciertas cosas. Es preciso que sepa, en particular, que el criterio de su posición correcta no es que comprenda o no comprenda. No es absolutamente esencial que comprenda. Diré incluso que, hasta cierto punto, puede ser preferible que

⁹ Este problema puede graficarse con la siguiente anécdota que Alfredo Eidelsztein me contó una vez. Mientras dos amigos tomaban un café, uno de ellos dice: “finalmente me separé”, entonces el otro lo interrumpe y agrega: “yo sabía que ella no te convenía, ahora vas a poder conocer una mujer a quien realmente ames”. ¡Pero no! –dice el primero–. Me separé de mi socio, con mi mujer está todo bien. El oyente *comprendió* sin dificultades lo que el primero *quería decir*, y manifestó, a su vez, el deseo puesto en juego en su interpretación: “lo mejor es que te separes de tu mujer”. Este es el modo en un que analista NO debe actuar. Por ello es mejor que no comprenda.

no comprenda a una excesiva confianza en su comprensión. En otros términos, siempre debe poner en duda lo que comprende, y decirse que aquello que trata de alcanzar es, precisamente, lo que en principio no comprende. Ciertamente, solo 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.” (Lacan, 1960-61: 223)

Para que el analista ocupe ese lugar vacío que permita la aparición de un más allá de los efectos de sentido, es fundamental que el analista, en principio, *no comprenda*. Esto quiere decir que los dichos del analizante no deben ser apresados bajo ninguna red hermenéutica, ni siquiera la edípica. No hay forma de interpretarlos a no ser por la propia lógica del texto, por eso el análisis avanza, más y mejor, en la medida en que el analista “no sepa” qué es lo que el analizante desea. Aquí radica la dificultad máxima a la que se enfrenta un analista: en asumir una posición plena de incompreensión, de “docta ignorancia”. El analista sabe operar convenientemente cuando puede “darse cuenta de la pendiente de las palabras para su analizante, lo que incontestablemente ignora” (Lacan, 1977-78). Para el deseo del analista, no hay objeto que tenga más valor que otro. Ahora bien, para poder leer las pendientes de las palabras, el deseo del analista debe suspender los efectos imaginarios de significación y *mantener la máxima distancia entre I y a*: el Ideal –el objeto que pretendo ser o tener para el Otro– y la causa –las condiciones de posibilidad, la matriz de inteligibilidad deseante–. El deseo del analista reconduce los motivos del padecer hacia sus fundamentos, es “una presencia que apunta a la causa de ese decir” (Lutereau, 2013), interpela al analizante y le solicita que de cuenta de las razones: “¿Por qué?”. El sujeto solo experimenta su deseo en los intervalos del discurso del Otro, en el más allá del decir. Entonces, se trata de encarnar el soporte de un deseo velado: *Che Vouï?* (Lacan, 1961-62).

Conclusión: las tetas de Tiresias

Un buen modo de ejemplificar lo trabajado hasta aquí es a través de “La fábula del restaurante chino”, narrada por Lacan en el *Seminario 11*. Según esta narración, emprender un psicoanálisis sería como entrar en un restaurante chino por primera vez.

En primer lugar, se pide el menú, que “está hecho de significantes, ya que todo lo que se hace es hablar” (1964: 277). En verdad, lo único que se hace en un psicoanálisis es hablar, el problema es que los significantes –si no se comprenden inmediatamente– tienen un carácter enigmático, se desconoce su significado, requieren, por lo tanto, de un intérprete. Entonces, le pedimos a la dueña que nos traduzca: “arrollado primavera, pasta imperial, *chow fan*, etc.”. Pero como es la primera vez que vamos a un restaurante chino, seguramente la traducción no nos diga nada, por lo cual le solicitamos a la dueña que nos recomiende un plato, que nos aconseje; en definitiva, le preguntamos: “¿puedes decirme lo que deseo?”:

“Pero ¿ha de culminar en esto, a fin de cuentas, una situación tan paradójica? Llegado el momento en que uno se acoge a un presunto poder adivinatorio de la dueña, cuya importancia ha ido aumentando a ojos vista, ¿no sería más adecuado, si el cuerpo lo pide y si el asunto presenta visos favorables, intentar pellizcarle un poquito los senos? Porque uno no va al restaurante chino tan sólo porque quiera comer, sino porque quiere comer en la dimensión de lo exótico [...]. Pues bien, por paradójico, y hasta desenfadado, que les parezca este pequeño apólogo, da cuenta exactamente de lo que ocurre en la realidad del análisis. No basta con que el analista sirva de soporte a la función de Tiresias, *también es preciso, como dice Apollinaire, que tenga tetas*. Quiero decir que la maniobra y la operación de la transferencia han de regularse de manera que *se mantenga la distancia entre el punto donde el sujeto se ve a si mismo amable y ese otro punto donde el sujeto se ve causado como falta por el objeto a* y donde el objeto *a* viene a tapar la hiancia que constituye la división inaugural del sujeto.” (Ibíd.: 277-78).

Entonces, frente a la pregunta del analizante por el objeto de su deseo, el analista no sólo no responde, sino que muestra las tetas, es decir, se ofrece como objeto parcial con el fin de revelar el fundamento pulsional del síntoma. Al no comprender, al encarnar la pregunta del deseo del Otro, al dirigirse hacia la causa, el analista no sólo busca la indeterminación de la falta constitutiva del deseo sino que, además, revela la fijación del goce presente en el síntoma transferencial (Boxaca y Lutereau, 2013). En otras palabras, al encarnar el lugar mismo de la pregunta por el deseo del Otro, las interpretaciones del

analizante develarán el lugar del sujeto como causa de deseo del Otro y los significantes que lo sujetan como objeto supuesto del goce del Otro. Ésta es la razón por la que el deseo del analista vuelve a vincular la demanda con la pulsión, aquella que había sido apartada por la transferencia en su vertiente amorosa (Lacan, 1964).

En conclusión, si “el mecanismo fundamental la operación analítica” (Lacan, 1964: 281) –vehiculado por el deseo del analista– consiste en mantener la distancia entre I y *a*, se debe a las siguientes razones:

1. Porque el analista debe salir del lugar de Ideal en que lo ubica el sujeto para ofrecerse como objeto digno de amor, y hace semblante de *a*, causa del deseo, lugar vacío que habilita la pregunta por las condiciones deseantes.
2. Porque el analista no se ubica como objeto del deseo, ni indica cuál es ese objeto, sino que permite el surgimiento de la pregunta por la causa. En otras palabras, no dice hacia dónde se debe ir, sino que se interroga por cómo se desea.
3. Porque el deseo del analista es la posición ética que habilita la función del entre, único lugar posible para el surgimiento del inconsciente, la pulsión y el deseo, como discurso del Otro, demanda del Otro, y deseo del Otro.

El deseo del analista es un deseo de “no desear” (Lacan, 1961-62), pero no es un deseo neutral. Es el deseo de mantener la máxima distancia entre el Ideal –la trampa signifiante que convierte al neurótico en objeto de sacrificio del Otro– y el objeto *a*, causa del deseo, aquello que nos rescata de la petrificación simbólica. El psicoanálisis, más que una técnica, es una ética, y como tal, requiere de un posicionamiento determinado, único en la historia de las prácticas terapéuticas. Su *eficacia* depende, exclusivamente, de mantener hasta las últimas consecuencias este deseo.

Bibliografía

- Bonoris, B y Muñoz, P. (2015). “Lo visto y lo dicho: notas sobre la diferencia epistemológica entre las obras de Freud y Lacan, y sus consecuencias sobre la noción de sujeto”. En *Anuario de Investigaciones de la Facultad de Psicología*, XXII.
- Breuer, J. y Freud, S. (1983-85). “Estudios sobre la histeria”, en *Obras completas*, tomo II. Buenos Aires: Amorroutu, 2006.
- Boxaca, L y Lutereau, L. (2013). “Dos dimensiones del deseo del analista”. En *Uaricha*, 11(24).
- Carpintero, E. (2003). “La subjetividad del analista y los procesos contratransferenciales”, en *Topía*. Recuperado de <https://www.topia.com.ar/articulos/la-subjetividad-del-analista-y-los-procesos-contratransferenciales>
- Eidelsztein, A. (2000). “El deseo del analista”. Curso Inédito. Recuperado de http://www.apertura-psi.org/?page_id=303&paged=3
- Foucault, M. (1981-82). *La hermenéutica del sujeto. Curso 1981-1982*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Fresneda, F. (2016). “El problema de la medición y el deseo del analista”. En *El sigma*. Recuperado de <http://www.elsigma.com/psicoanalisis-y-ciencias/el-problema-de-la-medicion-y-el-deseo-del-analista/13092>
- Freud, S. (1904). “Psicopatología de la vida cotidiana”, en *Obras completas*, tomo VI. Buenos Aires: Amorroutu, 2006.
- Freud, S. (1910). “Las perspectivas futuras de la terapia psicoanalítica”, en *Obras completas*, tomo XI. Buenos Aires: Amorroutu, 2006.
- Freud, S. (1912). “Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico”, en *Obras completas*, tomo XII. Buenos Aires: Amorroutu, 2006.
- Freud, S. (1919). “Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica”, en *Obras completas*, tomo XVII. Buenos Aires: Amorroutu, 2006.
- Freud, S. (1933). “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis”, en *Obras completas*, tomo XXII. Buenos Aires: Amorroutu, 2006.
- Gutkowsky, P. Y Peusner, P. (s.f.). *Traducción de Dos Intervenciones de Jacques Lacan durante las discusiones del 18 de Octubre de 1966 en el*

- Simposio de Baltimore.* Recuperado de www.apertura-psi.org/Textos/apertura/trad3.doc
- Jones, E. (1953). *Vida y Obra de Sigmund Freud*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1959.
 - Lacan, J. (1946). “Acerca de la causalidad psíquica”, en *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
 - Lacan, J. (1951). “Intervención sobre la transferencia”, en *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
 - Lacan, J. (1958). “La dirección de la cura y los principios de su poder”, en *Escritos 2*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
 - Lacan, J. (1960a). “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, en *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
 - Lacan, J. (1960b). “Posición del inconsciente”, en *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
 - Lacan, J. (1960-61). *El seminario. Libro 8: La transferencia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
 - Lacan, J. (1961-62). *El seminario. Libro 9: La identificación*. Inédito.
 - Lacan, J. (1964). *El Seminario. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
 - Lacan, J. (1964-65). *El Seminario. Libro 12: Problemas cruciales del psicoanálisis*. Inédito.
 - Lacan, J. (1977-78). *El seminario. Libro 25: El momento de concluir*. Inédito.
 - Laplanche, J. y Pontalis, J.-B. (1967). *Diccionario de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2004.
 - Lutereau, L. (2013). *¿Qué es el deseo del analista?* En *Imago Agenda*, 170. Recuperado de <http://www.imagoagenda.com/articulo.asp?idarticulo=1962>
 - Lutereau, L. (2017). “La neurosis del analista tiene lugar”, en *Rosario 12*, 6 de abril de 2017. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/30018-la-neurosis-del-analista-tiene-lugar>
 - Miller, J.-A. (1998-99). *Sutilezas analíticas. Los cursos psicoanalíticos de Jacques Alain Miller*. Buenos Aires: Paidós, 2011

- Miller, J.-A. (2011). *Sobre el amor. Entrevista realizada por Hanna War.* Recuperado en <http://www.nel-mexico.org/articulos/seccion/varite/edicion/Problemas-de-pareja/352/Sobre-el-amor-Jacques-Alain-Miller>
- Miller, J.-A. (2012). *Presentación del tema del IX Congreso de la AMP.* Recuperado en http://www.congresamp2014.com/es/template.php?file=Textos/Presentation-du-theme_Jacques-Alain-Miller.html
- Sauval, M. (s.f.). *Sentidos del genitivo en “deseo del Otro”.* Recuperado en <http://www.sauval.com/angustia/s2deseodeA.htm>
- Taylor, C. (1991). *La ética de la autenticidad.* Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1994.
- Vainer, A. (2008). “Neutralidad y Abstinencia. Una introducción”, en *Topía*. Recuperado de <https://www.topia.com.ar/articulos/neutralidad-y-abstinencia-una-introducción>