

Los afectos en psicoanálisis ● ○ ○ ○



LOS "TRASTORNOS DEL ÁNIMO", ¿TIENEN UN SENTIDO?

›Colette Soler

Conferencia dictada en el Hospital General de Agudos Dr. T. Álvarez, 20 de abril de 2009.

Presentación: Agradecemos a Gabriel Lombardi, y al Foro Analítico del Río de la Plata que nos permite que Colette Soler esté con nosotros. Colette Soler, en este momento, pertenece a la Escuela de Psicoanálisis de los Foros del Campo Lacaniano. Bien, ustedes no vienen a escucharme a mí sino que vienen a escuchar a Colette Soler entonces, me parece que le voy a dar la palabra.

Colette Soler: Buen día. Titulé mi charla de hoy con una pregunta, se trata de saber si podemos afirmar que los trastornos del humor, del ánimo, de los afectos tienen un sentido; no por hablar del sentido sino para recordar de entrada que los trastornos del ánimo son fenómenos del sujeto. Y sabemos que no hay sentido sino por el sujeto.

Creo que el problema es de actualidad, como saben, puesto que con el éxito de la medicación, con los progresos de la neuropsiquiatría hay una hipótesis inversa que se desarrolla y que piensa más bien que estos trastornos lejos de ser trastornos del sujeto son -voy a decir- una disfuncionalidad, un desorden del cuerpo y específicamente, del cerebro. Y es verdad que aquí hay dos hipótesis que se enfrentan y para nosotros en el Psicoanálisis, desde Freud hasta ahora, consideramos, intentamos mostrar que los síntomas, cualquiera que sea, incluso los trastornos del ánimo son fenómenos del sujeto. Consideramos siempre que el síntoma, definido como perturbación cualquiera del sujeto, tiene una dimensión de verdad. Por eso decimos que se trata de un fenómeno del sujeto. Lacan lo tradujo diciendo que no era solo una perturbación sino un mensaje, ya que la verdad se expresa.

En el debate entre Psicoanálisis y partidarios del organicismo o del hombre neuronal o del cognitivismo,



en este debate, el problema refiere a la causalidad. No se trata de negar la implicación del organismo, del cerebro en todo funcionamiento o actividad humana, por supuesto. El problema es a nivel de la causalidad. Esta semana en Francia, en el periódico *El mundo* había una página, gran página, que mostraba una foto tomada con las imágenes de una resonancia magnética que mostraba la diferencia de una zona aquí en rojo entre un cerebro de sujetos autistas y uno de sujetos testigo. Pero era interesante que la investigadora misma, neuropsiquiatra, decía que eso no servía de nada para conocer la causa y entonces, para el tratamiento. Decía que no servía para saber si la diferencia en la fotografía era efecto del autismo o al revés, causa del autismo. Entonces creo que en este debate, la sabiduría consiste en dejar que los investigadores continúen investigando y que los psicoanalistas continúen con su práctica hasta quizás llegar a otras conclusiones.

Si ahora miro a los afectos, específicamente a los trastornos depresivos, desde el lado de los fenómenos (después voy a hablar de la melancolía), creo que los trastornos del ánimo, trastornos depresivos, todos siempre se manifiestan como pérdida de sentido. El deprimido testimonia, en el momento de depresión, que ya nada tiene sentido. Y ¿qué es lo que da sentido a la vida? En francés hay un equívoco de la palabra *sentido* que se traduce como “sentido” pero que también indica una dirección (*del público le informan que también es así en castellano*). Ah, en

castellano igual, creía que no. Bien, perfecto. Freud decía esta frase increíble, decía “desde el momento en que un sujeto se interroga sobre el sentido de la vida está enfermo”. Lo que quería decir, es no cualquier enfermedad, por supuesto, pero enfermo al nivel de lo que él llamaba la libido y que llamamos, después de Lacan, el deseo. Enfermedad del deseo. Y efectivamente, en la tesis de Lacan no se trata de decir que la vida no tiene sentido sino que tiene sólo un sentido que es el sentido del deseo. Entonces creo que he dicho ya que hay una fórmula única posible de las diversas formas de trastornos depresivos, fórmula única que lo digo así: suspensión del deseo, del deseo que permite conectarse con los objetos del mundo, a nivel del trabajo o del amor -como decía Freud-, los dos. Interrupción de la libido objetual, es eso una depresión. Es decir, un corte del vector de la dirección del deseo hacia los objetos de la realidad; me parece tan sencillo, y se aplica a todas las depresiones.

Ahora bien, en el hospital encontramos, generalmente, no cualquier trastorno del ánimo, sino más frecuentemente los de las psicosis melancólica o maníaca. En los dos casos, melancolía o manía, hay una detención del vector del deseo, a nivel del vector de la acción, a nivel del pensamiento, a nivel de la palabra y más generalmente, a nivel de la relación con el mundo. En la melancolía esta detención, a nivel descriptivo, se manifiesta como una caída en la petrificación, lo que Lacan denominó *el dolor de existir*. En la manía, en cam-

bio, se manifiesta con lo que Lacan denominó con una sola palabra: *excitación* maníaca, o sea, una pseudo vitalidad, la llamo *pseudo vitalidad* porque es una vitalidad sin dirección, sin brújula, sin objetivo que la corriente fenomenológica de la Psiquiatría, especialmente la alemana, ha descrito de manera muy detallada; hay textos realmente interesantes que se pueden leer hoy. Pero a toda la riqueza de las descripciones de los fenomenólogos, Lacan la reduce a una palabra: *excitación*, palabra que refiere al cuerpo, evidentemente.

¿Qué es lo que le falta finalmente al melancólico, descriptivamente? El vector, el movimiento hacia algo, y se encuentra imbuido en su idea fija de la culpa o en el silencio de la petrificación casi catatónica. Al maníaco excitado no le falta movimiento pero le falta la dirección y el principio de detención. El pensamiento corre, corre sin meta. La falta del principio de detención de la vigilia, genera insomnio. La falta del principio de detención de la palabra, genera logorrea y también la falta del principio de detención de los gastos económicos, que no son solo económicos, son gastos de energía, de vida, etc. Y creo que es por el hecho de que el maníaco no se preocupa por los gastos, que Freud pensó que podía comparar la manía con un fenómeno de fiesta. Creo que fue un gran error de Freud. No hay una fiesta.

Entonces, en todos los casos comprobamos a nivel más evidente, la perturbación de la vida del deseo. Evidentemente, no es una característica sólo del maníaco y del me-

lancólico, en todas las psicosis encontramos una perturbación a nivel de lo que Lacan ha llamado el *sentimiento de la vida*. O un bastante de excitación o un bastante poco. Lo que el caso Schreber de Freud designaba con su palabra *crepúsculo del mundo*.

Entonces, todos estos fenómenos que podríamos describir más durante horas, son fenómenos del sujeto ¿Qué significa en realidad decir eso? Una cosa que me parece sencilla: significa que provienen, que encuentran su condición, su causa completa, a nivel del discurso. Lo que pasa a nivel de la transmisión del discurso desde los primeros meses de la vida, tiene efectos sobre el pequeño. Podemos comprobar desde el principio de la infancia que el discurso, o sea, el lenguaje hablado, lenguaje hablado por los padres, los primeros Otros, este discurso tiene efectos sobre el viviente, el pequeño cuerpo viviente. Tiene efectos de regulación del cuerpo, efectos de modificación de las necesidades y de los afectos. Por eso se habla a veces, no se aquí pero sí en Francia, de la fábrica del cuerpo. En la fábrica del cuerpo no se fabrica un organismo, el organismo lo recibimos de la vida, fabricamos un cuerpo humanizado desde la cultura.

Bien, y la opción del Psicoanálisis consiste en intentar acercarse a la psicosis a partir de este elemento determinante, el discurso. Y para hacerlo tenemos muy buenas razones. Tenemos muy buenas razones para pensar que el discurso tiene un papel causal, puesto que tiene un papel causal se manifiesta su eficacia cada

vez que curamos o modificamos un síntoma en Psicoanálisis. Un síntoma que no es un evento mental, el síntoma es siempre un evento del cuerpo, toca al cuerpo. Y entonces tenemos la ambición de atacar las perturbaciones sintomáticas en las cuales incluye una perturbación de los afectos, de atacar-las no sólo para aplastar-las, para hacerlas calmar, para hacerlas menos fuertes sino también para modificarlas.

En Francia, ahora hay muchos niños a los que se llama *agitados*, *hiperquinéticos*, y hay una medicación -no se si es la misma aquí- la Ritalina, que trata el efecto pero no trata la causa. Entonces podría decir que para nosotros, psicoanalistas, el discurso, lenguaje hablado, es una Ritalina causal, una Ritalina que trata sólo el efecto.

Ahora bien, la melancolía. Me detengo en la melancolía. Los dos afectos esenciales de la melancolía se refieren a la existencia por un lado y, por el otro lado, al goce del Otro. De un lado comprobamos el dolor de existir y del otro, el delirio de la culpabilidad. El delirio de la culpabilidad que afirma el pecado de goce. La culpabilidad es eso, hay un pecado, hay un goce culpable. Debemos entender un poco estos dos ejes. El dolor de existir es un afecto especial, no es exclusividad del melancólico, cada uno puede tener un acceso al dolor de existir.

El dolor de existir, que toma en el melancólico una dimensión masiva, exclusiva, es el afecto que surge cuando el sujeto percibe la facticidad de su existencia. O sea, el hecho de que el

discurso, lo Simbólico, no puede justificar su existencia. Que la existencia es algo Real -lo puedo decir así-. Es decir, cuando un sujeto a veces percibe la pregunta de cada sujeto *¿por qué he nacido?* que la filosofía extiende a *¿por qué algo y no nada?* Pero la verdadera pregunta del porqué de haber nacido, es una pregunta sin respuesta en el Otro, en el discurso. Entonces, el dolor de existir es un afecto bien diferente a la tristeza. Y además no es el dolor de las desgracias o de las infelicidades de la vida, al contrario, las dificultades de la vida muchas veces protegen del dolor de existir porque la culpa capta la libido. Y así comprobamos que muchas veces hay depresión postergada cuando todos los problemas están resueltos. En ese momento el sujeto se enfrenta con su vida misma. Entonces el dolor de existir es el afecto producido por lo que ex-siste al lenguaje, lo que el lenguaje no logra subsumir. No es un afecto de rechazo del lenguaje, como la tristeza, más bien es el afecto del sujeto expuesto en una coyuntura precisa para cada uno, expuesto al defecto, a la falla del lenguaje que no puede cubrir y justificar lo Real de la existencia. Existencia que Lacan llamaba *inefable y estúpida*, para decir la facticidad de la existencia. Entonces, el dolor de existir es un afecto que juega entre lo Real de la existencia y el discurso o lo Simbólico. El lenguaje no cubre ni justifica lo real de la existencia. Puedo decir que es el afecto de lo que Lacan ha llamado el *agujeromatismo*.

Lo he dicho recién, hablamos del traumatismo de haber nacido no deseado, lo que significa que el deseo

del Otro podría atemperar el sentimiento de la existencia, pero Lacan añade que haber nacido deseado es lo mismo que no haber sido deseado, desde el punto de vista del *troumatisme*; lo que significa que el Otro no puede justificar la existencia ni con su deseo ni con su amor. Aquí hay una pequeña distancia entre Freud y Lacan quizás.

Freud habló de la melancolía precisamente al final de su texto *Psicología de las masas y análisis del yo*, cuando intenta entender la cosa más sorprendente para Freud, el suicidio. Es la cosa que Freud no puede entender; e intenta entender el rechazo melancólico de la vida y en este trabajo de entender termina diciendo esta frase estupenda para mí: *vivir es ser querido*, lo pueden encontrar en el texto. Es una manera de decir que el amor del Otro, específicamente en Freud, el amor del padre es lo que sostiene el deseo de vivir. Dicho de otra manera, que la vida tiene sentido del amor del Otro. Eso me sorprende mucho de parte de Freud. Si lo hubiera dicho el Papa no me sorprendería, es porque es toda la sugestión mayor de la religión, que el amor de Dios debe sostener nuestro deseo de vivir. Y realmente no es la idea de Lacan, finalmente que con su neologismo *agujeromatismo* afirma que en lo Real, vida y goce no tienen sentido, no tienen el sentido ni del amor ni del deseo del Otro.

Y sin embargo, dicho eso es verdad que hay algo que lo puede atemperar, al *agujeromatismo*, el afecto de existir sin razón y es la acogida en el discurso del Otro. La presencia

de lo que voy a llamar su adopción, ser adoptado por sus padres y si no por sus padres por otro cualquiera. Y cuando Lacan insiste sobre la función de la nominación, la nominación pertenece al eje de la adopción precisamente. Y creo que en las depresiones encontramos siempre una coyuntura provisoria, una coyuntura donde este soporte del Otro hace falta, ya sea por duelo, traición, fracaso y entonces me interrogaba por el desencadenamiento melancólico y finalmente concluí que no es tan diferente del desencadenamiento de las otras psicosis. Lo concluí a partir de un año de trabajo en el Hospital Central donde durante un año hemos estudiado regularmente, en un seminario, casos de melancolía. He concluido también con los textos de Freud y Lacan.

La noción de desencadenamiento exige una definición de la *prepsicosis*, de un tiempo previo al desencadenamiento. Y Lacan ha producido una concepción de la prepsicosis o un predesencadenamiento a propósito del caso Schreber de Freud. Cuando dice eso, se pregunta qué es lo que le permitía al sujeto mantenerse en el mundo, en los lazos, en el trabajo, antes del desencadenamiento, y contesta *la identificación cualquiera que sea con la cual el sujeto ha asumido el deseo de la madre*. Es decir, que lo que permite a un sujeto evitar enfrentarse en directo con la facticidad de la existencia es el proceso de identificarse, identificar consiste en asumir significantes, imágenes. ¿Cómo se asume el deseo del Otro? La identificación con la cual ha asumi-

do el deseo de la madre, hay un lazo entre identificación y deseo del Otro. Se asume el deseo del Otro a pesar de no saber lo que el Otro desea. ¿Cómo asumir un deseo que es una *x*, que no se sabe lo que quiere ese deseo? Se asume un deseo del Otro, de manera sencilla, adoptando, incorporando los significantes y las imágenes vehiculizadas en el discurso del Otro. En esto consiste el proceso de alienación de todo sujeto.

Lo que hay que captar bien es que la identificación se motiva del deseo. Las identificaciones se motivan del deseo, lo que significa que el resorte, el secreto de las identificaciones del yo es el deseo. Entonces entre el valor narcisístico del yo y el deseo hay un lazo estrecho y si preguntamos qué es lo que se pierde cuando la identificación cae, la identificación con la cual ha asumido el deseo del Otro, ¿qué es lo que se pierde primero? Freud se *rende fou*, se trastornó, atormentó, diríamos se *volvió loco*, con el tema de qué se pierde, para entender lo que se pierde en el desencadenamiento de la melancolía. Hay una pérdida, nadie lo va a dudar pero podemos decir que primariamente se pierde algo de su valor narcisista. ¿El valor narcisista que proviene de qué? De las identificaciones ligadas al deseo del Otro y lo puedo decir de otra manera: el melancólico pierde su yo, no su objeto, sino su yo. Es decir que pierde el vestido, *la vestidura*, el vestido religioso, el hábito, pierde el vestido de las identificaciones, es decir, de los significantes, de las imágenes constituyentes del yo.

Pérdida del yo significa automáticamente pérdida del deseo que sostenía al yo ¿Y qué es lo que queda cuando cae el vestido, *la vestidura*? La pregunta se presenta en toda psicosis, hablo aquí del melancólico. Freud dice que el melancólico se considera él mismo como un objeto. Y se trastornó mucho con la idea de que la sombra del objeto cae sobre el melancólico.

Bien, finalmente, la elaboración más central de Lacan consiste en decir que cuando se saca el *vestido* del yo, vestido de las identificaciones, lo que queda es el objeto *a*, es el núcleo objetual del yo (no voy a recordar la trayectoria de Lacan sobre la melancolía, sería demasiado largo, dejo eso de lado). Voy directamente a lo que Lacan dice en el Seminario *La angustia* y en el texto *Kant con Sade* que precede justo el principio del Seminario *La angustia*. Al revés de Freud, Lacan piensa la melancolía con una analogía con el duelo pero con una diferencia -lo pueden leer en el texto, no es una lectura que yo hago, está explícito en el texto-. Para Lacan, el tiempo del duelo, cuando se pierde el objeto, un ideal o lo que sea, el tiempo de duelo es un tiempo en el cual la relación con el objeto, se mantiene un tiempo donde el deseo no tiene la investidura de los rasgos ideales del objeto. Entonces Lacan dice que el duelo refiere no al objeto *a* sino al *i(a)*, a la imagen de *a*. La imagen de *a* que estructura todo amor. Y dice que, al contrario, en la melancolía, no se trata de este duelo, se trata de una referencia radical al objeto *a*, sin el vestido, *vestidura* de la ima-

gen. Entonces, la primera cosa perdida es el vestido, *vestidura*, lo que queda del objeto.

Creo que con eso Lacan intenta interpretar el suicidio melancólico -conocen quizás este tema-. La tesis es que el suicidio melancólico, cuando el melancólico pasa por la ventana, específicamente, es una manera de reencontrarse con su ser de objeto, más allá de su imagen, de sus identificaciones. Puedo decir entonces que se trata de una separación salvaje, en acto, una destitución salvaje, puesto que la separación de la alienación a los significantes del Otro, se hace con el objeto y que la destitución se define con la percepción de su ser no sujeto sino objeto.

Hay un hecho clínico. Muchas veces cuando un melancólico, petrificado, cortado, separado del mundo parece mejorarse empieza a salir un poco de la postración, reestablece algunas conexiones imaginarias con los semejantes y el equipo que cura al sujeto se alegra, es el momento en el cual hay que tener cuidado. Muchas veces vemos que hay un sujeto que tiene permiso de salida porque se encuentra mejor y se suicida en ese momento. Confirma la tesis de Lacan que cuando se reestablece algo de la envoltura imaginaria, el melancólico se encuentra empujado (después voy a intentar decir por qué) se encuentra empujado a reencontrar su ser de objeto.

Ahora me preguntaba, cómo abordar estos dos tipos de fenómenos en la melancolía: el acto suicida y el dolor de existir. Me preguntaba si hay una relación entre el dolor de

existir y el objeto *a*. El ejemplo paradigmático del dolor de existir, el del texto *Kant con Sade*, según Lacan es Sade, él mismo. Y si releen este texto, pueden ver que Lacan ubica el dolor de existir en el fantasma sadiano y en el esquema del masoquista, lo que indica que el dolor de existir no es en sí mismo un fenómeno pato-gnomónico de la psicosis.

Bien, pero en la psicosis melancólica ¿cómo podemos pensar la relación entre el dolor de existir, la petrificación por un lado y, del otro lado, el delirio de culpa, de indignidad, el delirio de indignidad y el acto suicida, que es una institución objetal? Porque el melancólico tiene la necesidad de reencontrar su ser de objeto cuando todos los otros sujetos, todos los demás hacen para no saber de eso, para mantenerse al nivel de un sujeto que habla y no al nivel de un ser objetal. Y Freud se preguntó -debemos preguntarnos- ¿por qué quiere tanto realizarse como objeto, objeto caído en el acto suicida y objeto indigno en el delirio de culpa? En el acto suicida y el delirio de culpa se presenta como objeto, no el mismo pero objeto.

Freud notó con toda razón, un rasgo que nos sorprende: la ausencia de toda vergüenza en el melancólico que, lejos de disimular su indignidad, sus culpas, las exhibe, las muestra ¿Por qué?

Quiero quizás subrayar un poco algo respecto al objeto. Lo que Lacan llama objeto, se encuentra alojado en el discurso pero no es discurso, es resto, desecho, etc. Son elementos del Otro que existen al significan-

te y sobre este punto entonces podemos decir que el melancólico se presenta como un desecho, una basura. Y es lo que Freud subraya, esencialmente, la denigración, la autodenigración del melancólico pero Lacan lo toma de manera un poco diferente, no lo toma del lado patético -además la posición de Lacan y Freud respecto al suicida son bien diferentes-. Freud afirma que finalmente el único deber es el de vivir, otra frase sorprendente de Freud. Freud es un judío y quizás la tradición judía puede empujar a vivir para resistir tantos ataques pero, de dónde sale este deber, no se sabe bien, es un deber sin Dios, supuestamente en Freud. En la religión se entiende, deber de vivir porque Dios nos ha dado la vida, etc. Y Lacan no tiene esta posición, para Lacan el suicidio -lo dice en *Televisión*- puede ser un acto y respetable. Entonces es bien diferente y hay también una diferencia respecto al problema del mal en Freud y Lacan. Evoco todo eso por los ataques que el melancólico se hace a sí mismo, porque el melancólico dice "soy el mal, el malo". Ahora, cuando vemos a Freud hablando del mal, dice fuertemente que el hombre es malo, siempre dispuesto a robar, explotar, engañar, maltratar a su semejante y siempre listo a transgredir los mandamientos. En Lacan no tenemos ninguna resonancia así porque Lacan no toma el problema del mal como una disposición, busca su fundamento, su fundamento estructural y el fundamento estructural del mal es lo Real de la existencia del goce en tanto que no logra ser dominado con el discurso de lo Simbó-

lico. Entonces, por supuesto, puede decir que el goce es un mal pero no porque el hombre es malo, es un mal porque el hombre es un ser hecho de discurso y el discurso no logra regular lo Real.

Entonces contesto a la pregunta que me hacía ¿cómo ordenar el dolor de existir, delirio de indignidad y acto suicida? El delirio de indignidad se dedica a hacer aparecer el *cacon*, el núcleo del mal fundamental, pero el núcleo no es la vida en estado puro, ya es una elaboración, una vida relacionada con el significante, juzgada desde el punto de vista del significante. No se trata del mal en general, como se dice el núcleo, sino de la objetivación de un malo. De la misma manera, el objeto *a* que el melancólico intenta reencontrar no es el goce, el objeto *a*, es ya una elaboración del goce, una fragmentación. El objeto *a* es una unidad de goce, un trozo de goce, es decir, ya articulado al lenguaje. Como se ve además, cuando Lacan escribe el fantasma o escribe *a* en los discursos. Es del goce pero del goce ya homogeneizado vía el significante.

En este sentido y paradójicamente, el delirio de indignidad y el acto suicida son tentativas de curación, así decía Freud que los fenómenos más patentes de la psicosis, específicamente el delirio, son tentativas de curación. O sea, tentativa de reconectar con el Otro y el discurso. Y entonces digo que tentativa de reconectar con el juicio moral, el de la maldad y con un objeto localizado que se puede definir vía el Otro; son entonces, elaboraciones de lo que se sufre

en silencio en el dolor de existir. Y se ve muy bien con el delirio de indignidad que es una tentativa de curación porque reconecta al sujeto con todos los significantes de las culpas. Y también el acto suicida, paradójicamente, es también una tentativa de curación, dramática, catastrófica.

Ahora bien, Lacan respecto al dolor de existir, dolor de existir que pongo del otro lado, utiliza la expresión *la canción del melancólico*. ¿Por qué utiliza este término que no es cualquiera? Sería porque se trata de una modulación del dolor sin articulación o, al contrario, sería para designar el *leitmotiv* de la falta inmotivada como cuando se dice a alguien “¿qué me está cantando, qué me está diciendo?”, la canción del melancólico.

Quizás puedo subrayar la diferencia, intento captar la diferencia entre el acto de Empédocles y el acto del melancólico. Puesto que si conocen un poco de Lacan, se que muchos de ustedes lo conocen, Lacan evoca al principio de su enseñanza, hasta casi el final, evoca el acto suicida de Empédocles como un acto de separación. De separación respecto a la alienación a los significantes del Otro. Evidentemente, separación radical pero que tiene el efecto de inmortalizar a Empédocles y de instituir, puedo decir, instituirlo en su unicidad, en su diferencia absoluta. Por eso dice que se trata de una voluntad. Entonces creo que la diferencia del melancólico, que también se suicida, el melancólico en su delirio y en su acto apunta no a una separación del Otro sino a una extracción de la vida pura, bajo una forma catastró-

fica, bajo la forma de la culpabilidad absoluta o de la muerte efectiva. Pero me parece que todo pasa como si el melancólico cayera bajo una separación impuesta con su ser viviente, contrariamente, al acto de Empédocles, que es un sujeto ubicado totalmente en el discurso y que se extrae del discurso afirmándose así en su diferencia absoluta; para retomar la palabra que Lacan usa para el final del análisis.

El melancólico, al contrario, creo que es empujado a separarse de su ser viviente al estado puro a causa, por supuesto, de la forclusión. Y creo que quizás es eso lo que explica la ausencia de vergüenza. La ausencia de vergüenza nos sorprende porque somos cautivos del discurso, discurso que nos indica que el melancólico muestra todo, pero quizás el melancólico cuando muestra su indignidad, cuando dice que quiere desaparecer, nos indica que intenta con eso lavar la culpa original de existir sin razón.

Me preguntaba hablando con colegas en París ¿de dónde proviene la curiosa fascinación que produce el melancólico? Más que el paranoico, que también fascina. Además, debemos observar que quizás fascina menos el paranoico porque siempre se rehúsa más el sentido subjetivo de la melancolía. Pero no creo que sea la simpatía lo que funda la fascinación por la melancolía. La simpatía es siempre del orden del compartir y creo que más bien, el melancólico fascina porque no podemos compartir su manera de ser; voy a decir su martirio. Saben que Lacan ha dicho del psicótico *mártir del lenguaje*. Su

manera de ser, el martirio de la tarea fundamental de los seres hablantes, o sea, entrar en una vida otra, no la vida de la existencia, sino la vida que genera el lenguaje y el discurso cuando produce lo que llamo la vida del deseo. Entonces nos fascina quizás porque se encuentra más allá del dolor de existir, más acá que los sujetos alienados en el discurso.

He terminado.

Preguntas del público:

Pregunta: El por qué de la intensa angustia que se genera en el Otro ante el suicidio del melancólico y que lo que genera fundamentalmente, es toda una respuesta judicial, de culpabilización, de intentar buscar culpables, que a veces, somos nosotros, los psicoanalistas o terapeutas, responsables, aparentemente de ese suicidio u otros, no siempre se intenta buscar un responsable.

Pregunta: Primero te quería agradecer todo el desarrollo, sobre todo la minuciosa distinción entre Lacan y Freud, que no siempre se hace y que me parece muy interesante para esclarecer las perspectivas y también el poder situar cierto aspecto del deseo en el campo de la melancolía, en el sentido de que el deseo, el deseo del Otro es alienante y al mismo tiempo atempera, como decías, este dolor de existir o esto de cómo el tema de la existencia, estar por fuera, nos atañe a todos, pero, en ciertos cuadros, las observaciones registran que el deseo del Otro atempera o termina alienando, aliena profundamente.

Quería preguntar lo siguiente, en relación a esto mismo de la pregunta que hacían recién, ¿si se podría pensar esta angustia que genera en el Otro el suicidio melancólico, puede tener algo que ver con que hay un aspecto de acto logrado, en el sentido de producirse esa separación?

Pregunta: Quería preguntar la diferencia entre el delirio de indignidad y el delirio de grandeza, la megalomanía y la curación...

Colette Soler: Creo que en lo que he dicho hay algo que no desarrollé mucho pero que se debe tener en cuenta, respecto al lazo entre las identificaciones y el deseo es que muchas veces nos quedamos un poco distraídos los lacanianos, y nos quedamos con la idea de la oposición que Lacan construyó al principio de su enseñanza, la oposición entre el yo especular y el deseo. Pero muy rápidamente la concepción del yo en Lacan no obedece a esta distinción. El yo incluye el deseo. Entonces, por eso evoqué que la identificación es un lazo al deseo. El suicidio en general, incluso en alguien que considera que tiene el derecho a disponer de su vida, incluso si uno piensa eso, cuando alguien pasa al acto, como decimos, siempre produce un *shock*. Es decir, que aquí vemos una hiancia entre la racionalidad del pensamiento y la respuesta del afecto. Hay algo, hay un pacto, uno no puede quedarse frío o fría.

Creo que quizás, cuando se trata de un melancólico, a eso se añade el hecho de que no es un acto, es un pasaje al acto, como decimos, es decir que no podemos pensar que se

trata de un querer, de una voluntad. Se trata más bien de un intento forzado de separación como un afuera de la humanidad, nación del deseo y eso, por supuesto, angustia. No se si angustia nada más, además hay impotencia generalmente frente a un depresivo cualquiera. Hay una impotencia y hay algo insoportable cuando hay un depresivo. Es insoportable no sólo porque no se puede nada sino también porque la depresión y, si es melancólica es al máximo, significa que los demás no existen. Están aquí pero no sirven, no pueden, no importan. Y quizás podemos decir también que nos angustia porque hace que nos reencontremos con algo que, en cierta medida, concierne a cada uno y es que tenemos la carga de la vida, que vivimos gracias al discurso pero que, finalmente hay una base que olvidamos, que olvidamos siempre. El melancólico es un recordatorio de la base de la vida sin discurso.

Con respecto al delirio de indignidad, o de pequeñez, he condensado sobre la culpa pero hay otros aspectos diversos. Y es verdad que a la vez, el que se afirma el más pequeño de los pequeños, el más indigno de los indignos, es un megalómano. Es la megalomanía. Hay una megalomanía de la pequeñez, una megalomanía de la culpa. No es la expansión paranoica de la megalomanía paranoica sino la megalomanía de la retracción. Entonces, en la curación, es verdad que hay un problema, están los medicamentos que tapan la locura; y yo pienso esto que decían mis colegas en el seminario que hicimos, creo que el delirio, la vertiente

delirante del melancólico, en su combinación indignidad/grandeza, la debemos proteger, incluso sostener. Porque cuando delira sobre su culpa, sobre el juicio que va a venir, sobre el infierno que les promete el juez, el melancólico se encuentra todavía en una vertiente temporal, de espera y no se suicida en este momento generalmente. Y creo que no sería razonable explicarle que no tiene ninguna culpa. Escuchaba recién a un colega que recordaba la historia de la Psiquiatría y algunas actuaciones de Pinel. Explicaba cómo Pinel trabajaba con su equipo, específicamente Pinel ha descrito en detalle lo de crear a veces escenificaciones colectivas para impresionar a los enfermos y que, una vez, justamente con un melancólico, se le había ocurrido vestir a su equipo, uno como juez, con sus asesores y entrar en la habitación del melancólico que decía que esperaba el castigo, para explicarle que, finalmente sería absuelto. No fue sencillo. Creo que no fue un buen escenario, creo que hubiera sido mejor con este escenario, explicar que querían reflexionar un poco más y que iban a ver cuándo podrían pronunciarse. Hubiera sido mejor posponer la respuesta. Es decir, maniobrar con lo que Lacan llamó *la postergación de la realización*. No hay que desculpabilizar al melancólico.

Pregunta: Vos, Colette, volvías al tema de la medicalización de la infancia. Investigando el tema encontré dos ejes. Uno es la responsabilización del sujeto por la vía de lo biológico o lo contextual. Por otro lado aparece la medicalización como función pa-

terna, en el sentido de que a un chico inquieto hay que ponerle límites y aparece el psicofármaco. O no presta atención en la escuela entonces, hay que darle medicación para que preste atención, aparece ahí como función paterna y ¿qué te parece a vos? ¿Qué tipo de *infans*, qué tipo de sujeto produce? A mi sólo se me ocurre un sujeto que no va a saber hacer con su síntoma, con sus problemas, con sus tensiones.

Pregunta: El punto que me gustaría pedirle que profundice es cuando usted plantea que el reestablecimiento de la investidura imaginaria empuja al melancólico al pasaje al acto suicida.

Colette Soler: Me parece bastante diferente hablar del efecto de la medicación, del abuso de la medicación, hay que decir, porque una medicación puede ser bien indicada a veces, no somos enemigos de los medicamentos. Somos enemigos del comercio de la farmacología y del exceso. ¿Si desresponsabiliza? Quizás no hay que ser demasiado pesimista, los humanos tienen recursos sorprendentes. Evidentemente, si se dice “eso es una enfermedad que necesita una medicación”, el niño va a pensar que es una enfermedad, que no puede hacer nada con eso y entonces se queda tranquilo. Pero la responsabilidad va a reaparecer en otra parte, no hay que pensar quizás, que la desresponsabilización sea global. Es una desresponsabilización local, sobre un trastorno. El problema es que ahora todas las cosas se piensan como trastornos y quizás no son trastornos. La excitación psico-

motriz, la falta de atención, todo lo que hace problema en la escuela, hay que decir que son trastornos producidos, inventados por el dispositivo escolar. Es decir los enseñantes deben cumplir con las normas, aprender a leer, a escribir, a tener un grupo, deben tener un poco de paz, no es una crítica a los enseñantes pero las normas de la escuela discriminan a los que no se pueden adaptar a los otros. Françoise Dolto que odiaba la escuela, cuando un chico no podía aprender, le decía “excelente”. Era otra época. Ahora nadie se atrevería a decir eso porque los padres inmediatamente harían juicio. Creo que los trastornos son relativos a los requisitos sociales. Y entonces, sí hay una desresponsabilización que está más allá de los chicos medicalizados. La ideología de la víctima, son todas víctimas entonces no son responsables de nada y buscamos los responsables. Es la caza de los responsables ahora. ¿Dónde está el amo? Dígame, dígame. El problema es que no hay amo. Si hubiera algún amo, un amo se puede destituir, pero es que no hay. Eso es muy importante porque hay una diversidad de procesos, los laboratorios que quieren vender los medicamentos, están las familias que quieren niños bien formados en la escuela, están los enseñantes que no tienen la formación necesaria. Hay un montón de procesos que se conjugan pero si buscas el responsable Uno, que se podría matar, bien... bien, tenemos a Sarkozy. Si lo matamos ¿qué va a cambiar? No es un amo en el sentido del productor de los fenómenos. Puede acentuar

o su acción puede ser dramática por muchas razones pero no es el autor del trastorno del mundo que denunciamos. No hay un autor. Sería mejor que lo hubiera porque cuando hay un amo, hay una revolución posible, una posibilidad de hacer caer al amo y de intentar otra cosa. El drama actual es que no hay amo, el capitalista tampoco es un amo. El mercado no tiene cabeza. Lo vemos en la crisis de hoy, es patético, en ninguna parte tenemos una cabeza que se pueda legítimamente pensar como el responsable de lo que denunciamos.

Sobre la otra pregunta, Lacan interpreta el suicidio melancólico como una *travesía salvaje*, dice, *de la imagen*; pero añade que cuando pasa por la ventana el melancólico, no es por casualidad que es la manera de suicidarse más frecuente, más favorable para él, porque la ventana representa el encuadre del fantasma, el marco del fantasma. Y entonces, hay una lógica con el hecho del suicida inesperado, justamente cuando la envoltura imaginaria se reconstituye. El melancólico petrificado en su silencio, cuando empieza a realizar en la dialéctica imaginaria, pasa al objeto a través de su imagen. La correcta expresión es *atravesamiento salvaje de la imagen*.

Pregunta: En un momento usted dijo, muy al pasar, que frente a cualquier depresivo uno siente impotencia y angustia. Yo le quería pedir unas palabras por esas formas de la depresión que no estarían dentro de la melancolía, o sea por aquellas categorías de la depresión neurótica (ahora bastante borradas, ahora que hay medi-

camentos). A sabiendas que Lacan la puso dentro de la cobardía moral, dentro de no enfrentarse con el deseo pero retomando esta frase clínica, decir "cualquier depresivo"...

Pregunta: Yo le quería preguntar, usted dijo rápidamente que cuando el melancólico se suicida logra algo, digamos con el objeto, no lo llegué a captar bien, y lo puso en paralelo con el final de análisis, la máxima diferencia. Como no me quedó claro en el momento, le pediría si puede clarificar esto.

Colette Soler: Es un abuso hablar de los depresivos puesto que no es una estructura la depresión, es un estado del sujeto. Y este año en París hemos elegido como título para hablar de eso *Los dichos depresivos*, dichos para marcar la distancia entre hablar de los depresivos y la depresión. Pero lo seguro es que cada sujeto tiene una virtualidad, una posibilidad de atravesar momentos depresivos, estados depresivos, generalmente efímeros, que duran un tiempo y se terminan. Uno dice *voy a tocar el fondo* y cuando se toca el fondo... bueno. Entonces, efectivamente, debemos desarrollar una concepción de las depresiones no psicóticas. Hablaré de eso en la Universidad mañana. No se puede decir todo en el mismo momento. Ahora, puedo decir mi tesis, tengo una tesis que ya la formulé años atrás pero este año la reforcé. Y pienso que los depresivos no psicóticos, son objetores. No son objetores de conciencia, son objetores de algo que (*del público: La palabra sería "no estoy de acuerdo con"*). Sí, una manera, no a nivel dis-

cursivo, no se piensan así. Generalmente, cuando piensan, se piensan como víctimas de una desgracia, se piensan como enfermos, irresponsables de su estado. Entonces no es a nivel discursivo, es a nivel estructural de lo que produce la depresión, que permite construir esto ¿Objeta qué el depresivo? Objeta todos los objetos que puedan captar la libido. Es lo que llamo la objeción depresiva. Y el valor de los objetos se construye ¿cómo? Se construye vía el discurso común pero también viene el discurso del Inconsciente donde a veces, viene el discurso del Padre, a veces. Entonces podemos desarrollar después qué tipo de acción se trata. Había dicho, respecto al discurso, años atrás, había calificado la multiplicación de sujetos depresivos, diciendo que quizás, son los anoréxicos de los objetos propuestos, de los objetivos propuestos por la cultura y la sociedad actuales. Sujetos que dicen: *no, de eso no quiero*. Momento donde el sujeto dice: *basta de eso*. Después si miramos del lado del discurso Inconsciente, es más complejo.

Digo que finalmente podemos evocar dos tipos de acto suicida: uno del cual el modelo es Empédocles. Si leen el texto de Lacan, el de Empédocles es un acto suicida que llamo *instituyente*. Es decir, que le permite a Empédocles afirmarse en su ser único, no determinado por el Otro, por su discurso, por su significante. Entonces Lacan lo toma como un acto de separación, en oposición alienación/separación. Y entonces decía, es una manera de instituirse en su diferencia absoluta. Empédocles es

uno diferente de todos, instituye su diferencia única. Y evoqué el final del análisis porque el objetivo del análisis (Lacan interrogándose sobre el deseo del analista, sobre a qué apunta el deseo del analista) quiere obtener la diferencia absoluta. La diferencia absoluta, pueden observar que es una expresión paradójica puesto que una diferencia es siempre relativa a otro elemento del cual uno puede decir soy *diferente a*. Diferencia absoluta entonces es una identidad, es la afirmación de una identidad única sin referencia a otra. Es una manera de decir que el analista apunta a la separación del sujeto, a extraerlo de su alienación a los significantes y las imágenes, los imperativos del Otro. Bien, eso no era para decir que el final del análisis equivale al suicidio, ¿eh? (*risas*). Mejor vivir, sino no valdría la pena un largo análisis con todo el esfuerzo. Y al contrario, en el suicidio melancólico no se trata de un acto instituyente, es un intento.

Revisión del texto Patricia Pirillo y Claudio Barbará.



TRES FORMAS DE LA ANGUSTIA

Una contribución de la clínica a la ética del psicoanálisis

›Gabriel Lombardi

La angustia es la sensación del ser hablante ante algo, un llamado oscuro de lo real frente al cual aún no se decide a intervenir. Ese real opaco le concierne íntimamente en un punto en que no se reconoce: ¿es interior, es exterior, es del cuerpo, es del Otro? La angustia le concierne con certeza en su esencia de ser capaz de elegir; le abre opciones, huir, quedarse quieto, afrontar. Su relación con el acto está en juego, hacia él lo convoca la señal de angustia.

Propongo pensar la relación de la angustia no con la ventana del fantasma, sino con una puerta, la puerta abismal del acto, esa puerta que atravieso cuando digo, como Jean Eche-
noz, ¡me voy!, o ¡allá voy!, y efectivamente voy. Para el hombre de acción, la angustia es el umbral de esa puerta; para el consumidor, el gerente, el proletario del capitalismo, ese umbral desencadena la crisis, el pánico, y siempre retrocede, no lo atraviesa; el neurótico clásico, tercera posición, experimenta esa angustia como angustia de castración sintomatizada,

que requiere elaboración. A éste último el psicoanálisis le propone transformar ese umbral de la angustia en un zaguán que como tal tiene dos puertas, puede entrar sin haber todavía entrado, puede salir sin salir del todo. En ese pasillo la angustia se despliega y se elabora bajo la forma del síntoma, esa forma dividida del ser hablante que es tan diferente de la entereza del acto...

1. La angustia sin derivación psíquica

En 1895 Sigmund Freud describió, bajo la designación de “neurosis de angustia” un cuadro clínico similar al que actualmente se llama trastorno de angustia (*anxiety disorder* en el lenguaje de los *DSM*), incluso en sus diversas variantes clínicas agudas (lo que hoy se llama *panic attack*) o recidivantes (hoy *panic disorder* con o sin agorafobia, fobia social, trastorno obsesivo compulsivo, bulimia, etcétera).



Destaquemos en primer lugar la caracterización etiopatológica del cuadro que hizo Freud en ese momento, para interrogar las razones de su enorme vigencia en la clínica. Freud afirmó entonces que la neurosis de angustia se produce cuando la angustia no encuentra derivación psíquica. Al faltar toda preparación subjetiva, el paciente se ve afectado por un padecimiento que parece puramente mecánico, como si él no participara para nada en su génesis y en su tramitación; es angustia automática, que no supone ninguna circunstancia *tíquica*, ningún encuentro, nada concerniente a un ser electivo. Contrariando la concepción de la angustia de Kierkegaard, esta angustia es sin objeto ni significación alguna. Nada sabe el angustiado de la génesis de ese afecto tan displacentero, ni tampoco ante qué se angustia. Pero además, añade Freud, ni siquiera lo sabe de forma inconsciente; como consecuencia, no hay posibilidad actual de elaboración psíquica a través de una sintomatización conversiva o fóbica más definida, ni a través de formaciones del inconsciente tales como el sueño.

La tensión sexual, explica Freud, se canaliza en este caso como afecto displacentero que conlleva ese séquito de signos colaterales que en el coito normal sigue a la excitación sexual: la excitación se descarga en agitación respiratoria, en palpitations del corazón, en oleadas de sudor, congestión u otras manifestaciones somáticas usuales en el encuentro sexual. A diferencia del coito del varón, en la angustia esa excitación no termina

en la eyaculación – ese corte abrupto que delimita y organiza la relación del varón con el goce -.

El encuentro sexual facilita la operación simbólica de la castración en el cuerpo: lo que se da allí *tíquicamente*, por encuentro, como por azar, por saludable malentendido, es la coincidencia parcial de la finitud eyaculada del goce en el varón, en su mezcla desproporcionada pero íntima con el flujo irreconocible del goce femenino, que satisface de otro modo radicalmente diferente, aún si ella cree “terminar” como un varón, aún si no reconociendo ese goce irreconocible se dice o se tolera “frígida”. Por interpósita persona, también una mujer accede en el coito a la virtud castrativa de la detumescencia terminal del órgano-símbolo tradicional del goce.

La causa específica de la neurosis de angustia es para Freud un mal hábito sexual, por ejemplo el *coitus interruptus*. La angustia es aquí el resultado de un comportamiento equivocado que ocasiona el cuadro clínico, y se puede corregir cuando el paciente se aviene a las indicaciones del sexólogo. Hay además un indicador ético en el cuadro propuesto por Freud: el núcleo de esta neurosis es el apronte angustiado, que sin embargo no deriva ni hacia la elaboración psíquica ni hacia un acto más plenamente satisfactorio. Eso hace de esta forma-pánico de la angustia un índice de extravío moral, ya que incluso si las condiciones de la satisfacción están próximas, el sujeto las desconoce, y en este caso las desconoce de modo tan radical, que ni siquiera puede recurrir a las vías inconscien-

tes de tramitación de la satisfacción a la manera de la histeria o de la neurosis obsesiva, en las que el síntoma expresa desplazadamente la satisfacción coartada.

El prolongado y vertiginoso siglo XX ya ha concluido. El cuadro, inicialmente descrito por Freud para algunos casos ligados a “malos hábitos” en las conductas sexuales, se ha entendido enormemente. El hombre del consumo, que tiene acceso a tantos objetos, se ha alejado de las raíces inconscientes de su goce. El objeto del mercado prevalece sobre la satisfacción del desprestigiado encuentro de los cuerpos.

La neurosis de angustia es neurosis “actual”, explica Freud, no basa su etiopatogenia en un trauma previo, desconoce sus antecedentes de un modo más radical que la represión en la histeria. Este desconocimiento “actual” de la neurosis de angustia tiene ribetes epistémicos y consecuencia ética importantes. ¿Cómo leerlo, vale decir, cómo tramitarlo, cómo tratarlo?

Por ejemplo, hacia 1990 Peter Kramer “descubrió” que la angustia puede no tener ninguna significación psíquica, ningún sentido elaborable, para qué preocuparse entonces en solucionarla por medios analíticos. La antigua hipótesis de Freud, que existe una forma de la angustia exterior a lo psíquico, encuentra ahora un campo de desarrollo favorable, porque la angustia puede ser tratada mediante una pastilla, y el aparato publicitario de los laboratorios puede tentar al angustiado con una solución tan próxima como la farmacia

más cercana. Susana vuelve a jugar con sus hijos, Walter retoma la pesca, se sienten bien gracias al Prozac, Xanax, etcétera.

Esta forma, esta lectura hace del angustiado de nuestros días un consumidor, de fármacos, que desconoce lo que la angustia puede representar como disposición que concierne al ser hablante en su relación con el deseo, el acto, la satisfacción, que son coordinadas éticas. Por eso vale la pena tomar lo esencial de aquella caracterización de Freud: es una angustia desprendida de sus referencias inconscientes¹.

En esa versión “automática”, aunque masivamente preocupado, el angustiado no participa en tanto ser que pueda elegir, no hay nada entonces que elaborar. Esa versión conviene al orden del capitalismo, en el que el hombre profundiza su condición de consumidor de objetos y pasatiempos que cierran las preguntas sobre los fundamentos del sistema en que se asienta actualmente la existencia del ser.

2. La angustia, afecto de lo real

Por suerte hay otra lectura diferente de la angustia, que la ubica en el otro polo de la responsabilidad del ser hablante – responsabilidad entendida como posibilidad de preferir y proferir una respuesta –. Señalada por filósofos atentos a las coordenadas de la existencia del hombre, Kierkegaard, Heidegger, y en el lapso entre uno y otro por el inventor del psi-

coanálisis, esa otra perspectiva entiende la angustia como la sensación específica del ser ante coordenadas en las que su acción es requerida. Por la angustia, señal de una configuración real que le concierne singularmente, el ser hablante es convocado a un cambio de posición, aunque no necesariamente bajo el modo de la coacción alienante, sino como un llamado a su intervención más eminente, que consiste en elegir: perder algo para ganar algo.

De allí que en esos autores los términos de la responsabilidad estén siempre presentes en la consideración de la angustia, el pecado en un autor cristiano como Kierkegaard, el “ser libre para” en Heidegger, mientras que en Freud y en Lacan el deseo y el goce como determinantes de una toma de posición del ser que decide su posición de sujeto.

Esta perspectiva reconoce al angustiado otra posibilidad de respuesta que el pánico y la conducta de huida de la manada, representa una apertura que singulariza convocando a una elección. Puede escabullirse, es cierto, puede sustraerse con alcohol, opiáceos, alucinógenos, benzodiazepinas y terapias soporíferas, pero también puede afrontar ese umbral al que es llamado en tanto *res eligens*. Como la reproducción en el juego del niño, dijo Freud, la angustia es una modalidad de tránsito de la pasividad a la actividad; es señal pero es también apronte, es disposición a la acción, es casi acto, es pre-acto, está en el limen de la acción con lo que ella implica de satisfacción que tiene un costo.

La angustia va adelante, escribió Kierkegaard, vislumbra la consecuencia antes de que sobrevenga, de suerte que cada cual puede advertir en sí mismo que hay una tormenta en el aire. No necesariamente sobreviene en la catástrofe, se distingue del horror y de la situación de desamparo, es la señal percibida en el cuerpo de esas coordenadas en que el ser hablante se encuentra con lo que él es en la intersección *tíquica*, afortunada o desafortunada, entre el designio y el azar.

La angustia señala allí la oportunidad de la acción, situando al ser hablante ante una puerta, que es la puerta del acto. Es la vivencia del umbral, es el *trema* del actor antes de su salida a escena, es el momento de destitución subjetiva requerido para recrear un personaje que no es él – o que no lo es todo el tiempo -. No es temblor ante un peligro que se puede nombrar como se nombra a los objetos del mundo, es un temblor que concierne al ser en su relación con el mundo. El objeto de la angustia es el mundo en cuanto tal, en la medida en que el ser se sitúa prepositivamente ante él, cabe él, con él, contra él, etcétera, en una gramática que le urge cambiar.

¡Qué diferente es esta otra lectura! Nos dice que la angustia es realista, que la señal que ella nos ofrece, aunque muy displacentera, es también una suerte, una suerte de referencia para el ser hablante. Es el afecto-tipo de todo advenimiento de lo real dirá Lacan, pero en tanto lo real no es para el *parlêtre* mera atadura o imposibilidad inmovilizante, sino apertu-

ra de lo que el nudo estructural ofrece como posibilidad de pasar a otra configuración subjetiva.

Estos autores enseñan que la angustia no engaña, sino que por el contrario ofrece certeza en un mundo engañoso, de allí que una nueva orientación sea posible a partir de su experiencia. Por mucho que un sujeto se haya extraviado – por haber pecado en contra del deseo, por haberse demorado en la fantasía - la angustia está para señalar la posibilidad de un nuevo estado. Todavía puede caer más hondo, y este “puede” es el objeto de la angustia, afirma Kierkegaard: cuanto más la angustia disminuye, tanto más claro resulta que la consecuencia de una posición equivocada ha pasado al sujeto *in succum et sanguinem*; vale decir que el fantasma, el pecado, o como quiera que se llame a ese encierro, ha obtenido carta de naturaleza en el sujeto.

Cuando Lacan sostiene con vehemencia que la verdadera substancia de la angustia es lo que no engaña, el fuera de duda, la certeza, lo hace sobre la base de una extensa elaboración en la cual la referencia a la certeza en el ser hablante no es epistémica, sino esencialmente la acción; pero justamente para situar que la acción no puede prescindir de su fase preliminar de angustia, en su seminario específico sobre el tema explica que la acción, a su vez, es de la angustia que toma prestada su certeza, que actuar es arrancar a la angustia su certeza.

La angustia es entonces una sensación displacentera que puede sin embargo adquirir un valor ético emi-

nente, de orientación hacia un real específico del hablante, consistente en la posibilidad de incidir en ese límite entre lo predeterminado y lo aleatorio al que llamamos elección. En la angustia no somos lo ya sabido, las referencias del narcisismo y de la fantasía se desdibujan, otra causa es despertada en nuestro cuerpo por un deseo que nos invoca por fuera del registro del reconocimiento.

No hay acto verdadero que no implique el pasaje por el momento precedente de la angustia. Es lo que ha quedado registrado tanto en Suetonio como en Plutarco respecto del acto paradigmático de César. La noche precedente al franqueamiento del Rubicón fue la noche de la angustia, indicada por algunos signos que señalan su presencia: el insomnio, la duda, la agitación motriz paralizante, y también un sueño abominable “en el que César cree aproximarse a su propia madre en un comercio que no puede pronunciarse sin horror”, escribe Plutarco. Para César, que no era un neurótico, esa angustia se resuelve al día siguiente en un acto enérgico y decidido, que da una respuesta contundente al deseo sanguinario del Otro romano que ni siquiera habrá de presentarle batalla, sino que hará de él su primer César.

La perspectiva psicoanalítica hace de la angustia tomada en su certeza la madre de toda etiología específica de su campo, ya que ella es la apertura de la conexión causal del ser hablante y corpóreo con el Otro en su deseo. Es por la angustia que el hombre puede tomar partido y formar parte en el deseo, a condición de apor-

tar esa parte del cuerpo que ha entrado en la maquinaria formal del lenguaje; lo que viene al lugar de la *aitía* puede ser la tripa kleiniana, la libra de carne de Shakespeare, el mal ojo que ataca la calma *still life* del campo visual. La angustia, afecto de lo real, señala que el sujeto puede, a partir de esa brújula, hacer de tripa corazón, para hacerse causa de un deseo en el Otro.

La angustia introduce en ese margen escaso pero decisivo, ese real específico, casi aleatorio, no completamente predeterminado pero bajo designio, en el que el ser hablante talla su propia suerte.

3. La degradación neurótica de la angustia en miedo

La angustia no está completamente desprovista de sentido, es displacer corporal que señala un real, podría tener entonces un valor ético, de orientación para la acción. Hasta ese punto llega la filosofía. Kierkegaard, Heidegger, incluso Sartre indicaron ese límite en que la angustia abre a la acción. Ahora bien, después de aquel momento crucial de la historia en que Alejandro se sirve y se desprende de Aristóteles, el hombre de acción no necesita del filósofo para orientarse en la angustia, a lo sumo consulta algún augur de su entorno, hombre o mujer, arúspice arbitrario del deseo, y actúa sin mucha dilación.

El neurótico en cambio no sabe, no puede, o no quiere servirse de esa brújula. La angustia indica una

posibilidad de elegir, pero el neurótico considera esa contingencia como una “elección forzada”, la evita entonces mientras puede. Ni sí ni no, más bien *ni*, un poco las dos cosas, solución de compromiso dice Freud. En la neurosis la angustia es reemplazada por una suerte de “equivalente”, el síntoma, que obstaculiza el pase electivo al acto. Esa solución esconde un desgarramiento del ser moral que en algún momento podrá manifestarse como síntoma; encubre una escisión ética que es fuente del sentimiento inconsciente de culpabilidad, resultado de no haber tomado partido.

Ante esta solución-obstáculo del neurótico, este negarse a causar el deseo del Otro, el filósofo nada puede, y por eso el psicoanálisis reemplaza la filosofía proponiendo al sujeto-síntoma revisar las coordenadas inconscientes de su relación con lo optativo. En ese sentido se inscribe el método propuesto por Freud, consistente en invitar al sujeto inhibido en la acción a asociar... libremente. Sin embargo, en principio el método psicoanalítico propone solamente hablar, no actuar. Puede decir lo que quiera, dice la regla fundamental del psicoanálisis, juguemos el juego, como si lo que usted dice no corriese ningún peligro de realizarse, como si la palabra que usted profiera en el contexto del tratamiento no tuviese ningún valor performativo.

Mediante ese procedimiento, autorizado por el acto del analista, el psicoanálisis reemplaza el umbral de la angustia por una suerte de zaguán con dos puertas, una de entra-

da y otra de salida, o viceversa. Entre ambas puertas, la elaboración analítica aprovecha esa pendiente natural de las neurosis a sustituir la angustia por un síntoma que en cierto sentido es su equivalente ².

El síntoma es entonces la nueva bitácora, bien diferente de la angustia, no señala ningún pasaje decisivo e irreversible al acto, más bien una vacilación, un ir y venir, una coexistencia de opciones contradictorias que implican un desgarramiento sin pérdida – división en lugar de opción -.

La única ventaja del síntoma como brújula, de la que saca provecho el trabajo analítico, es que su estructura puede desplegarse ampliamente en lo simbólico hasta finalmente proporcionar, al término de la elaboración analítica, un pasaje de lo simbólico a lo real. Entre la puerta imaginaria de la entrada en el análisis y la otra puerta, real, de su salida, el entramado analítico del síntoma interpone, interpropone la estructura de lo simbólico, la elaboración por las sendas perdidas del inconsciente, la exploración de sus aporías, hasta alcanzar la solución de lo imposible: no hay más que el acto para salir de veras.

Particularmente el síntoma fóbico como equivalente de angustia, desplaza a ésta de su eje activo y le quita su carácter absoluto, de certeza, de apronte y orientación inmediata hacia la acción. A veces lo primero que encuentra un psicoanálisis, por ejemplo en las coordenadas precarias del mundillo del pequeño Hans, es la degradación de la angustia en miedo, miedo que nombra objetos “intramundanos” en la expresión de

Heidegger, miedo del caballo u otros objetos que son meros sustitutos, representaciones u objetos simbólicos, objetos de lenguaje, no muy reales. “Los enfermos no saben decir qué es eso ante lo cual se angustian y, mediante una inequívoca elaboración secundaria, lo enlazan con las fobias que tienen más a mano”, escribe Freud en su 15ª conferencia introductoria. El objeto de la angustia, en cambio, no es ningún objeto intramundano, podemos decir con Heidegger, es el mundo como tal, es ese marco ominoso de las cosas que vienen a nombrarse en lo cotidiano, es el cuerpo reducido al borde, palpebral u otro, en el que encarnamos pulsionalmente el recuadro, la causa y el sostén del valor libidinal de los objetos enmarcados, los objetos que supuestamente “valen”.

Para una genealogía rigurosa de la noción de sujeto se podría partir de este hecho clínicamente constatable: en la forma sujeto del ser hablante la división subjetiva reemplaza a la elección.

Estamos tan acostumbrados al modo \$ del ser – el sujeto dividido, moralmente desgarrado, quiere pero no, le gusta pero le da asco - que a veces creemos que es la única forma de ser, que ser dividido es nuestra condición indeleble, nuestro único destino. Esa aquiescencia con la cobardía moral nos permite una acomodación neurótica, perversa o psicótica a las coordenadas del discurso imperante. Puede ser una docilidad favorecida por la asistencia psicoanalítica, para el caso en que el psicoanálisis mismo se torne una es-

pecie de ideología y sostén indefinido de la división subjetiva, ideología en la cual las elecciones se presentan siempre como forzadas, alienadas, como si no hubiera verdaderas elecciones en las que todo se juega, como si el registro de la angustia, de la posibilidad de la pérdida y del duelo no implicara lo que la acción conlleva de separación saludable, incluso salvadora, para una vida deseante.

El miedo va tomando durante el análisis del neurótico la forma de una angustia degradada, parcial, especificada por Freud como de castración en el varón y de envidia del pene en la mujer. Freud la considera un límite para el análisis. Un límite precario sin dudas, por tratarse de formas de la angustia que no conducen a nada, que no señalan nada que pueda traducirse en acto, que no permiten una terminación del análisis éticamente interesante, sino una suerte de cobardía final insuperable.

Por eso Lacan lee la angustia de castración de otro modo, separando un término del otro. Por un lado la *castración*, esa afectación simbólica del pene que vuelve “falo” a un órgano entre otros, y correlativamente “priva” del mismo órgano a las mujeres. Desde esta perspectiva el falo es la castración, es la diferencia sexual considerada desde la perspectiva tradicional del tener o no tener. No habría por eso nada que temer, si no fuese porque el neurótico se identifica con la “solución” de esa diferencia, con el falo del que la mujer-madre está “privada”. El pequeño Hans ejemplifica cómo el sujeto identifica su ser con el órgano ausente en el

cuerpo del Otro, cómo sacrifica su ser en favor de una ilusión. Si bien es inconscientemente elaborada mediante “mecanismo psíquico” en los términos freudianos, es una angustia que extravía, que no orienta hacia lo real. Ser el falo es una afectación del ser que acomoda al sujeto en un compromiso estéril, y lo deja sujeto... a castración: pesa sobre él la amenaza de dejar de ser ese falo que en verdad nunca fue sino por identificación. La angustia de castración es un miedo estéril.

Es verdad que conforme avanza el análisis el neurótico experimenta una angustia de castración creciente, pero eso solamente puede ser un problema para la dirección de la cura, dice Lacan, en el marco de una promesa de restitución del falo, es decir sobre el fondo de una ideología de consumación genital del analista que se ubica como garante de la existencia de la relación sexual. Sólo en esas condiciones la angustia de castración puede constituir en el análisis un problema sin solución.

La *angustia* a secas, en cambio, es otra cosa. Es la sensación del sujeto ante coordenadas reales convergentes: el *deseo del Otro* que no reconoce al sujeto en sus insignias, en su investidura narcisista, en sus máscaras de fantasía, en su seducción masoquista de víctima, de lo que él es como efecto de su división subjetiva. No lo reconoce en sus compromisos, en la supuesta virtud de su desgarramiento culpable por no elegir en términos realistas. Y es justamente por no reconocerlo en el *confort* gris del compromiso, que lo convoca como

ser pulsional, como ser hablante capaz de gozar separadamente. Las coordenadas de la angustia son entonces la apertura del deseo, y *la causa que éste encuentra en el ser pulsional*, que es el núcleo gozante del ser hablante.

En síntesis: la castración no tiene solución, y lo que no tiene solución, dice Russell, no constituye un verdadero problema. Se trata entonces de analizar la identificación del sujeto al falo, el objeto de una pulsión inexistente, la pulsión genital, para restituir la angustia a sus fuentes pulsiones que sí existen y que, a falta de objeto, se satisfacen en la reducción del ser al ser causa de deseo.

Podemos concebir el psicoanálisis entonces como una suerte de acto vestibular, acto subsidiado, todavía no del todo acto. Como la angustia, un análisis es una suerte de pre-acto. La destitución subjetiva es característica del acto, pero Colette Soler afirma con razón que está ya en la angustia, que es pre-acto. El psicoanálisis es entonces una angustia subjetivada, una angustia que se elabora mediante sus equivalentes indecisos; una angustia de transferencia, un tiempo de elaboración entre angustia y síntoma, entre síntoma y acto.

La segunda puerta, de salida o de entrada, depende adónde quiera uno ir, es la puerta conclusiva; se terminó el análisis, ya no hay acto subsidiado, ya no es pre-acto, el analista acompañó al analizante hasta esa segunda puerta, que es la del acto a secas, y ahora es su turno. Esa puerta, la segunda, es realmente la primera, el zaguán ya no representa nada para un

ser sensible a la angustia. Ser sensible a la angustia, advertir sus manifestaciones mínimas, encontrar en ellas una certeza que concierne al ser ante coordenadas en las que existe una apertura, una posibilidad de elegir, para eso podría preparar un psicoanálisis que diese rienda suelta a sus consecuencias.

Referencias bibliográficas

- Frances, A. et al. (American Psychiatric Association) *DSM IV*.
- Freud, S., "Sobre la justificación de separar de la neurastenia un determinado síndrome en calidad de 'neurosis de angustia'".
- Freud, S., "Inhibición, síntoma y angustia".
- Freud, S., "Conferencia 25. La angustia".
- Freud, S., Conferencia 32. Angustia y vida pulsional".
- Heidegger, M., *Ser y tiempo*.
- Kierkegaard, S., *El concepto de la angustia*.
- Kramer, P., *Escuchando al Prozac*, Seix Barral, 1994.
- Lacan, J., "El Seminario 6. El deseo y su interpretación".
- Lacan, J., *El Seminario 10. La angustia*.
- Lacan, J., *El Seminario 20. Aún*.
- Lombardi, G., "Predeterminación y libertad electiva".
- Sartre, J. P., *El existencialismo es un humanismo*.
- Soler, C., "Declinación de la angustia según las estructuras clínicas y los discursos". En *¿Qué se espera del psicoanálisis y del psicoanalista?*, Letra Viva, Buenos Aires, 2007.

Notas

1. Leemos en el DSM-IV: "A Panic Attack is not a codable disorder. Code the specific diagnosis in which the panic attack occurs".
2. La habilidad del analista puede en ciertos casos permitir también al psicótico o al perverso sintomático realizar un recorrido analítico.

El psicoanalista, su formación ● ○ ○ ○



RECTIFICACIÓN Y DESTITUCIÓN DEL SUJETO

Dos formas del ser discernidas por el psicoanálisis

›Gabriel Lombardi

Se ha extendido en el ámbito psicoanalítico la expresión “rectificación subjetiva” que alguna vez empleó Jacques Lacan, posiblemente en un único texto¹. Algunos excesos demasiado frecuentes en su aplicación invitan a revisar las condiciones en que el sujeto en cuestión –el candidato a analizando– sería rectificable, porque a menudo encontramos las siguientes coordenadas, que recuerdan circunstancias ya gastadas: el analista quiere que el paciente rectifique su posición, y él, el sujeto, no quiere².

Desde los comienzos del psicoanálisis Freud señaló la ventaja de que el neurótico modifique su postura respecto de su padecimiento, que admita alguna participación suya en el estado de cosas en que se encuentra. Detrás de los reproches dirigidos a otras personas suelen esconderse autorreproches, sugiere Freud a su paciente Dora, y ella se pliega, sus asociaciones posteriores muestran que acepta la invitación, que consiente en jugar el juego relatando su colaboración bastante activa

en las circunstancias que llevaron al desencadenamiento reciente de sus síntomas histéricos. De la inocencia reivindicativa con que se presentaba inicialmente pasa a la confesión de su complicidad en la actualización de sus síntomas³. Pero no acepta la invitación analítica declarando su implicación con responsabilidad plena sino, más modestamente, cumpliendo con la regla analítica, aportando asociaciones que evidencian la división que su síntoma conlleva –ese contrasentido característico de subirse la pollera con una mano y bajársela con la otra–.

Lacan designa como rectificación subjetiva ese viraje en el que el sujeto cambia de perspectiva sobre algo real y concreto de su síntoma: su participación en el mismo. La denominación es más bien irónica en el contexto en que la introduce, justamente en ocasión de criticar una vez más, y con la vehemencia de siempre, los intentos de normalización imaginaria y de maduración a la fuerza promovidos por otras corrientes del psicoa-

nálisis; en la orientación que él propone se trata por el contrario de liberar el sentido en el discurso, de dar al método freudiano de la asociación libre toda la vigencia posible. Allí es donde las escuelas se separan, había afirmado en un contexto similar⁴. La posición del neurótico de todos modos no podría dejar de ser ambigua, nunca totalmente pasiva, claro, pero tampoco resueltamente activa, de lo contrario no habría síntoma⁵, no habría neurosis.

División del sujeto entonces, como habrá siempre que el síntoma esté activo, como debe estarlo en un análisis. Y la consecuencia moral de ese estado del ser, el ser sujeto, es la siguiente: la sola presencia del síntoma implica que, alternada o simultáneamente, en lugar de responsabilidad hay culpabilidad e inocencia combinadas. Freud descubrió que el sentimiento inconsciente de culpa es perfectamente compatible con la conciencia libre de problemas morales, sea que ésta se considere casta o depravada. Y viceversa, que la conciencia manifiesta de culpabilidad puede encubrir una forma larvada de la inocencia, en la que las declamaciones de culpabilidad están al servicio del autocastigo y de martirizar al otro⁶. No conviene al analista dar demasiado crédito a las declaraciones del analizante de tipo “por mi culpa, por mi grandísima culpa”.

Por otra parte, es un hecho que se constata con frecuencia creciente, no todos los pacientes se dejan seducir rápidamente por la intervención rectificativa, y algunos nunca. El paranoico es en eso un ejemplo, ino-

cente a toda prueba; el odontólogo Barreda, buen hombre, elimina a varias mujeres de su familia sin sentirse culpable, considerando que ellas lo forzaron a ese pasaje al acto, que fue su única salida de la realidad intolerable e indigna –¡antes la prisión!– que ellas le imponían. Pero también el neurótico, obsesivo o histérico, suele no admitir su participación inconsciente en la causación del síntoma, a pesar de los empeños del candidato a analista que le repite, con voz grave o chillona, pero no indiferente: *¡hacete cargo!*

Llegado a este punto conviene repasar los manuales, recordar en primer lugar que una interpretación repetida ya probó su fracaso; y también que lo que se busca en el análisis no es la aquiescencia del yo, siempre engañosa, siempre denegatoria, aun con las mejores intenciones. Pero sobre todo debemos tener presente que, incluso el neurótico, por ser hablante de lenguas equívocas, es un ser electivo, que en algún rincón de su estructura escindida se reserva el derecho a optar, y que en particular puede elegir no rectificarse en nada, no así, no ahora. Tal vez en otra oportunidad, tal vez si intervinis de un modo que me interese, que me sorprenda, que me seduzca.

Por tal motivo vemos a menudo al analista, aun si se reclama de una formación lacaniana, dar cachetazos interpretativos a su paciente tratando de convencerlo sobre su responsabilidad en el asunto. El lacaniano ha dejado de serlo, ha recaído en el eje imaginario que arruina el vínculo analítico, y el paciente se impacienta, y no da brazo

a torcer, y con razón, porque la rectificación subjetiva de la que habla Lacan no puede ser una rectificación a la fuerza. No basta entonces con que el analista sepa que algo ha de suceder en el horizonte de la dirección de la cura, es preciso además permitir ese tiempo que el analizante necesita para descubrir cosas por su propia cuenta, y para resolverse a entregar su síntoma. Comentando el estadio del espejo de su colega francés, Donald Winnicott señala que una interpretación prematura aniquila la creatividad del analizante y contraría el proceso que él llama de maduración analítica. Es posible que a muchos lacanianos no nos sepa bien el término “maduración”, pero debemos admitir de todos modos que algunas intervenciones son prematuras, forzadas entonces, y en consecuencia ineficaces como interpretación liberadora.

La creatividad inherente a la libertad asociativa que propicia el método freudiano es un valor ineludible en el trabajo analítico. Ella dice que corresponde al analizante decidir, y generalmente sin el consentimiento del yo, si la intervención de su psicoanalista facilita la apertura de nuevos estratos asociativos, una luz nueva, un modo diferente de soltar y sentir el lenguaje y el cuerpo en el proceso de la cura.

Los empeños de rectificación a la fuerza encuentran de hecho una merecida respuesta en algunas modalidades clínicas de la época: pacientes que desde el comienzo se niegan a entregar su síntoma, ya que entregarlo llevaría rápidamente a evidenciar alguna relación con la causa, pa-

cientes que sólo muestran su padecer a la manera de un actuar acéfalo, de una verdad sin sujeto que dice al analista: antes de que yo rectifique nada, fíjate desde qué posición me haces tu oferta terapéutica.

Como no soy sociólogo sino psicoanalista no me satisface considerar solamente que el rechazo del inconsciente depende de los efectos del sistema capitalista; como analista me pregunto siempre qué parte me toca en el rechazo de la interpretación con que a menudo me encuentro. Antes de pretender rectificar a mi paciente, pero sobre todo después de fracasar en el intento, me pregunto si no debiera acomodar la oreja de otra manera, despegada de la posición tristonada del universitario que repite en la cena de fin de año: alumnos eran los de antes.

Es verdad que los pacientes de antes, los de Freud, los del siglo XX, parecían mejores que los actuales; les llamamos actuales justamente a los que no se comportan como aquellos que entregaban más fácilmente si no su angustia, al menos su síntoma; pero ¿no debiéramos preguntarnos en qué medida eso depende de la debilidad de nuestra escucha, que tal vez resulte poco renovadora, poco iluminante de las coyunturas actuales de ese ser que nos consulta para hablarnos de sí? Nosotros sabemos reconocer la histeria de antaño, la que Freud y Lacan nos explicaron, ¿pero sabemos advertir los síntomas sutiles, poco notorios al comienzo, en los que resiste hoy en día el ser del sujeto del inconsciente, incluso en aquellos mismos tipos clínicos?

Heidegger recuerda el *dictum* de Heráclito, la *physis* ama ocultarse, ¿por qué el neurótico, que prefiere el perfil bajo, el *fading*, el desvanecimiento de la voz, el resguardo del nombre propio, procedería de otro modo? ¿Por qué debería decir ¡presente! tan rápidamente en un mundo que se le presenta como colección de objetos útiles? ¿Por qué habría de volverse útil para la conclusión rápida y eficiente del tratamiento que imagina su terapeuta?

¿Implicación o desimplicación?

¿Y cómo se convoca entonces en el tratamiento analítico al sujeto analizante, esa forma del ser hablante que no es yo? ¿Cómo logramos que se haga presente cuando una experiencia de años le ha enseñado las ventajas de proceder como la *physis* de Heráclito, ocultándose, disimulando su división, plegándose a los empeños integradores del yo?

Si la respuesta a la interpretación tiene el aspecto de una responsabilización rápida, ¡atención!, el efecto puede haber sido más bien un refuerzo moral del yo. Tal intervención solamente ha propiciado un incremento de la represión, lo cual no es un resultado propiamente analítico. Supongamos que el yo diga, como suele ocurrir: “sí, me hago cargo, ahora soy consciente de mi responsabilidad en el asunto”, ese *insight* puede conformar al terapeuta, pero no al analista, que no espera coherencia yoica sino todo lo contrario, asociaciones inco-

herentes, contradictorias, sorprendentes, indicadoras de una apertura del inconsciente; durante el tiempo del análisis, el deseo del analista espera que el sujeto revele ese correlato moral del síntoma que es el sentimiento inconsciente de culpa, que en los momentos de lucidez aflora en el analizante como en Desdémona, diciendo “percibo deberes divididos”⁷ (7); lo cual no es todavía responsabilidad, es dilema y compromiso moral, es división en lugar de resolución.

Por eso el primer movimiento del análisis no consiste exactamente en “implicar” al sujeto, sino más bien en quebrantar su implicación en la conducta sintomática, en romper la egosintonía de la neurosis; no “que se haga cargo” entonces, sino que experimente más bien lo contrario, la ajenidad, la extrañeza del síntoma. Así lo explica Lacan una y otra vez, por ejemplo en su seminario sobre la angustia:

Para que el síntoma salga del estado de enigma aún informulado, el paso que hay que dar no es que se formule, es que en el sujeto se esboce algo que le sugiera que hay una causa para eso. Allí tenemos la dimensión original, cuando la causa es capturada bajo la forma del fenómeno. Es únicamente por esa vía que la implicación del sujeto en su conducta se rompe, y esa ruptura es el complemento necesario para que el síntoma sea abordable por nosotros⁸.

El primer paso en esta dirección es que el sujeto advierta lo que es el síntoma: un padecimiento opaco, un pensamiento que le ordena compulsivamente “tienes que devolver 3,80

coronas al teniente primero A.”, un misterioso nudo histérico en la garganta que le impide hablar o comer. La dimensión de la causa se plantea entonces no como una cuestión abstracta, sino manifiesta: ¡por algo será!, esto que me pasa es síntoma de alguna causa, que me concierne. Al mismo tiempo esa opacidad expresa el ser del sujeto en tanto manifiesta su estructura dividida, la de un sujeto que no se reconoce en lo que conoce de sí. ¿Qué es este tubito en la garganta que a veces me impide comer y otras me impide hablar?, dice mi histérica.

Aludo aquí a una definición lacaniana del síntoma: *es lo que el sujeto conoce de sí, sin reconocerse en ello*. La interpretación que orienta en el sentido del análisis lleva al analizante a decir, como Rodrigo en la novela de Clarice Lispector: discúlpeme, voy a seguir hablando de mí, que soy mi desconocido, y que por analizarme me encuentro monstruoso, me encuentro incompleto⁹.

El síntoma es nuestra parte que no sólo se rehúsa a funcionar correctamente, sino que además se niega a expresarse en términos comprensibles desde el Otro en el que usualmente nos reconocemos. Y si el analista sólo puede *interpretar* el síntoma, es porque no puede conocerlo objetivamente, ni tampoco llegar a un saber exhaustivo sobre él: el síntoma es esa verdad sólida y opaca que resiste al saber integrado en el Otro. Resiste al comienzo, a veces cede durante un tiempo pero luego revive durante el tratamiento, y resistirá hasta el final del psicoanálisis, para afirmarse en-

tonces como un incurable capaz de derrumbar al sujeto supuesto saber en una caída que puede ser concluyente, abrir otras opciones.

El acto analítico mientras tanto ha involucrado al sujeto bajo sospecha, al culpable inconsciente que no termina de hacerse cargo, de un modo curioso: mientras dura el tratamiento él no es del todo responsable porque está dividido, y la causa de su división, la causa actualizada en el análisis, es... el analista.

Una condición para toda rectificación verdadera

Esta situación requiere la noción de acto psicoanalítico con la cual Lacan profundiza en 1967 su concepción de la dirección de la cura¹⁰; en síntesis, ella dice que una verdadera invitación al análisis exige, antes que la rectificación subjetiva del paciente, una destitución subjetiva del analista.

En los años 60 Lacan ya había elucidado la transferencia como el despliegue, en el marco del análisis, de la no intersubjetividad. La noción de sujeto supuesto saber con que caracteriza la transferencia es ni más ni menos que un efecto del método freudiano, leído del siguiente modo: en ese método el significante representa al sujeto para otro significante – y no para otro sujeto -. Este “y no para otro sujeto” es decisivo. El psicoanálisis se evidencia allí como un lazo social que admite e incluso promueve la incompatibilidad de la coexistencia simultánea de dos suje-

tos. Preparado por su propio análisis, el analista, para serlo, ha de admitir no ser sujeto sin por ello aniquilarse como ser hablante ni como deseante. En tanto partenaire que promueve el desarrollo de la transferencia, acepta ser tomado como significativo, como objeto, como causa, resignando la posición de sujeto. No siempre advertirá que esto es así, pero algunos pacientes son muy rigurosos en sus posiciones transferenciales y le recordarán esta exigencia de la transferencia: particularmente psicóticos, perversos, y también muchos neuróticos de los “actuales”, neuróticos no clásicos.

Esto quiere decir entre otras cosas que el analista no puede presentarse sintomático al modo de una amiga histórica que responde a su amiga histórica, a mí me pasa lo mismo, o a mí en cambio me pasa...; no todo el tiempo al menos, si algo le ha enseñado su propio análisis, es lo destituyente que resulta asumir la responsabilidad cabal y plena que supone, no “ser analista” – que parece un título –, sino ser el analista de este analizante en particular.

Esa destitución del sujeto de la que Lacan habla como condición del análisis se distingue radicalmente de un des-ser, o de una falta en ser, y precisamente porque no se trata de un ser representado; la destitución subjetiva permite ser fuera de los títulos, de las insignias, de los reconocimientos, es ser entre los significantes, en la morada que reserva al analista la actividad singular que se ha destinado. La destitución subjetiva es ser, enfatiza Lacan, singular-

mente y fuerte¹¹. ¡Cuánto se desconoce esto “actualmente”!

Esta destitución, ese ser desalienado que se singulariza y se resuelve en cada encuentro verdadero con un analizante, no es algo adquirido de una vez y para siempre, sólo puede ser en acto, y como tal ha de renovarse cada vez. Lo cual es éticamente deseable, ya que un verdadero analizante no toleraría como analista a alguien tan asentado en su posición que no necesite ya moverse de allí. Ha de ser entonces una destitución, incluso si ya experimentada, producida cada vez en el encuentro con tal analizante en particular.

Es lo que éste en el fondo siempre espera, aunque en algunos casos no espera nada, sino que exige radical e inmediatamente tal destitución. En esos casos es claramente el analista quien primero deberá dar pruebas: y la primera de tales pruebas se jugará en las consecuencias inmediatas de su interpretación, por poco que sea eficaz. El analista es libre de hacerla a título de sujeto, de sujeto del inconsciente de su lado, pero a condición de admitir las respuestas asociativas transferenciales con que su paciente reaccione, respuestas que le recordarán: “ahora ya no sos sujeto, soy yo el sujeto, soy yo la excepción, y si querés ser analista, serás un significante cualquiera, en el mejor de los casos un objeto, pero no un sujeto; la división, el padecimiento, el centro sufriente de la realidad está en mí.”

En los casos clásicos, como Dora o el Hombre de las ratas, no resulta tan evidente que el paciente exi-

ja tal destitución del analista; éste se ha instalado como tal en el momento en que el paciente comienza su juego asociativo divisorio, entre gozoso y culpable; ha mostrado soportar durante un tiempo las asociaciones transferenciales que lo involucran como objeto sin salir corriendo en el estilo de Breuer en su encuentro con su paciente Anna O; pero el análisis se interrumpe precisamente cuando los prejuicios del analista lo demoran demasiado tiempo en una posición de sujeto, obstaculizando con ello el despliegue de la transferencia en el trabajo analítico. ¿Qué prejuicios?, por ejemplo que una chica debería admitir como objeto al Sr. K que se le presente, que no debería interesarse tanto en otra mujer, y menos aún en la señora K, que de todos modos debería elegir un objeto único de amor hétero u homo, etcétera. En estos casos clásicos, los análisis comienzan fácilmente y se mantienen durante un tiempo a condición de que el analista no insista demasiado en interpretaciones basadas en sus prejuicios – como sujeto reprimido del discurso común, la forma actual del discurso del amo -, interpretaciones coaguladas que resultan entonces para el analizante dignas de un rechazo capaz de romper el lazo psicoanalítico.

Actualmente los casos no siempre responden como los clásicos, lo sabemos bien, y en algunos lugares, en algunos consultorios, los casos clásicos son poco frecuentes. Llegan pacientes de difícil acceso¹², según la expresión de Betty Joseph, pacientes que parecen venir a mostrar más

que a decir; lo que se dice en ellos nos recuerda la definición lacaniana del *acting out*, “es verdad, pero no sujeto”. Buena parte de lo que más o menos impropriamente llamamos “síntomas actuales” tiene esta estructura, se muestra o se dice seguramente con verdad, verdad para el Otro, para cualquier Otro, pero sin que nada desimplique al sujeto del síntoma como para que él pueda advertirlo en tanto tal, como para que se produzca en él ese efecto divisorio que se necesita para que el psicoanálisis comience y se sostenga como tal, como análisis, como despliegue de los enredos simbólicos del sujeto.

¿Cómo convocar en este caso al sujeto?, ¿qué intervención puede facilitar el pasaje de la transferencia salvaje al síntoma de transferencia, síntoma integrado en una suposición de saber especificada en un encuentro analítico en particular? Recordando, como siempre que puedo, los tres aspectos de la intervención analítica que Lacan despliega en su texto sobre la dirección de la cura, respondo así,

- en el plano de *la transferencia*, cuando el paciente llega en posición de objeto, y no de sujeto dividido, es decir en posición de actuar y no de padecer, hay ya transferencia, pero transferencia salvaje, transferencia que interroga al Otro de cualquier discurso en el punto en que no ha sabido dar jamás la respuesta que conviene al ser hablante, la respuesta que al menos habilita como sujeto del síntoma –ya que tampoco lo ha habilita-

do en la realización de un acto sin ambages -.

- por lo tanto del plano de *la interpretación* tampoco hay mucho que esperar, no hay interpretación que la transferencia salvaje no malogre, salvo que esa intrusión subjetiva del analista en que consiste la interpretación permita pasar a otro plano, que es el decisivo,
- el plano del *ser*, que es el plano del *acto analítico*, es donde el analista tiene la chance de hacerse fuerte con su destitución de sujeto, es decir de quien puede admitir lo inadecuado de su interpretación, como cualquier otra, a un sujeto que no está dispuesto a reconocer en nada la adecuación de la intervención del Otro. Winnicott puede enseñarnos sobre este tema, y es en su texto “On transference” en donde Lacan se inspira para dar fuerza y singularidad a su noción de destitución en acto¹³.

La interpretación puede ser mejor o peor, exacta o inexacta, más próxima o más lejana del punto de encuentro entre goce y deseo, pero en cualquier caso, el paciente de difícil acceso no está dispuesto a reconocer su eficacia, porque su objetivo primero, que es el da la transferencia salvaje, es lograr la destitución del Otro como sujeto. Sólo si el partenaire se aviene, podrá ser que él pueda confiársele un poco, y admitir entonces ante él la extrañeza de la pulsión que invade su intimidad de sujeto, o confesar la culpabilidad inconsciente de la que él mismo no tiene memoria.

De la sumatoria de ambos casos, el clásico y el no clásico, se deduce que la intervención preliminar al análisis, y lo que hace posible su sosten, es la destitución subjetiva del analista.

Lacan al revés

Me opongo así a una concepción del ser, que considero pseudolacanianiana, en la que la cosa resulta totalmente determinada por sus imposibilidades. Para el caso del ser hablante en tanto ser electivo, la dimensión del ser, incluso cuando parece un permanecer, implica una decisión, en ese caso la de *permanecer*. De allí el *pathos* orientador que nos inspira el cuádruplejico cuya decisión de salir del horror de ese cuerpo depende enteramente de la bondad eutanática del Otro.

Hablando de responsabilidad, encuentro en la *doxa* usual de los psicoanalistas lacanianos la siguiente paradoja: al paciente que recién llega se le exige que se haga cargo, y en cambio, en las consideraciones sobre el final del análisis se pone el acento en las determinaciones inmodificables, en las imposibilidades, en lo que no se elige, más que en las posibilidades nuevas abiertas por el encuentro con tales límites. A menudo los lacanianos tasan en muy poco la ganancia de libertad que aporta un psicoanálisis. Los psicoanalistas escribimos así nuestro propio libro gris: si un psicoanálisis no lleva al ser hablante a la posibilidad de revisar algunas decisiones fundamentales, reestructurantes

de su ser, emprendió una aventura larga, costosa y mediocre.

Lo que me interesa promover es precisamente lo contrario, que en lugar de responsabilizar prematuramente al paciente, pongamos sobre el tapete qué ha tenido de liberador la terminación de un análisis – además de permitir al analizante liberarse del analista -. Creo que en este desplazamiento se juega el mensaje ético y práctico del giro lacaniano del psicoanálisis, el que funda el acto analítico mismo en una elección.

Para investigar esto último, Lacan propuso otro dispositivo, diferente del freudiano, el del pase, esperando averiguar algo sobre las elecciones del final del análisis, y particularmente aquellas que se apoyan en los efectos didácticos del tratamiento, los efectos que hacen posible la asunción de una vocación nueva o previa, pero que en cualquier caso ha de renovarse cada vez que se recibe a un paciente.

Es verdad que en el final del análisis se encuentran imposibilidades, lo incurable, el síntoma, el fracaso del Otro como intérprete, etcétera, se encuentra en suma la castración, pero la castración no es un dato solamente negativo, la doctrina psicoanalítica dice que es un contrafuerte para el deseo y para los goces efectivamente asequibles, que es un punto de apoyo para el acto, para salir de la fantasía en la que el neurótico, el perverso y el psicótico demoran la realización de sus actos más interesantes.

Lo que la castración ha evidenciado como falta de saber y falta de ser en el Otro en el final de un análisis,

puede redundar en una ganancia de ser en el analizado, y cuando digo ser, digo ser en acto, digo elección, digo ejercicio de esa aptitud que caracteriza al ser hablante de lenguas equívocas.

Sujeto y ser hablante. Dos formas del ser discernidas por el psicoanálisis

Para advertir mejor de qué se trata en la intervención que hace posible un análisis, destaco entonces dos formas del ser hablante discernidas por el psicoanálisis. Ambas se apoyan en un rasgo que diferencia radicalmente a este ser de un ente programable: la aptitud para elegir¹⁴. Esa aptitud es tan importante, que todo lo demás, incluyendo los “mecanismos” de la neurosis, la perversión o la psicosis, resultan para nosotros, como para Freud, secundarios, en la medida en que son ya el resultado de la toma de posición de un ser que, por su intervención en un momento electivo estructurante, queda escindido entre pulsión y defensa¹⁵.

La primera de esas dos formas de ser es la que el psicoanalista encuentra en el comienzo verdadero del análisis, es el síntoma, “ser del sujeto” según Lacan¹⁶. La emergencia de esta forma del ser es el analizante como *subjectum*, como soporte de la cura analítica que se expresa en los siguientes planos:

- *Epistémico*: hay conocimiento de esa división, hay conocimiento del síntoma, pero por fuera del regis-

tro del reconocimiento. Recordemos la definición lacaniana de síntoma: es lo que el sujeto conoce de sí, sin reconocerse en ello.

- **Patológico:** es esa división misma lo que estructura y mantiene la posición sufriente del analizando mientras dura el análisis. Esta forma de ser, cuando se manifiesta clínicamente, incluye la “rectificación” deseada por el analista, la que opera la barra de su división, y su relación con la elección es la irresolución. Los nombres de esta forma de ser varían en Freud, síntoma, escisión de la personalidad psíquica, pero también conflicto y solución de compromiso.
- **Ontológico:** el síntoma como “ser del sujeto” puede ser ignorado por egosintonía, pero en sus formas clínicas más virulentas y más asequibles al análisis es más bien un exceso parcial, si puedo decir, un exceso incompleto, que en conjunto da la sensación de una falta, de una carencia de ser, una realización ectópica.
- **Ético:** lo que esperamos que se haga presente en el comienzo del análisis, y durante el análisis, como “motor de la cura”, expresión de Freud, es esa vacilación pulsionante del ser capaz de elección a la que llamamos síntoma; esperamos del analizando que ponga a trabajar su división, que la cáscara yoica no nos oculte la escisión moral en que se apoya su neurosis; esa división del sujeto implica que no hay responsabilidad plena, unívoca, sino dilema moral, oxímoron de la conciencia, una suerte

de culpabilidad inocente, culpabilidad inconsciente que el yo desconoce, o culpabilidad vacía del yo aislada de sus raíces inconscientes; en cualquier caso sin llegar al narcisismo culpable y resuelto del melancólico tan bien descrito por Freud, que es del orden del pasaje al acto, soy tan culpable que ni tú ni nadie me interesa en nada.

En síntesis, la verdadera carencia revelada por el síntoma es la irresolución, la falta de un ser que elige no elegir, que para hacerlo se extraña del tiempo, en el estilo de un “no todavía”, simulando que no pierde ninguna opción, porque tampoco apuesta. La connotación ética de esta forma de ser no es la responsabilidad, más bien la cobardía moral. Decirle “hazte cargo” es apelar a la cobertura yoica del titubeo fundamental, de los deberes divididos que condicionan los diferentes tipos clínicos del síntoma, y que son particularmente nítidos en las neurosis.

La otra forma de ser discernida por el psicoanálisis es el *ser en acto*, que como la *ousía* aristotélica es un impredecible, no está en un sujeto ni puede afirmarse de ningún sujeto, y por eso se realiza como destitución subjetiva. Implica una salida de la representación y por lo mismo puede constituir un acceso a la presencia, tan requerida en el acto del psicoanalista – un acto que suele consistir en no mucho más que eso, en la *parousía* del oyente -. Sin embargo, la posición del analista no es de ninguna manera el único ejemplo de destitución subjetiva y de hecho no todos

los ejemplos que da Lacan están referidos al acto analítico.

La relación entre una y otra forma de ser en el vínculo analítico es peculiar y extremadamente curiosa. El analista, destitución subjetiva mediante, se hace causa de la división, dicho de otro modo, de la irresolución del analizante. Pero en la cura que el analista promueve no podría él decidir por su analizante, ya no sería la decisión de éste, y la estructura del acto psicoanalítico resultaría escamoteada. Los intentos de solucionar la división del analizante mediante algún consejo, alguna toma de partido entre sus partes divididas no puede sino resultar un fiasco, como siempre que en un psicoanálisis se reemplaza de manera sostenida su orientación propia por un procedimiento sugestivo.

Si bien el psicoanálisis consiste en un reconocimiento de determinaciones ya producidas e inmodificables, justamente porque un análisis consiste en un método que apuesta a la libertad electiva que aún queda en un marco estructural elástico, lo que esperamos como su resultado genuino no es un reforzamiento de la falta de ser, sino una ganancia de ser, en acto, un acceso a otro ininterpretable que ya no es el del síntoma: el acto.

Estas son las razones por las que afirmo que antes que la rectificación subjetiva del analizante, está la destitución subjetiva del analista, cuyo acto es certeza, que invita a salir de la irresolución. A modo de broche final recuerdo los términos premonitorios en que Freud planteó la relación del ser hablante con el contenido sig-

nificante del sueño, contrastando la posición del analizante – el soñante dubitativo en este caso – con la del analista: “en el análisis de un sueño exijo que se abandone toda la escala de apreciaciones de la certidumbre, y a la más leve posibilidad de que algo haya sucedido lo trato como una certeza plena”¹⁷.

BUENOS AIRES, MARZO DE 2009.

Notas

1. En el segundo capítulo de *La dirección de la cura y los principios de su poder*, en *Escritos II*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1975, pp. 565-626.
2. El presente trabajo se inscribe en el marco del proyecto P039 de la programación 2008-10 de UBACyT.
3. Este caso de Freud ya fue comentado por Lacan en "Intervención sobre la transferencia", en *Escritos I*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1985, pp. 204-15.
4. En la clase del 22 de junio de 1955, correspondiente a su Seminario sobre *El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*.
5. El síntoma es en este sentido un desconocimiento de la voz media, que es la del acto, cf. Émile Benveniste, "Actif et moyen dans le verbe", *Problèmes de linguistique générale I*, Galliard, Paris, 1966, pp. 168-175.
6. *Klagen sind Anklagen*, las quejas sobre sí mismo son en verdad reproches dirigidos al otro, advierte Freud respecto de la supuesta culpabilidad declamada por el melancólico. "Trauer und Melancholie", *Psychologie des Unbewussten*, Studienausgabe, vol. II, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1975, p.202.
7. Shakespeare, *Otello*, acto I, escena 3: "My noble father, I do perceive here a divided duty...".
8. Jacques Lacan, Seminario *L'angoisse*, clase del 12 de junio de 1963.
9. Clarice Lispector, *La hora de la estrella*, Siruela, Madrid, 2008, p.17.
10. Jacques Lacan en su famosa "Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela". "La dirección de la cura y los principios de su poder" había sido redactado a fines de la década del 50.
11. Jacques Lacan, Discours à l'École freudienne de Paris, *Autres Écrits*, Seuil, Paris, 2001, p.273.
12. Betty Joseph, "The patient who is difficult to reach", en P. L. Giovacchini (Ed.), *Tactics and techniques in psychoanalytic therapy*, Ap.6.
13. En su Discours à l'ÉFP, en la página 275 de los *Autres Écrits*, Lacan cita este texto de Winnicott, que hemos traducido y publicado bajo el título "Acerca de la transferencia" en *Hojas Clínicas 2008*, JVE, Buenos Aires, pp. 109-116.
14. Para desarrollar este punto me he apoyado en los desarrollos de Turing en *Clínica y lógica de la autorreferencia*, Letra Viva, Buenos Aires, 2008.
15. He desarrollado este punto en "Pre-determinación y libertad electiva", *Revista Universitaria de Psicoanálisis*, UBA, Buenos Aires, 2008.
16. Jacques Lacan, "Problèmes cruciaux pour la psychanalyse", *Autres Écrits*, Seuil, Paris, 2001, p.201.
- 17.S. Freud, "Interpretación de los sueños", *Obras Completas*, Vol.5, Amorrortu, Buenos Aires, 1975, p. 511.



LO QUE NO SE ELIGE¹

› Colette Soler

¿Qué se elige? La vida, claro. Ya que uno siempre puede suicidarse y optar por la muerte en acto. Es verdad incluso para aquellos que no aman la vida como se dice, que no saben gozar de ella, y que la denuncian.

La elección de la muerte es más compleja, pues el hecho de no elegir el suicidio no la excluye por completo. Pero es necesario distinguir allí lo que es genérico de lo que depende de las opciones subjetivas. Llamo genérico a lo que no debe ser elegido, lo que más bien ya los ha elegido, con la entrada de ustedes en el lenguaje: la muerte actualizada en el símbolo como Lacan se expresaba al comienzo, con todos los efectos a la vez de irrealización y de pérdida vital que hacen a la condición del ser hablante. No es lo que nos interesa aquí.

En materia de elección, el psicoanálisis debe hacer un relevamiento de las formas activas de la intrusión larvada de la muerte en la vida, mucho más frecuente que el cenit del acto suicida: el dolor de existir no es el pri-

vilegio exclusivo del melancólico; el *mé phunai*, ¡no haber nacido!, maldición sobre la vida de algunos sujetos; la destructividad del deseo y de las pulsiones respecto de los equilibrios del bienestar. Sobre este punto alguien que conocía un poco de esta destructividad, el poeta francés Verlaine, pudo decir: “La vida simple y tranquila es obra de la elección...”. Evidentemente él soñaba con lo que él hubiese sido incapaz de soportar. Y también las repeticiones, a menudo actualizadas en la transferencia, y esta fijación a lo más doloroso de las experiencias del sujeto, como si la identidad de cada uno permaneciera anclada en lo peor, como si las experiencias más desastrosas y a menudo la de los antecesores, los padres, fueran y permanecieran constituyentes del sentimiento de sí. En síntesis, el goce mórbido de la desdicha es para los hablantes una compañía familiar. Paso. La noción de pulsión de muerte bajo la cual Freud ha reagrupado todos los fenómenos heterogéneos es ciertamente, como Lacan lo

mostró, conceptualmente falaz, pero lo que ella subsume realmente existe. Hay una gran evidencia al menos desde el punto de vista de la experiencia analítica.

En lo concerniente a la elección del sexo, no es lo mismo. No hay evidencias allí sino, al contrario, bastantes paradojas. ¿De dónde viene esta noción?

En Freud, hombre o mujer, eso depende estrictamente de la anatomía. Hay un lugar para las alternativas subjetivas pero ellas están en otro nivel, esencialmente el de las respuestas de cada uno a la prueba del complejo de castración –y sabemos que para las mujeres Freud distingue tres–. La alternativa está también en el nivel de la elección de objeto, homo o hetero. En todos los casos, para él, es la anatomía lo que funciona como elemento real del sexo, el embrague de todas las configuraciones sexuales. Ciertamente es más sensato.

En Lacan, la concepción es completamente diferente. Lo indica el término mismo de sexuación, que empleamos ahora corrientemente, y que connota un proceso. Partamos de las fórmulas más sorprendentes. Son tardías, retengo dos: entre el lado mujer y el lado hombre, dice, los sujetos han elegido. Y más tarde, más fuertemente aún: ellos se autorizan en sí mismos, los seres sexuados.

Estas fórmulas suponen una definición de dos sexos que, evidentemente, no pasa por la anatomía. Desconexión total del sexo y de la anatomía. Ahora bien, la anatomía implica mucho más que la forma, pues ella es solidaria del organismo viviente

en tanto que sexuado. El anti-naturalismo de estas fórmulas es patente, y podría llevarnos, evidentemente, a sospechar un anti-realismo, incluso un anti-biologismo, como si la des-naturalización por el lenguaje fuera tal en el ser hablante, que su pertenencia sexual no debiera nada al cuerpo viviente. Extraño, si uno recuerda que en los años 62-64, entre el Seminario *La angustia* y el texto “Posición del inconsciente”, Lacan había prestado mucha atención a lo real de la reproducción sexuada de la vida, a su lazo con la muerte, y a lo que la castración debía a las características del funcionamiento del órgano masculino y aleteo erección/detumescencia.

Encontramos aquí algo que juzgar y evaluar de la concepción de Lacan.

Pequeño paréntesis: el término elección no debe dar a pensar que la tesis es foucaultiana. Se sabe que Foucault se desvivió por acentuar la idea de la libre elección de los placeres como principio de autofabricación del sexo. Es una tentativa para desconectar la cuestión de la identidad, cuestión tan actual en nuestra civilización, y la cuestión del sexo. Es también un modo de negar que haya algo como una identidad sexuada, y de desmentir que haya algo real en el campo de la sexualidad. Esta tentativa por otra parte debe ser distinguida de las teorías del *gender* que hacen del sexo un producto social. Cierro el paréntesis y continúo.

¿Qué decir entonces de la nueva definición de los dos sexos en Lacan,

nueva tanto en relación al sentido común, como en relación a Freud?

Se sabe que en la elaboración lacaniana la identidad hombre/mujer no pasa ni por la anatomía, ni por los semblantes, sino por el modo de goce, según que para un sujeto dado sea todo fálico o no todo fálico. Desarrollé eso en 1992, en Londres, en una contribución llamada "Otherness today".

Se dirá entonces que es hombre todo ser hablante que esté todo en el goce fálico, cualquiera sea su anatomía; y mujer cada ser hablante que no esté todo en el goce fálico, también aquí cualquiera sea la anatomía.

La tesis es difícil de manipular y es evidente que lo hacemos mal ya que nosotros, aunque repitamos las fórmulas canónicas de Lacan, continuamos hablando de las mujeres según el sentido común, y lejos de llamar mujeres a lo que no es todo, atribuimos el no todo con su otro goce a las mujeres, así llamadas por su anatomía o por su estado civil. Esto produce, por otra parte, algunos efectos cómicos que ya he tenido la ocasión de subrayar, ya que permite a aquellas que son las más todas-fálicas adornarse con un falso no-todo.

La evaluación a realizar del anti-naturalismo que yo evocaba, dependerá entonces de la concepción que nos hagamos del goce. Este anti-naturalismo no es una anti-biologismo, no deja de lado lo real, lo real en tanto que fuera de lo simbólico, el que Lacan inscribe en su nudo borromeo y que incluye, justamente, lo que se llama la vida, sin poder representársela. El goce, desconectado del cuer-

po anatómico, o sea de lo imaginario, debe ser imputado a ese real de la vida. Cuando el goce es todo fálico ese real lleva la marca de las letras del inconsciente. Cuando es no todo fálico, Otro, ese real permanece por una parte no marcado, habitando sin embargo el cuerpo, pues para gozar es necesario un cuerpo viviente. En todos los casos, el goce es anómalo tanto para las homeostasis del organismo como para los ordenamientos de los semblantes. *Desordenante* más bien, ya que desordena los placeres considerados naturales, y el buen orden de las cosas que es el del discurso.

Puedo entonces precisar: la tesis de la elección del sexo no es entonces ni un anti-realismo ni un anti-biologismo, al contrario. Su presupuesto, el postulado que la funda, es que lo real es heterogéneo a lo natural desanudado de los enlaces de lo simbólico y de lo imaginario, los cuales presiden justamente las justas proporciones de los placeres y el equilibrio de las satisfacciones.

Esto no explica todavía en qué los hablantes sexuados se autorizarían en sí-mismos. La tesis parece ser paradójica. Es verdad que en lo que concierne a su identidad sexuada, los sujetos no se fían en su anatomía y desarrollan por el contrario todas las dudas que conocemos sobre su ser hombre o mujer, incluso a veces llegando a desmentir el estado civil, que sólo conoce la anatomía. Pero están muy lejos de tener el sentimiento de poder elegir. Por el contrario, toda la clínica inmediata testimonia más bien del hecho de que ellos padecen su

realidad sexual, y a menudo a su pesar. Confrontados a la impotencia, frigidez, intrusión de goces incómodos, pero también repetición sardónica de su “elección de objeto” –como se dice en psicoanálisis–, asco insuperable, apetencia incoercible, huída automática, incluso indiferencia o insensibilidad, e igualmente, ¡oh sorpresa!, buen encuentro inesperado, en todos estos casos, los sujetos nada pueden hacer, y están lejos de pensarse como agentes secretos de sus síntomas sexuales. Sexuados, ciertamente, pero no sexuantes. Concluyo entonces: si se autorizan en sí mismos, este “sí mismos” no es sujeto. En todo caso no el sujeto supuesto en los enunciados de la queja y en el padecer del que él testimonia.

La tesis de Lacan es entonces ininteligible fuera de la concepción de la división del ser que habla, que no por estar dividido deja de ser un solo individuo, ya que cuerpo no hay más que uno. División entre lo que él es como representado por el significante, y lo que él es como afectado en su goce, por el lenguaje. Entre los dos, el *gap* es irreductible. Un sujeto no tiene mucho que hacer con el goce, Lacan lo dice en *Encore*, pero el individuo corporal que lo soporta, sí, pues él está también sujeto a la erosión del Otro. Entre los S_1 que representan al sujeto que nos habla en el diván, y los S_2 del saber inconsciente que moran en *lalengua*, y que marcan el goce del cuerpo viviente, no hay cadena, “contrariamente a lo que dije precedentemente”, corrige Lacan en 1977. Dicho de otro modo, el goce está sujeto al lenguaje, más

precisamente a la lengua que lo coloniza, Lacan emplea esta expresión, pero el sujeto queda en disyunción respecto de su goce, al que sin embargo llama “suyo” puesto que es su cuerpo el afectado.

Dicho de otro modo, y sin contrariar así al Edipo freudiano ni a las identificaciones a las que preside y de las que Freud hubiera querido que pusieran todo en orden, los sexuados no se autorizan del Otro, no se autorizan tanto del Otro como de su anatomía. En 1964, Lacan dejaba caer todo lo que de la sexualidad pudiera venir del lado del Otro, del lenguaje, que ya distinguía del viviente. Cito: “Del lado del Otro, desde el lugar donde la palabra se verifica por encontrarse con el intercambio de los significantes, los ideales que soportan, las estructuras elementales del parentesco, la metáfora del padre como principio de la separación, la división siempre vuelta a abrir en el sujeto en su enajenación primera de ese lado solamente y por esas vías que acabamos de decir, el orden y la norma deben instaurarse, las cuales dicen al sujeto lo que hay que hacer como hombre o mujer”.²

Entonces, subrayemos: en todo eso no hay nada que determine al goce, sino solamente los semblantes del sexo, lo que confirma el párrafo que precede y en el que Lacan atribuye sólo a las pulsiones parciales el acceso al cuerpo del Otro, o sea el del sexo opuesto. Si Lacan se hubiera quedado con eso, entonces sí hubiera habido una elisión de lo real, una identidad sexual puramente Otrificada, si puedo decirlo así, pues-

to que esas fórmulas no daban ninguna traducción de la diferencia real de los sexos en el campo del ser hablante: entre los semblantes de un lado, y del otro las pulsiones parciales en sí mismas asexuadas, no habría lugar para el sexo... real. Es lo que Lacan corrige con las fórmulas de la sexuación. La diferencia de los sexos no es de semblante, se inscribe claramente en lo real mediante los dos modos de gozar ya evocados. Evidentemente, el embrollo, o en todo caso la complicación señalada en *Encore*, es que esos dos modos por más reales que sean no tienen nada de naturales y se sostienen en el ser del lenguaje.

La elección es la del goce pero en sentido subjetivo, al punto que casi podríamos decir que es el goce el que elige, allí donde responde y en las formas con las que responde, todo o no todo, hace ley... sexual. ¿Epifanías (con una "s") de lo real en el espacio del sujeto? La tesis era falsamente paradójica, pero verdaderamente irónica.

En efecto, si ellos se autorizan, esos sujetos, es de un "ellos mismos" que por cierto les resulta muy cercano, tan cercano como lo que son en tanto cuerpos, pero que no es ni el yo ni el sujeto, hablando propiamente. No hay aquí el menor libre arbitrio, ninguna libertad de indiferencia, no se trata de elegir a ese íntimo tan *éxtimo*. Es él quien ya los ha elegido, y por más lejos que hable es él quien los hace hablar. Es entonces en lo que ustedes dirán, más precisamente es en vuestro decir –tal como lo definió Lacan– que se lo reconocerá.

Eso quiere decir, entre paréntesis: en esto no esperar nada de un testimonio, que hoy está de moda. Ésa es la maldición genérica, que connota la fórmula de los sexuados que se autorizan por sí mismos. Cuando digo "genérica" quiero decir que es para todos los seres hablantes. Ustedes ven que estamos lejos, muy lejos de la ilusión foucaultiana. ¿Qué margen de elección le queda a quien dice "yo"? Solamente el de la posición que tomará ante eso que lo eligió. Rechazo, consentimiento, paciencia, entusiasmo, hay muchas. Eso es otro capítulo.

Esta tesis de Lacan que funda la diferencia de los sexos a nivel de lo real, es evidentemente solidaria de la tesis de la no-relación. Esta última es la consumación de otra que estaba ya allí, mucho antes, y que concernía al goce mismo del ser hablante, goce "considerado perverso" como decía Lacan en 1967. Cuando digo que es la consumación, quiero decir que la generaliza.

La no-relación sexual es, si en esto le creemos a Lacan, el decir de Freud jamás enunciado por él, pero que se deja deducir de todos los dichos acerca del inconsciente que pudo recoger. Bueno, creo que allí Lacan le da al César un poco más de lo que es del César.

Del lado de Freud, ¿qué puede fundar ese decir?

En principio, su descubrimiento del lazo originario del inconsciente con las pulsiones parciales. 1905, "Tres ensayos de teoría sexual". La expresión "perverso polimorfo" aplicada al niño, rubrica el descubrimien-

to. Pero las pulsiones no se relacionan con ninguna referencia a la diferencia de los sexos, ellas están –por así decir– fuera-del-sexo. La diferencia de los sexos se introduce en el inconsciente vía la fase fálica con lo que ella implica de goce masturbatorio, y a partir del descubrimiento de la castración materna, es decir de su privación del órgano que concentra, como dice Lacan, “lo más íntimo del autoerotismo”. Es todo lo que el inconsciente retiene del sexo. El sentido sexual de los síntomas se reduce a esos dos componentes: las pulsiones parciales y el goce fálico. El síntoma localiza eso a lo que jamás renuncia la perversión polimorfa originaria del pequeño hablante. Dicho de otro modo, el goce de los síntomas, ya sea que se trate de una fobia, de una histeria, de una obsesión, o también de una perversión como estructura clínica, no es otro que el goce “considerado” perverso, ese que Freud descubre en las fantasías que descifra en cada síntoma.

Esto no dice nada, noten ustedes, del goce particular captado en el acto sexual. Pero es el que está en cuestión en la expresión “no hay relación sexual”. Éste no apunta ni al deseo sexual, ni al amor, sino al cuerpo a cuerpo del acto y al goce que les propio en el orgasmo. Única emergencia del goce por fuera del síntoma, que aparece en el espacio del sujeto.

En lo concerniente al acto sexual, Freud se interesó por sus fallas sintomáticas: frigidez, impotencia, disyunción del amor y del goce en la degradación, insensibilidad masculina, etc. Pero, por sus “logros”, no se intere-

só casi nada en toda su obra. Nada de teoría acerca del encuentro de los cuerpos, sólo algunas indicaciones sueltas que habría que tener en cuenta para matizar lo que les propongo. De todas ellas, recuerdo en primer lugar la que evoca al goce del acto como el *summum* de los goces. Ella indica cuánto diferenciaba Freud a ese goce de la “brevedad del goce autoerótico”, aunque ambos pasen por el mismo órgano. Y luego, está todo su cuestionamiento acerca de cuánto de las pulsiones parciales puede o no integrarse al placer preliminar del acto. Finalmente, sus indicaciones sobre el obstáculo que representa el respeto por la mujer. Nada sistemático y por ello nada consistente, acerca de lo que condiciona al orgasmo, ni acerca de su función.

La tesis de Lacan nos conduce al acto sexual y va mucho más allá. Plantea que no solamente la falta de relación sexual excluye el logro del acto sino que, al contrario, es el logro del acto lo que produce el fracaso de la relación. Las referencias son numerosas. Cito *Televisión*, en la página 60, donde dice: “ese fracaso en que consiste el logro del acto”. La tesis está, por otra parte, ya explícitamente presente en el Seminario de *La angustia* en numerosos pasajes consagrados al orgasmo y a su identidad con el fracaso de la relación.

Mi idea es, entonces, la siguiente: es porque ha cuestionado a la pareja del acto sexual más allá de lo planteado por Freud, no solamente en sus fracasos sino también en sus logros, que Lacan pudo producir la fórmula “no hay relación sexual”, con lo que

ella implica de goce perverso generalizado. Por otra parte, históricamente, podemos suponer que las teorías delirantes de sus contemporáneos sobre la oblatividad genital sin duda lo han inducido a ese cuestionamiento.

Excepto la fórmula, la cosa está por otra parte presente desde 1964 en “Posición del inconsciente”. Lacan evoca, lo he dicho, el lado del viviente que es el del cuerpo a cuerpo del acto que sólo pasa por las pulsiones parciales, estas mismas llamadas perversas, y donde, cito, “... el sujeto busca un objeto que le reemplace esa pérdida de vida que es la suya por ser sexuado”.³

Toda la cuestión es la de saber dónde ubicar a la castración. Es allí que Lacan se separa de Freud, para quien el complejo de castración está del lado del Edipo, o sea del Otro: castración a causa del padre. Para Lacan, al menos a partir del Seminario de *La angustia*, 1962-1963, cualquiera sea la pregnancia imaginaria del padre castrador, la castración es sin el padre, la función del padre es otra. La castración comienza del lado del viviente, realmente. Es lo que dice el mito de la laminilla el que en “Posición del inconsciente” sustituye tanto al mito bíblico como al mito edípico, y que no sólo es un mito sin el padre, sino que sin el Otro, sin el Otro del lenguaje. Este mitifica los enigmas de la vida en tanto que ella se reproduce por las vías del sexo al precio de una pérdida de vida que funda el campo de la libido, libido en la cual Lacan incluye también al mundo animal sexuado. De allí surge su refe-

rencia a la etología, a la que coloca en paralelo con la histeria. Estamos allí en un registro muy diferente de la simple dialéctica del deseo mediante la cual en el año 58 daba cuenta de la pareja. Se trata esta vez de la libido en tanto que ella busca un complemento de goce. A partir de esta idea, yo declino una serie de conclusiones y señalamientos.

Puede ser necesario, en principio, recordar aquí que la pulsión no es para Lacan exactamente lo mismo que para Freud, aunque sin embargo se apoye en él; y que su función tiene dos caras: en su estructura, según Lacan, viene del lenguaje, más precisamente del discurso de la demanda y de sus efectos sobre la necesidad. Pero a su vez como actividad, la pulsión compensa y restaura la pérdida. Hablando de su circuito en torno de los objetos, precisa que es “... para en ellos recuperar, para restaurar su pérdida original, que se dedica esa actividad que en él llamamos pulsión (*Trieb*)”.⁴

Así, el ejercicio mismo de la pulsión incluye un efecto de pérdida renovada, que el Seminario de *La angustia* nombraba “castración primaria” y que vale también para el orgasmo –volveré a este tema–. No hay nada de esto en Freud, en efecto.

No obstante, esto no quiere decir que para Lacan el adulto heterosexual siga siendo el pequeño perverso polimorfo que fue, caracterizado por la dispersión y la yuxtaposición de las pulsiones parciales. En algunas indicaciones discretas pero determinantes, Lacan agrega una condición suplementaria que me parece haber

sido curiosamente muy poco comentada: la genitalidad, si bien pasa por la vía de las pulsiones parciales, supone además la solidaridad de su co-presencia. El acceso al *partenaire* sólo está asegurado entonces, si las pulsiones parciales están constituidas en un conjunto, en sentido lógico, por la operación del Otro⁵.

Cualquiera sea esta condición suplementaria, igualmente el goce del acto no es otro que el goce “considerado” perverso, el mismo que Freud detectó en el síntoma. Dicho de otro modo, el campo cerrado de la relación sexual no se exceptúa del campo del síntoma. En consecuencia, es lógico que el goce más normatizado, heterosexual, aquel del padre, sea llamado *père-version*, escrito con dos palabras para significar la versión-padre del goce perverso. Es *a*, el plus de gozar, y , quienes lo escriben, mientras el Otro permanece inaccesible. En otras palabras, el efecto castración es también inherente al orgasmo sexual, así como la pérdida es inherente a toda actividad pulsional.

¿Es necesario entonces generalizar como lo hace Lacan y decir –cito Televisión–: nuestro modo de goce “desde ahora no se ubica más que del plus-de-gozar, el que no se enuncia de otra manera”?⁶ ¿Esto implica que el goce en juego en el lazo social, digamos en la realidad, sea sólo el matrimonio entre el goce fálico y el plus de gozar? Goce del poder bajo todas sus formas (política, epistémica, artística, etc.), es la definición del goce fálico, conjugado con el de poseer objetos de consumo fetichizados. El goce perverso resulta en-

tonces generalizado incluyendo al acto sexual, se extiende también sobre todo el campo del discurso en el que aparece hoy a cielo abierto, no estando más cubierto por los semblantes de la tradición. Sin duda es lo que produce esa banalización del acto, ese levantamiento del secreto y de los pudores que hacen que algunos se imaginen tener que enfrentarse con sujetos mutantes. No hay excepciones, entonces, salvo probablemente pero lo dejo en reserva, el goce otro, forcluído del discurso, que no pasa ni por el significante ni por el objeto *a*.

Vuelvo a la no-relación. No es por el fracaso, sino por cada logro del acto que la objeción fálica funciona y que la no-relación se verifica y se afirma. De lo que sería necesario concluir, por otra parte, que el fracaso del acto en los síntomas estudiados por Freud, o en su evitación concertada por quienes se abstienen de él, esos *sexless* de los que yo hablaba en 1990, ese fracaso entonces podría tomar un nuevo sentido: el de producir un cortocircuito entre la no-relación y sus efectos subjetivos.

Podemos ordenar lo que hace pareja entre el hombre y la mujer. En el nivel del deseo, hay una pareja: la del fantasma, & *a*; en el nivel del amor, si creemos en *Encore*, una pareja de sujeto a sujeto, & ; pero en el nivel del goce, nada, no hay pareja, el goce no liga, ni siquiera en lo que se presenta como relación de pareja.

Una pregunta cabe aquí: si esto es así, ¿cómo comprender que la satisfacción ligada al orgasmo en la relación sexual sea por lo general tan dis-

tinta de la que acompaña a la masturbación? Es que en esta satisfacción el sujeto está implicado, diferentemente, la pregunta más globalmente es cómo los diversos goces repercuten en distintos efectos subjetivos.

Empleé la expresión “los mandamientos del goce”, precisamente para decir que el goce en sus diferentes variantes tiene efectos subjetivos diversos. Lo he desarrollado ya a propósito del goce Otro, el único que se exceptúa del goce perverso.⁷

Lo vemos claramente en el discurso contemporáneo, que deja emerger hoy en día a cielo abierto al goce llamado perverso, no reprimido. Resulta de ello, por un lado, por la vía de la inducción imaginaria, una competencia sin precedentes en cuanto a las prácticas del goce, claramente localizables en particular en los adolescentes y en los diversos grupos de afinidad; pero del otro lado en las respuestas subjetivas de insatisfacción masiva: depresión creciente, suicidios que se multiplican y, a *minima*, soledad, falta de sentido y todos los efectos de la inhibición y la morosidad, etc. Es que el goce perverso por ser goce en lo esencial, no es un goce que insatisface menos al sujeto. Es aquel que “haría falta que no fuese”, como dice Lacan en *Encore*, y que recuerda a toda hora la división del sujeto y la falta central del Uno único.

En ese contexto, ¿de dónde viene entonces la satisfacción específica del acto sexual? Noto en principio que esta no es tan general como se cree —no olvidemos el crecimiento de los *sex/less* y más extensamen-

te la ética del soltero—. No obstante hay, me parece, una función subjetiva del orgasmo. Esta depende, pienso yo, de algo que toca al problema de la identidad sexual, reproduciendo todo eso en la relación con el *partenaire*, *mutatis mutandis*, en la doble cara de las pulsiones parciales. Por un lado, el logro del acto es la experiencia para cada uno de los dos, aunque de manera diferente, de estar para el otro por el espacio de un instante en el lugar de la cosa... inalcanzable; pero por otro lado, el momento de la satisfacción misma es la restauración de la separación que, partiendo de dos, no hace uno. Queda entonces, según el lado en el que uno se enganche, y ahí está la opción posible, ya sea recomenzar a frecuentar los acercamientos de la cosa (vía corriente), ya sea evitarla (que me parece ser la vía en crecimiento).

¿Podemos esperar de la comunicación por la palabra, especialmente por la palabra de amor, que ella atempere esos sin-salida de la relación imposible? Plantear la pregunta ya es responderla. El psicoanálisis ciertamente opera por la palabra, pero su experiencia atestigua que la no-relación de goce repercute en el nivel del intercambio para producir allí una no-relación de palabra. El *partenaire* de la palabra es... el goce perverso, vehiculizado en la metonimia del significante. Es que el goce perverso, metonimizado, se deja llevar en la cadena de la palabra, especialmente de la palabra de seducción y también, escándalo, de la palabra de amor. Nada de diálogo, ni siquiera en el interior de cada sexo y, al extremo, ha-

blar de amor en sí mismo es un goce. La palabra hace signo, es cierto, pero no para alguien. Goce del blabla, dice Lacan. Ella no accede al *partenaire* Otro más de lo que lo hace el orgasmo mismo. Esa no-relación de palabra igualmente está hoy en día a cielo abierto, negada a veces, pero está ahí, nutriendo los dos grandes temas del clamor contemporáneo: la precariedad de las parejas y la soledad. Y las mujeres demandando que se les hable... Petición sin esperanza.

El psicoanálisis no es un discurso en armonía con este clamor, pero no lo desconoce. Al contrario, intenta demostrar dónde están los límites de lo imposible de elegir: no se puede elegir ni el modo de goce que nos determina, ni la relación sexual, ni la relación de palabra.

Muchas consecuencias deberían deducirse para el psicoanálisis lacaniano. Para concluir, sólo evocaré dos. ¿No hará falta repensar la asociación libre freudiana y poner la interpretación a tono con la palabra-goce? Y luego las estructuras clínicas. ¿Qué decir de la histeria que ubica al plus de gozar en el lugar de la verdad, cuando el discurso sostiene allí sus ofertas para gozar? ¿Y cómo distinguir a la vez al sujeto perverso, del destino de goce perverso propio del *ser hablante*, y del empuje a gozar del discurso contemporáneo? Y luego, finalmente y sobre todo: ¿qué lugar para el goce no-todo, que es la excepción al goce perverso?

*Traducido al castellano
por Pablo Peusner.*

Notas

1. Conferencia dictada en Río de Janeiro, Jornadas Nacionales de la AFCL de Brasil, noviembre de 2005.
2. Lacan Jacques, "Position de l'inconscient", *Ecrits*, Seuil, Paris 1966, p. 849.
3. Lacan Jacques, "Position de l'inconscient", *Ecrits*, Seuil, 1966, p. 849.
4. Lacan Jacques, "Position de l'inconscient", *Ecrits*, Seuil, 1966, p. 849.
5. Lacan Jacques, *Télévision*, Seuil, 1973, p.42 /43 y "L'étourdit", *Scilicet 4*, Seuil, 1973, p. 49.
6. *Télévision*, op. cité, p. 54.
7. Soler Colette, *Ce que Lacan disait des femmes*, éd. du Champ lacanien, Paris, 2003.



LA INVESTIGACIÓN EN PSICOANÁLISIS

›Gabriel Lombardi

El impulso actual y merecido que recibe el término de investigación en psicoanálisis responde a la dificultad de saber. Nuestro propio análisis nos hace evidente que el saber es inaccesible, que debemos contentarnos con semblantes de saber en la Universidad, con suposiciones de saber en el análisis, con fragmentos alucinados de saber –relámpagos personales en el final del análisis, con la posibilidad redentora de destituir nuestra subjetividad para volvernos sensibles a otro saber inconsciente en el pasaje a la condición de analistas. En fin, saber esto sería saber algo, pero... ¿lo sabemos? ¿O sólo repetimos lo que suponemos que Lacan supo? ¿Es sólo amor al saber?

Si escribimos esto, o si lo leemos, es porque ya hemos reiterado la falta de Adán, hemos sido tentados de saber, hemos comido el fruto indigesto del árbol de la ciencia. Sabemos que nos cayó pesado, sabemos mal, nos avergüenza su sabor, somos el animal vestido de Carlyle. Podemos disimular nuestro lento metabolismo

con champagne francés y discursos sobre el último Lacan, pero íntimamente advertimos que nuestro lenguaje es equívoco, que nos aleja del saber, que sólo nos permite saber en el exceso, fuera del alcance de las luces de la razón y de las delicias de la compañía.

Sabemos perdido ese paraíso que evoca el canto sublime de Milton, de una armonía sexual que integraba la poesía de los astros, el brío de las aves, la caricia musical de los vientos.

Deseamos (¿en presente?, ¿en pretérito?) saber pero tropezamos con esa ineptia constitucional del ser humano para la investigación científica de la que habló Freud. La experiencia del análisis acostumbró a no encontrar mucho más que la reiteración de una pérdida, la pérdida de lo que había para saber. Quedaron ciertos restos desprendidos de una articulación imposible, restos de goce marcados por una opacidad social insuperable. La investigación como problema se vuelve interesante cuan-

do pretendemos explicar, volver presentable eso que encontramos en nuestra reflexión clínica, interrogar los textos a partir de eso.

Así introducida, la actividad de investigación se diferencia desde el comienzo de una mera búsqueda. Considerar que todavía no se ha encontrado nada no es un buen punto de partida. Cuando los trabajos de cartel se plantean solamente como una búsqueda, vemos luego a sus integrantes pescar en la piscina con gesto intelectual, disimulando que en realidad sólo buscan pigmentarse un poco. Infortunadamente (la expresión viene al caso), esos trabajos toman la forma: “Voy a estudiar qué dice Lacan en sus Seminarios j y k sobre el tema de perversión”. Ninguna pregunta mínimamente reflexionada. Mucho menos un problema verdadero en el sentido de Russell (lo que no tiene solución no es un verdadero problema, decía).

Lacan por su parte pensaba que el saber se produce en un destello (*éclair*) eso daba a sus investigaciones esa coherencia inmediata con la acción analítica que evidencia su enseñanza. Tal concepción chispeante de saber le permitió resumir la célebre oposición de Kuhn entre ciencia paradigmática y crítica diciendo que hay ciencia de los que buscan, y ciencia de los que encuentran. Solía decir que si planteamos honestamente una pregunta es porque ya hemos encontrado la respuesta. Hacía del hallazgo la condición de la investigación. Sus problemas tenían solución –en última instancia, la “solución de lo imposible”-.

En El Seminario *Ou pire...* leemos: “...lo que ocurre no depende más que de la fortuna. Sin embargo, eso no quiere decir que no sea calculable. ¿A partir de qué? Del 1 (uno) que allí se encuentra. Sólo que no hay que engañarse sobre lo que se encuentra como 1 (uno). No es jamás el que se busca. Es por eso que, después de otro que está en mi mismo caso, dije: ‘*Yo no busco, encuentro.*’ La única manera que hay para no engañarse es, a partir del hallazgo, interrogarse sobre lo que había para buscar, si uno hubiera querido”. Hacer coincidir investigación con búsqueda es agotar de antemano su interés. “Nadie tendrá ganas, había escrito Picasso –el otro aludido por Lacan-, de seguir a un hombre que mira adelante de sus pies esperando que la suerte deje caer en su camino una cartera”.

Por otra parte, no basta encontrar para hacer ciencia. Nadie podría gritar ¡Eureka! por fuera de un cierto proyecto de investigación. En su revisión milenaria y precursora de los conceptos y de las prácticas del ser hablante, Heidegger enumera tres caracteres del saber en la época de la ciencia. El primero consiste en *que la ciencia moderna encuentra su esencia en la investigación*: a condición de no entender por investigación solamente el método, sino la apertura (*frayage* le gusta decir a Lacan) de un sector de manifestaciones de lo real por la proyección de un plan determinado. El proyecto marca así anticipadamente los mojonos sobre los cuales deberá guiarse, en el sector abierto, el reconocimiento investigativo. Dejarse guiar por tal jalonamiento constituye

el rigor de la investigación. Ninguna experiencia, tampoco ninguna sorpresa epistémicamente aprovechable, es posible por fuera de un campo ya instituido de investigación.

Si bien el discurso del psicoanálisis no es el de la ciencia –lo mostraron diversamente Popper y Lacan– participa sin embargo de la esencia así definida de lo científico. La experiencia analítica no es concebible por fuera del proyecto freudiano (que desde el comienzo afirma que sólo buscamos volver a encontrar). La experiencia del pase no es pensable por fuera del jalonamiento de la “Proposición del 9 de octubre de 1967”. Es el plan de investigación lo que vuelve sensible un sector hasta hace poco desatendido de la experiencia subjetiva y condiciona su audibilidad.

El movimiento entonces es doble: no tiene sentido plantear un proyecto de investigación si no se ha encontrado algo que cause, no la búsqueda, sino la re-búsqueda (*research, recherche*) de lo encontrado en el contexto de un plan de investigación. Pero recién cuando se ha establecido el plan y recortado un sector de respuestas, lo que se encontró toma su valor y revela su potencial de extrañeza. Suavizando los términos de Hans Reichenbach, podemos decir que la justificación contextúa el descubrimiento, pero sólo después de que el descubrimiento engendró la justificación.

La segunda característica de la ciencia subraya Heidegger es que ella asegura su proyecto y su rigor por el método que vuelve posible la experiencia. La sencillez del método ana-

lítico y la economía extrema de sus medios no puede confundirse con su ausencia. En el dispositivo analítico la originalidad del método está en los “medios de los que se priva” (sugestión, hipnosis, reglas técnicas para la orientación de la cura, también recursos tecnológicos de registro, fármacos, etcétera); su única regla es la de la asociación libre, pero esa regla no libera al analizante de los surcos del método. Por el contrario, lo lleva a afrontar, aunque de una manera cada vez más singularizada, la exigencia de dar la razón sobre lo que toda investigación se funda. Si además tenemos en cuenta que la clínica psicoanalítica no es la experiencia en bruto, sino la interrogación y la elucidación racional de lo que ocurrió en un análisis, se hace evidente que tampoco el informe del pasante o la presentación clínica del analista puede concebirse por fuera de un proyecto de indagación que permite cuestionar, situar, criticar o justificar lo que se encontró.

Hay analistas que parecen sentir una profunda aversión a llevar el método más allá de las condiciones elementales del análisis. De buen grado patrocinarían el sarcasmo de Mefistófeles cuando advierte al estudiante que se acerca a los claustros: “Se os enseñará que aquello que antes haciais de un sólo golpe con toda libertad, como el comer y el beber, es necesario hacerlo en uno, dos, tres, tiempos”. Pero cuando el informe del clínico o el ensayo teórico no tienen claros sus objetivos, cuando la argumentación es débil, cuando no parece rigido por ninguna pregunta, se

nos presenta como una trama deshilachada, confusa, que nos impide vislumbrar el interés de lo que se intenta plantear.

Tenemos en psicoanálisis ejemplos de un rigor metodológico admirable: releamos en este sentido *La interpretación de los sueños* de Freud, “La dirección de la cura y los principios de su poder”, y “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis” de Lacan. En los tres textos observaremos el correcto planteo de los problemas, el “estado del arte” admirablemente sintetizado, la definición ágil y certera de los propósitos y objetivos de la investigación, la articulación precisa de las preguntas y de las hipótesis fundamentales, la descripción de los obstáculos con que chocan las explicaciones de otros autores, la nueva solución propuesta que hace de esos tropiezos el punto de apoyo para una nueva perspectiva epistémica y el ¡en marcha! de un nuevo progreso práctico del discurso analítico.

Estos ejemplos nos permiten al mismo tiempo medir hasta qué punto el método permite resaltar, explicar, contextualizar y transmitir un hallazgo. Sin modelos difíciles de seguir. Y no sólo porque uno no encuentra tanto, no sólo porque nuestros proyectos de investigación no han recibido el auspicio del genio. También porque todas las tentaciones escotomizantes del conocimiento “objetivo”, de la generalización prematura, de la enumeración incompleta o conceptualmente heteróclita que confunde los niveles, de las lógicas excesivamente rígidas que excluyen al sujeto o exce-

sivamente blandas que no recortan el mínimo necesario, todas ellas facilitan el descuido del único “objeto” que interesa al psicoanalista: el sujeto cuyas huellas, precisamente, investiga (que deriva del étimo *invenio, seguir las huellas, las pisadas, los “vestigia”*). En otros términos, porque no siempre estamos a la altura del método por el que el discurso psicoanalítico abre surcos nuevos en lo real.

El otro error es el de reducir la investigación al método de la investigación. Fernando Pessoa, con humor concluyente, escribió: “El defecto central de la investigación filosófica y académica es que vuelve objetivo lo que no es sino su método, bien atribuyendo a las abstracciones de las que forzosamente se sirve el carácter de cosas, bien atribuyendo al curso de las cosas esa regularidad, esa lógica, esa racionalidad que pertenecen forzosamente al raciocinio, pero no a aquello sobre lo que se razona”. Cuando se cometió este error en psicoanálisis, se lo transformó en una mera técnica de resultados cuantificables. Heidegger advirtió, sin embargo, la existencia de ciencias que, para permanecer rigurosas, es decir fieles al proyecto que les abre los caminos, deben en toda necesidad establecerse fuera de la dimensión de la exactitud y de la cuantificación.

Aunque el método no es todo en la investigación psicoanalítica, es un error despreciar lo que tenemos para aprender sobre los procedimientos en psicoanálisis y en otras disciplinas. Ni Freud ni Lacan lo hicieron. Podemos también beneficiarnos con el humilde y detallado manual de Umberto Eco

Cómo se hace una tesis. Técnicas y procedimientos de investigación, estudio y escritura. Eso puede aliviar errores de confección o de concepción en la elaboración de nuestros trabajos. Por lo demás nadie nos obliga a detenernos allí, podemos también leer a quienes han escrito sobre epistemología, ciencia, verdad y método, especialmente en nuestro siglo: Peirce y sus comentaristas; Popper y su descendencia, Koyré, el epistemólogo favorito de Lacan e ignorado por los anglosajones; las historias de vida de los etnólogos y sus reflexiones sobre el “caso único”; la teoría de Hintikka sobre preguntas y respuestas; etc. Hay para entretenerse, para aprender, y para difundir entre nosotros.

A diferencia de la investigación científica, que cuenta con la subvención de organismos estatales o de grandes consorcios privados, la investigación en psicoanálisis usualmente no recibe subsidio alguno. Su costo en tiempo, en gastos de formación, en material bibliográfico, es afrontado únicamente por el interesado. La “vocación de ciencia del psicoanálisis” que presagia “Ciencia y Verdad” encuentra allí una limitación, que se traduce en trabajos apresurados, por suerte breves. Sin embargo, el psicoanálisis, y especialmente con la creación de Escuelas a escala mundial, comienza a trascender la indigencia de la investigación solitaria y se acerca a la tercera condición heideggeriana de la ciencia moderna: *la reorganización a partir de sus propios resultados, que exige que la investigación se planifique a nivel institucio-*

nal. En particular a partir de la puesta en marcha del dispositivo del pase se asegura la reunión, la elaboración progresiva, la comunicación recíproca y el control de los resultados.

El deseo del analista es deseo de saber, parte de su carencia. Como el rayo, ese deseo es inestable. No es irreversible. Una vez que surge del propio análisis, se alimenta con la experiencia, pero también se cansa y envejece con la experiencia: la historia del psicoanálisis lo evidencia. La investigación psicoanalítica que se organiza actualmente en diversas instituciones del Campo Freudiano puede contribuir a causarlo, pulsarlo, ponerlo al trabajo.

Que los resultados de esa investigación sean de elaboración ardua, no nos exime de intentar que sus frutos sean cada vez más ricos, más diáfanos, más creativos. La fase que viene del desarrollo del psicoanálisis estará jalonada por aquellos trabajos en que la seriedad, el rigor y el detalle no amortigüen el entusiasmo por la causa que intentan cernir.

La práctica del psicoanálisis ● ○ ○ ○



¿CÓMO RECONOCER LAS CONDICIONES DEL ACTO?

›Colette Soler

Encuentro Internacional de la Escuela, Buenos Aires, 28 y 29 agosto 2009

Les hablaré hoy partiendo de las diferentes experiencias que he tenido en lo concerniente al dispositivo del pase, y también de los intercambios con los colegas de nuestro CIG. Con el tiempo, el que al menos para mí comenzó hace mucho, me detuve en la idea de que uno de los problemas estructurales mayores del dispositivo del pase –digo “estructurales”, porque no dependen de tal o cual época– no se situaba del lado de los pasadores, pasantes o AE, sino del lado de lo que Lacan había llamado *el jurado*, para indicar así que se esperaba un trabajo.

Sin embargo, es cierto que se trata de un jurado, puesto que esos cártels deben zanjar la cuestión con un sí o un no, sin partir de una tesis sobre el pase al analista –ese terreno no deja de ser embarazoso, puesto que se recurre a los textos de Lacan– sino a partir del caso particular de cada pasante. Que esos cártels

luego tengan que justificar su poder de decisión con sus elaboraciones como cártel es otra cuestión.

No creo que el hecho de que Lacan haya introducido una novedad acerca del pase en su texto del '76, “Prefacio a la edición inglesa del Seminario 11”, texto esencial, constituya un problema suplementario. Justamente, hace falta algo de tiempo para que nuestra comunidad capte el alcance clínico de ese reacomodamiento. Es cuestión de un trabajo colectivo.

La dificultad se plantea –en efecto– desde el '69, en el intervalo entre lo que esos textos dicen de la estructura y los casos en que aquélla se encarna.

La estructura de la experiencia analítica –esa que Lacan dedicó su vida a construir–, si vale, vale para todo análisis. No obstante, cada análisis es particular puesto que la verdad jamás es colectiva: “sólo hay verdades particulares” –ustedes conocen la cita de Lacan–.

Según Lacan, en el dispositivo se trata de la “estructuración analíti-



ca de la experiencia” que condiciona el pase al acto o al deseo del analista. Podemos admitir –decía él en su discurso a la EFP– que esa estructuración no se encuentre distribuida de igual manera y que se trate entonces de informarse, no sólo para rubricarla, sino para reproducirla. La tesis permanece idéntica en el '76, en otros términos: saber si la historización (*hystorisation*)¹ del análisis ha conducido a poner término al espejismo de la verdad.

Pero no se puede esperar del pasante que aporte, él mismo, la fórmula de este pase al acto, en razón misma del estatuto de dicho acto. “Aporía de la reseña” del acto, dice Lacan en el '67, por el hecho de que el objeto es allí activo y el sujeto subvertido. Igual que para el deseo del analista. No desarrollo ese punto. Las fórmulas más tardías del '76 que definen un pase no por el objeto sino por lo real –podríamos decir: por el anudamiento de lo real– implican la misma imposibilidad del lado del pasante porque –reconocerán la cita– no se puede decir la verdad de lo real, la verdad siempre miente, y el pasante no puede hacer más que –cito– “testimoniar acerca de la verdad mentirosa”.

En consecuencia, la tarea incumbe a los cárteles y son estos lo que, en efecto, están en el banquillo: en el banquillo en lo referente a reconocer las condiciones de posibilidad del acto analítico que el pasante no puede enunciar en términos de verdad. Sobre ese punto, la *doxa* compartida que se deposita en el trabajo de la comunidad está puesta en cues-

tión porque los cárteles son parte interesada.

Tuve ya la ocasión de decirlo, aquí mismo, en Buenos Aires: no hemos hecho la crítica del contrasentido histórico de la ECF y de la AMP en lo concerniente al pase. ¿Cuál es ese contrasentido?

Las fórmulas que tomamos prestadas de Lacan son conocidas. Lo esencial, en el '67: destitución de un sujeto que percibe su ser de objeto. ¿Pero cuál es la traducción clínica de esto?

Digo que el texto de Lacan no implica que saberse objeto sea saber qué objeto se es. Es todo lo contrario, es haber captado que el objeto hace agujero en el saber y que, justamente por eso, es imposible decir lo que ese objeto es. Saberse objeto es entonces estrictamente equivalente a lo que llamamos la caída del sujeto supuesto saber, sin la cual puede haber terapeuta pero no acto analítico posible.

Los antiguos miembros de la Escuela Freudiana de París habían captado algo de esto, puesto que su lectura los había conducido a... ¡destacar el no-saber del fin! Lacan protestó, a justo título, puesto que son necesarias muchas elaboraciones de saber para percibir o ceñir un agujero en el Otro. Eso no es no saber, cito: “saber vano de un ser que es escabulle”. El contrasentido de la ECF y la AMP, es el de haber inducido, mediante un término de orden teórico, según el funcionamiento propio de cada institución y para cada pasante, la búsqueda supuesta posible del objeto que no se escabulliría, el ob-

jeto que el pasante es y que se trata de enunciar ante el mundo. En estos tiempos, es más bien invitado a decir su real, lo que constituye el mismo contrasentido.

Las razones de la promoción de tal contrasentido son de política institucional, es cierto, pero hay sin embargo algo que lo ha vuelto plausible y que explica –creo yo– su pregnancia.

Es que el objeto, agujero en el saber, puede imaginarse y se imagina. Pero imaginarse objeto no es saberse objeto. Según creo, esta es la fuente clínica de la dificultad. El objeto sin imagen ni significante, se imagina a partir de la pulsión (mirada, mierda, voz, seno). Dicho de otro modo: un sujeto puede hacerse representar por las imágenes y los significantes del objeto. Eso no ocurre al final del análisis, sino desde que el análisis comienza: ¿acaso los sujetos no se quejan justamente en ese momento de hacerse comer, cagar, de ser mantenidos a la vista, de recibir órdenes, etc. y transfieren esa obsesión sobre el analista?

Eso no es un producto del análisis, es la manifestación de un fantasma que ya está allí y que se trata justamente de atravesar. Un sujeto que se hace representar por los significantes del objeto, cualquiera de los cuatro, no es un sujeto destituido. Dicho de otro modo: considerarse, por ejemplo, una mierda o una mirada, es una manera de institución subjetiva mediante el fantasma y está lejos de ser una destitución. De entrada el objeto está representado imaginariamente; al final, –por así decir– está desvesti-

do de sus representaciones. Saberse objeto es haberlo desprendido de los significantes corporales que son plurales, haberlo reducido al lugar suyo en el Otro, el de un agujero donde el significante falta.

Es quiere decir que entre “saberse objeto” y “saber qué objeto”, hay exclusión. Es lo uno o lo otro. Recuerden que Lacan dice en el seminario de *La angustia*, que el neurótico nos toma el pelo con esos objetos, y es precisamente lo que hace posible al contrasentido debido a la confusión del fantasma con lo real del inconsciente.

No alentemos entonces a los pasantes o a los AE a exponernos el objeto que ellos son, allí donde está lo que Lacan llamaba el “punto cero” del saber los desacreditaríamos. Tampoco los induzcamos, en términos más recientes, a exponer lo real que ellos son, la famosa letra del síntoma –sería el mismo error–. No hago la demostración porque ya la hice. La misma está implicada por los efectos incalculables de *lalengua* de la que resulta que todo lo que se dijera de esa letra sería “elucubración” (según el término de Lacan en *Aún*). La institución objetual o real del fin del análisis no es una institución por el saber sino lo contrario, ella frecuenta los límites del saber. De allí el *sicut palea* que se aplica al saber elaborado.

La crítica de ese contrasentido teórico que sustenta un hacer semblante de saber no ha sido realizada en nuestra Escuela. Solamente hicimos la crítica institucional de la AMP, pero en lo referente al pase hemos partido con las mismas bases impli-

citas, sin tiempo de detención crítica. Éste le hubiera sin embargo evitado a los cárteles –a los nuestros, que tenían el mérito de haber roto con las intenciones políticas precedentes– buscar lo que por estructura es inhallable en las declaraciones (si son auténticas) de los pasantes, a saber: los enunciados del objeto, de la letra o de lo real. Buscar lo inhallable programa la decepción, el sentimiento del fracaso y a veces el mutismo afligido.

Esta cuerda de la decepción ha comenzado a vibrar a propósito de nuestro pase. En este punto, no olvidemos que Lacan también aplica a los analistas su tesis sobre la tristeza. Vean la “Nota a los Italianos”, donde pone en relación los pases dejados “inciertos” con una comunidad “teñida de depresión”, como él dice. “Pases inciertos” para el dispositivo quiere decir “no encontrarse allí en la estructura”. Entonces, evidentemente no se trataría de sobrecompensar la decepción mediante un falso entusiasmo fingido, sino más bien de ver cómo encontrarse allí en mayor medida.

¿Cuáles son las manifestaciones clínicas de la destitución subjetiva del '67, o del fin del espejismo de la verdad del '76? Estas pueden variar mucho de uno a otro, pero solamente en la medida limitada de los efectos posibles de la estructura. Les hago notar que Lacan aisló dos rasgos en el '67: posición depresiva y seguridad de un sujeto que ha finiquitado la duda, la pregunta y la espera correlativa. En el '76 evoca una satisfacción específica, propia de cada uno –y cuya naturaleza habría que precisar–.

Observen que en ninguno de los dos casos se trata de rasgos de estructura. Se trata de una postura del sujeto en la estructura, e incluso de una postura del afecto que ahí responde y testimonia así indirectamente que la elaboración estructural ha sido empujada hasta la captación del agujero –diría gustosa: hasta la forclusión del objeto o de lo real–. Eso es por lo cual, creo, Lacan le imputa a los cárteles una tarea de *autentificación* y no de escucha, de desciframiento ni de construcción. En efecto, esta postura es de certeza, no de creencia, sobre el fondo de lo imposible de saber, siendo la certeza por definición la traducción psíquica de una forclusión.

Concretamente, lo que busco no puedo decirlo, no llego a eso. “Comenzar a saber para no llegar a eso”, dice Lacan. No es sorprendente que eso deprima en la medida de mis esfuerzos. Demandarle más no sería una respuesta ilustrada. Eso deprime al menos transitoriamente, porque si extraigo las consecuencias, eso libera. “Del cierre de una experiencia pueden surgir libertades”, dice Lacan. Evidentemente, esta conjunción entre certeza y libertad en el fin, preocupa: no solo porque haya que reconocerla a nivel de los casos, como Lacan lo hace para el Guerrero Aplicado o para él mismo mientras proseguía, impávido, su seminario en medio de la tormenta de la época de la excomunión. Pero sobre todo, preocupa porque esa conjunción entre certeza y libertad es lo propio de la psicosis.

Concluyo: cuando digo que eso preocupa es poco decir, puesto que

sobre la base de los postulados del contrasentido del que intenté enunciar que, en efecto, obtura el punto de forclusión, podría ocurrir que se tomaran las manifestaciones del fin, y concretamente las posturas de seguridad o de satisfacción, por los signos mismos de un análisis que no llegó al final (¿qué cártel habría nominado al Guerrero Aplicado?) o a la inversa... y seremos aún más dichosos si no se los considerara signos de una psicosis.

Creo que es aquí que nuestro pase está, al menos, en juego y eso se merece los debates de orientación en los que nos comprometemos.

Traducción de Pablo Peusner

Notas

1. Neologismo intraducible en forma de sustantivo por condensación de las palabras *hystérique* (histérico), *historique* (histórico) y *autorisation* (autorización).



REFLEXIONES ACERCA DE LA AUTORIDAD EN LA CLÍNICA PSICOANALÍTICA LACANIANA CON NIÑOS¹

›Pablo Peusner

San Miguel de Tucumán, 16 de octubre de 2009

Elegí un tema que considero un *tema maldito* –he dedicado este año a reflexionar acerca de temas malditos: comencé en Buenos Aires hablando de la presencia de padres y parientes en la clínica con niños; seguí en Córdoba con la debilidad mental; y aquí, en Tucumán, les propuse que conversáramos acerca de la noción de autoridad, sus incidencias en la clínica con niños y posibles articulaciones con el psicoanálisis lacaniano–. Son temas malditos porque es difícil hablar de ellos, no tenemos la cita precisa ni de Freud ni de Lacan como para apoyarnos, tenemos que inventar, que abrir el juego, recurrir a otros autores, en fin... hay que poner algo de uno para que el tema circule. No obstante, creo firmemente que se puede hacer algo al respecto.

Comencemos con una obviedad: es cierto que se habla de una *crisis de la autoridad*, esto es notable, lo escuchamos por todos lados: en los

medios masivos de comunicación, en las escuelas, en conversaciones cotidianas... Incluso me atrevo a afirmar que se habla de una crisis de autoridad algo apocalípticamente, como si tal crisis fuera a desencadenar el fin del mundo...

En nuestro medio –aclaro que trabajo como psicoanalista, no soy sociólogo, no estoy en condiciones de hacer análisis *macro* de estas cosas– esa crisis se asocia con algún inconveniente de tipo histórico por el que atraviesa la figura paterna. Resulta frecuente escuchar hablar acerca de la declinación del padre como si se tratara de un tema de total actualidad; incluso hay un libro de Michel Tort publicado en el año 2005 que fue un éxito en Francia titulado “El fin del dogma paterno”²–a mí me parece más bien que este tipo de afirmaciones no aportan gran cosa porque es como si alguien llegara aquí celebrando que ha descubierto el agua hervida...–. En fin, ya en su escrito acerca de los complejos familiares de 1938 Lacan hablaba de la declinación de la



imago paterna, o sea que el planteo no es tan actual como pareciera.

Ahora bien, el problema de la autoridad no se me planteó como un inconveniente teórico; es decir, no es que en un afán de erudición se me ocurrió adentrarme en dicho concepto. Es desde la clínica con niños que se me fueron presentando situaciones que me condujeron a interrogarme y a reflexionar sobre el asunto, y me refiero la clínica de todos los días, ni siquiera la que responde a los casos más complejos o más dificultosos.

En primer lugar, tengo que decir que el problema de la autoridad no me vino presentado directamente como un motivo de consulta. No es que haya recibido pedidos del estilo “lo venimos a ver porque necesitamos que nos diga cómo ejercer la autoridad”. La cosa es más indirecta: ocurre que hay niños que no responden a la autoridad en casa o en la escuela y eso es testimoniado por los padres y los parientes, pero también por las maestras o los profesionales de los gabinetes escolares. Esto puede aparecer tangencialmente o ser el centro del problema, depende de los casos. Pero la verdad es que –en segundo lugar– en ninguno de ellos yo verificaba que el problema tuviera que ver exclusivamente con inconvenientes en el ejercicio de la posición paterna. Digamos que no me parecía que ese diagnóstico tan apocalíptico y lanzado con tanta frecuencia fuera totalmente cierto, sino que me daba la impresión de que cuando había problemas con el funcionamiento de la autoridad, eso afectaba a am-

bos miembros de la pareja parental, e incluso me arriesgaría a decir que implicaba a toda la estructura familiar –no olvidemos que muchas veces los niños quedan al cuidado de abuelos, tíos y otros parientes–. Mi primera hipótesis –que iba un poco en contra de la lectura social, generalizada, del problema de la autoridad– fue que si hay inconvenientes en su ejercicio, esos inconvenientes comprometen a todo el grupo familiar, a todo sistema, en el sentido más extendido de la noción de familia.

Sí es cierto que, en algunas ocasiones, luego de hablar un rato con los padres de algún niño, me encontraba con la pregunta explícita acerca de qué tenían que hacer ellos para que el niño les hiciera caso –noten que es una especie de pregunta que oculta otra, que es la de cómo se hace para generar autoridad–. Y muchísimas veces lo curioso era que me la hacían a mí no porque fuera analista, sino porque soy un hombre. Yo no sé si a ustedes les pasa, pero a menudo, cuando pregunto por qué me vienen a ver a mí habiendo tanta oferta de profesionales en mi ciudad, frecuentemente –aparte del “me lo recomendaron”– recibo la confesión de “porque buscábamos un terapeuta-hombre”, como si eso quisiera decir algo respecto del tema de la autoridad.

Hasta aquí algunos datos observables que surgieron de la experiencia.

Pero en un segundo tiempo, cuando uno se pone a pensar en su quehacer clínico cotidiano, a ordenar los casos, a escribir notas, des-

cubrí que no tenía una teoría de la autoridad.

Yo tengo una teoría del falo, una teoría de la familia, una teoría de los discursos... tengo teoría para responderle a muchas cosas, pero no tenía ninguna teoría de la autoridad. También me di cuenta de que nunca había reflexionado acerca de la autoridad, nunca me había planteado el tema, y tampoco tenía ninguna referencia teórica muy firme al respecto como para poder apoyarme y decir alguna cosa con cierta seguridad –al menos, en el *corpus* canónico de textos en el que nos apoyamos los psicoanalistas: Freud y Lacan–.

Supongo que a muchos de ustedes les pasó lo mismo...

Si no les pasó, tal vez acaban de darse cuenta en este momento que están en la misma posición que yo, y que podría pasarles. Entonces, mientras estaba con todo esto dándome vueltas –en la cabeza y en el escritorio–, llegó la invitación para venir a trabajar con ustedes aquí. Inmediatamente acepté el convite y le propuse aprovechar la ocasión de estas Jornadas para comenzar a problematizar juntos algunas cuestiones, mínimas en principio, referidas a la noción de autoridad.

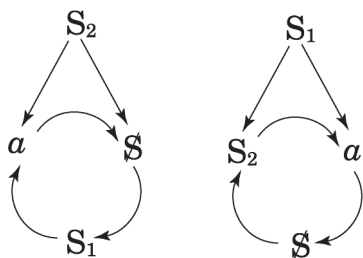
Y aquí viene el problema: esta reunión fue anunciada como una conferencia pero, para dar conferencias hay que tener ideas bien cerradas, ideas clarísimas, totalmente establecidas, y yo no tengo ninguna idea de esas características sobre este tema. Por eso, titulé mi intervención de hoy “Reflexiones acerca de la autoridad...” –lo que sigue no impor-

ta–. ¿Dónde vieron un conferencista que titule su ponencia “Reflexiones...”? Ahora bien, si pasada la desilusión inicial, se quedan y aceptan que no pronunciaré aquí una conferencia, sino que se trata de compartir con ustedes ciertas reflexiones sobre el tema –reflexiones que en principio son mías puesto que soy el orador, pero luego el micrófono circulará entre ustedes también–, tal vez logremos, al menos, abrir el asunto y comenzar un proceso de trabajo sobre el término en cuestión.

Y entonces, ya que no puedo pronunciar una conferencia sobre la autoridad, al menos puedo contarles algunas de las cosas que fui pensando acerca del tema, puedo compartir con ustedes las pistas que fui siguiendo, lo que fui encontrando, y puedo también hablarles de los libros que me han orientado en el recorrido...

Quisiera partir de dos modos de presentación de los casos en clínica con niños que voy a introducir a partir de la escritura de dos discursos de Lacan: el discurso analítico y el discurso universitario. Sé que muchos de ustedes han dedicado tiempo a leer algunas cosas que publiqué acerca de los discursos, entonces voy a aprovechar un poco esa lectura para incluirlas en lo que vamos a trabajar juntos³. Ustedes saben que, siguiendo una indicación sugerida por el psicoanalista francés Marc Darmon en su libro “Ensayos acerca de la topología lacaniana”⁴, propuse escribir los discursos como grafos partiendo de la orientación de las flechas que Lacan ubica en esos discursos –es-

pecialmente en las escrituras que introdujo en el seminario “El saber del psicoanalista”-. A partir de esa nueva presentación espacial, presentación que no cambia para nada la estructura de los discursos, logré hacer aparecer alguna dinámica, es decir, que se notara un poco mejor ese movimiento clínico que los discursos permiten visualizar y que con la escritura clásica que Lacan introduce en *El Seminario 17* no se ve tan bien. Entonces, si me permiten, voy a escribir en la pizarra ambos discursos ya transformados.



Comencemos planteando que, la mayoría de las veces, los casos de niños que llegan a la consulta lo hacen organizados por alguno de estos discursos.

En los casos organizados por el discurso analítico el recurso a la autoridad es presentado como un recurso que falla. Son casos en los que el niño aparece encarnando una especie de rechazo del discurso –esto es porque su presentación sintomática vuelve siempre al mismo lugar–, produciendo una gran división subjetiva del lado del Otro. Los padres, en general no saben qué hacer, están muy angustiados, se acusan mu-

tuamente y expresan su sorpresa por lo increíble de ser ellos los padres de un niño y no saber qué hacer con lo que al niño le pasa –es una versión del “¡cómo puede ser que un padre/madre no sepa algo respecto de su hijo!”-. Es allí, en medio de toda esa impotencia, cuando confiesan que el recurso a la autoridad también les ha fallado. El S_1 en el lugar de la pérdida da cuenta del fallo del recurso a la autoridad. Contra esa presentación sintomática del niño no hay autoridad que valga –y mucho menos aún funcionan sus versiones más autoritarias del estilo de las penitencias, los gritos y, en algunos casos, los golpes...–.

En las consultas que llegan ordenadas por el discurso universitario, el S_1 queda resguardado en el lugar de la verdad, pero actúa a través del S_2 , o sea, actúa a través del saber. En este caso, los padres saben lo que le pasa al niño, saben lo que hay que hacer para arreglarlo y vienen a plantearnos que lo arreglemos. Yo acerqué esto a la *lógica del service de la computadora*. No sé si a ustedes les pasa, pero cuando a mí se me rompe la computadora y llamo al técnico, no me interesa mucho qué fue lo que pasó, sino que me la arregle. Tal vez durante el trabajo el técnico intente explicarme que la memoria RAM, que la *motherboard*...pero no me interesa, ni siquiera lo escucho. Sólo quiero que arregle el desperfecto y que la máquina vuelva a funcionar. Esta es un poco la posición de los padres en este discurso: ellos han producido una evaluación del niño y dio negativa, su *performance* no está a la altu-

ra –digamos–; pero además, ellos saben qué hay que hacer (esto no ocurre cuando yo llamo al técnico de la computadora) y convocan al analista a modo de ejecutor, como mano de obra. Pero ellos pretenden dirigir la obra. En este caso, el S_1 en el lugar de la verdad, permite verificar que no se trata allí de un ejercicio de autoridad, sino de poder.

No soy original. Partí de un binario que asocia al S_1 con la autoridad fallida (en el discurso analítico), o con el poder oculto y disfrazado de saber (en el discurso universitario). Este binario autoridad/poder, es el primero que aparece en todos los textos –libros, ensayos, capítulos...– que abordan el problema de la autoridad. Por supuesto que una lógica opositiva y diferencial, de orden significativo –si ustedes quieren–, resulta insuficiente para un análisis serio del concepto; pero sin embargo decir que la autoridad no es el poder y viceversa, se me presentó como un fenómeno de orden clínico que luego verifiqué en los textos. Por eso me animé a continuar estudiando este asunto: porque había llegado a él desde la clínica misma. Por supuesto que estaba lejos de sentirme conforme con esta solución, pero fue mi primera aproximación.

Hablemos ahora de los libros que pueden ayudarnos en el recorrido. El primero de ellos es un pequeño libro de Alexandre Kòjeve titulado *La noción de autoridad* (1942)⁵ –Kòjeve era ruso, y fue quien formó a Lacan en la teoría hegeliana, con mucha influencia en toda la primera parte de su enseñanza–. A lo largo del texto, Kòjeve

hace un análisis fenomenológico de la autoridad, por lo que es una muy linda fuente como para intentar un primer acercamiento.

Una de las primeras ideas del texto –y ahora cito– es que “sólo se tiene autoridad sobre lo que puede reaccionar”⁶. Parece una pavada, pero no lo es. Es decir que sólo se tiene autoridad sobre aquello que puede negarse a aceptar esa autoridad. Sigue la cita: “Lo que presupone, por una parte, la posibilidad de una oposición y, por la otra, la renuncia consciente y voluntaria a la realización de esa posibilidad”⁷. Es una primera posición del problema: la autoridad está sostenida en la renuncia del otro a reaccionar ante ella. Y entonces me preguntaba si –en estos casos que vienen armados a partir del discurso universitario– reaccionar con un síntoma no puede considerarse un modo de reacción. Quizás indirecto, quizás figurado, pero me parecía que se podía considerar ya un modo de reacción y en ese caso, claramente la autoridad no estaría presente. Sí el poder, pero eso ya es otra cosa. Hay en ese discurso una especie de puja de fuerzas, fuerzas que son de distintos niveles. El agente del discurso *sabe* que el Otro no está a la altura. Es decir que hay de por medio una evaluación y el Otro es un objeto a ser evaluado. La flecha que une S_2 con *a* minúscula puede leerse como una evaluación: el agente del discurso *sabe* que el Otro no da la talla respecto de determinada expectativa que se tenía sobre él. Y entonces aparece allí una especie de déficit en la *performance* que debe arreglarse sin importar qué es lo que

pasa o cuál es la causa de esa situación. El agente del discurso rechaza la pregunta por la causa en nombre del ejercicio de un poder.

Kòjeve habla del riesgo que asume quien ejerce la autoridad y dice algo que me llamó mucho la atención: “De manera general, no hay que hacer nada para ejercer la autoridad”⁸. Esto me sorprendió, porque yo esperaba que la autoridad respondiera a algún tipo de fórmula, a cierta disposición particular, pero no. Él afirma que no hay que hacer nada en particular para que la autoridad funcione. Pero entonces, ¿hay algo espontáneo en el funcionamiento de la autoridad? Digo, porque si no hay nada en particular que haya que hacer para ejercerla, eso debe querer decir que en determinadas coordenadas la autoridad funciona por sí sola. Rápidamente llevé la pregunta para mi campo de estudio: ¿será la familia un ámbito en el cual la autoridad debería funcionar por sí misma, sin ningún tipo de operación particular para generarse? En cualquier caso, si esto fuera así... ¿por qué no estaría presente, por qué motivo la autoridad no funcionaría en una familia?

Como ven, a esta altura ya tenía más preguntas que respuestas, pero eso no es tan malo como parece. Mi investigación siguió, digamos que rebotando de libro en libro... Hay una vieja frase latina que dice *liber enim, librum aperit*, que quiere decir algo así como “un libro da acceso a otro libro”. Así descubrí a una autora francesa que se llama Myriam Revault D’Allonnes que tiene un libro titulado *El poder de los comienzos* (2006)

cuyo subtítulo es “Ensayo sobre la autoridad”⁹. Este libro es un libro sensacional, no tengo otro adjetivo para calificarlo, es de esos libros que vale la pena leer y de los que a mí me producen un efecto muy especial porque me desespero para que las personas que trabajan conmigo, las personas a las que quiero, lo lean.

Hace dos o tres años, en unas Jornadas realizadas en un ámbito fuera del Foro, en el debate posterior a una intervención mía, alguien me dijo que Lacan era un genio porque estaba fuera de época. Yo acepté la observación, pero con una condición: que ese “fuera de época” fuera leído no como un autor que anticipaba el futuro, sino como un teórico que volvía a ciertas concepciones clásicas, antiguas –si quieren–. Ya veremos esto, pero cuando en la mesa anterior de estas Jornadas se hablaba de una especie de reivindicación del anacronismo en ciertas prácticas, eso me dejó pensando... Lacan era muy clásico en el tratamiento de ciertas cosas y esta autora, Myriam Revault D’Allonnes, también. En este maravilloso libro, ella propone una idea sensacional que es la gran hipótesis de todo el libro: hay que pensar y estudiar la noción de autoridad articulada con el tiempo; y la noción de poder con el espacio.

Ahora bien, se trata de pensar la autoridad articulada con el tiempo, pero no porque la noción se haya elaborado en una época y en determinadas condiciones, tampoco porque cambia de sentido según las configuraciones históricas o porque se temporaliza. La autora niega todo

relativismo histórico, no trabaja desde esa perspectiva, sino que se trata de otra cosa que intentaremos iluminar un poco.

Cito brevemente: “El tiempo es la matriz de la autoridad, como el espacio es la matriz del poder.

El carácter temporal de la autoridad (...) asegura la continuidad de las generaciones, la transmisión y la filiación”¹⁰.

Es una idea sumamente interesante. Siempre había pensado –al menos yo– la autoridad como ligada a la organización, al orden; pero nunca se me había ocurrido asociarla en su carácter temporal con la continuidad generacional, con la filiación, y mucho menos con la transmisión.

Esta frase me resultó muy sorprendente porque prácticamente se superpone con una frase de Lacan, de su artículo de 1938 acerca de “Los complejos familiares en la formación del individuo” –me ocupé hace algunos años de ese texto en un seminario que fue incluido en la segunda edición de *El sufrimiento de los niños*¹¹, pero hoy voy a tomar solamente la frase en cuestión–. Lacan dice lo siguiente: “La familia desempeña un papel primordial en la transmisión de la cultura (...) predomina en la educación inicial, en la represión de los instintos, la adquisición de la lengua a la que justificadamente se designa como lengua materna...

De este modo instaura una continuidad psíquica entre las generaciones, cuya causalidad es de orden mental”¹².

Es cierto que aquí Lacan habla de “orden mental”, pero concedámosle

que se trata de un texto de 1938 (*El Seminario* 1 y “Función y campo...” son de 1953 y él mismo dice que recién allí comienza su enseñanza) que jamás corrigió –como sí hizo con todos los textos que formaron parte de sus *Escritos*–. Entonces, ese “orden mental” tal vez podamos traducirlo como “orden signifiante”, no sé qué les parece, si aceptan mi lectura al respecto. En cualquier caso, es sorprendente que Myriam Revault D’Allonnes y Lacan superpongan la estructura de la autoridad con la función de la familia, en el punto de que ambas aseguran la transmisión. Así, con esta idea, logré articular a ambos autores. Y partiendo de ese punto de articulación, llegué a la conclusión de que hace falta cierta estructura temporal para que opere la autoridad.

Hagamos un pequeño ejercicio. Supongan que el padre de un paciente contrajo una deuda con un banco. Este hombre no tiene ningún bien a su nombre y, de golpe, fallece. ¿Puede el banco reclamarle la deuda del muerto a su hijo? –Que en este caso sería nuestro paciente en cuestión–. No, lo más probable es que junto con el crédito otorgado el banco hubiera gestionado un seguro de vida y que, muerto este hombre, el banco ejerza su derecho de beneficiario del seguro, lo cobre y listo... En nuestro mundo contemporáneo, cuando se muere una persona, cuando el cuerpo deja de tener vida, el asunto –en este caso, la deuda económica– se termina. Si el crédito hubiera sido otorgado por un particular, de palabra y sin papeles firmados, ante la muerte del deudor... ¿qué se pue-

de hacer? Nada. Tal vez el acreedor pueda perseguir un poco a los hijos, a los herederos, pero cualquiera de ellos puede perfectamente desconocer esa deuda.

Ahora bien, supongan la misma situación en la Roma imperial, terreno del derecho romano. Ante el mismo caso, los hijos del deudor iban a trabajar como esclavos a la casa del acreedor hasta saldar la deuda. ¿Por qué? Porque el asunto no terminaba con la desaparición física de la persona, el asunto continuaba. No sé si ustedes saben que la palabra “sujeto” en nuestro idioma quiere decir “asunto” –igual que en francés–. Entonces, *mutatis mutandis*, podemos decir que el sujeto no concluía con la desaparición física de una persona, sino que se extendía, continuaba, en las generaciones siguientes.

Hay un lindo ejemplo en una película que todos vieron –incluso creo que ganó un Oscar–. ¿Se acuerdan de la película *Gladiator*? En la película, el general romano, Máximo, no acepta reconocer a Cómodo como emperador, entonces Cómodo lo manda a matar. Pero no solamente a él, sino que también a toda su familia –algo similar ocurre en las películas acerca de la mafia–. Para matar a Máximo, hay que matar a su mujer y a su hijito. Son lógicas antiguas, no contemporáneas, en donde el asunto –es decir, el sujeto– no coincide con un cuerpo, sino que puede haber varios cuerpos que participen del mismo sujeto, del mismo asunto.

Hoy en día impera la fantasía de que cuando constituimos nuestra familia, cuando nos casamos y salimos

de la casa de nuestros padres, a partir de ese momento somos los nuevos amos de nuestra familia, y entonces podemos cortar tajantemente con lo anterior. Pero se trata de una fantasía, ¿no es cierto? Basta acostar a alguien en el diván, o mantener entrevistas con los padres de un niño, para verificar que el asunto sigue, que siempre hay alguien intentando pagar la deuda del padre, aunque eso no resulte obligatorio en la ley positiva –el Hombre de las Ratas es el ejemplo freudiano por excelencia que, por otra parte, Lacan trabajó exactamente en ese sentido–.

Digo: se verifica cierta continuidad –estoy haciendo el esfuerzo de entrarle al problema desde distintas perspectivas–. Y es justamente la estructura temporal particular que –según Myriam Revault D’Allonnes– genera y sostiene a la autoridad; a la vez que –según Lacan– es la función privilegiada de la familia.

Noten la superposición. La estructura temporal del término “autoridad” está profundamente enraizada en la palabra latina *auctoritas*¹³, que era una palabra importantísima en el derecho romano –donde, por otra parte, el binario en cuestión se transformaba en la oposición entre *auctoritas* y *potestas*, volveremos a este binario–.

Hablemos un poco de la *auctoritas*: es la propiedad que tiene el *auctor*. El *auctor* es la persona que interviene para darle validez jurídica al acto de una persona que por sí sola no puede llevar a cabo un acto jurídico válido. El ejemplo más clásico de la Roma imperial es el del casamien-

to de una mujer. Puesto que las mujeres no tenían estatuto de ciudadanas, para casarse hacía falta que interviniera su padre (o un sucedáneo) en carácter de *auctor*, garantizando el acto jurídico, dándole validez. De esta manera se *autoriza* el acto del matrimonio. Este es el primer matiz que el término tiene en la historia del derecho.

Pero también debemos observar que la *auctoritas* no se basta a sí misma, básicamente porque los romanos no tenían la idea de la creación *ex nihilo*, nada podía surgir de la nada. Entonces, para que haya *auctoritas*, hacía falta un acto previo que no tuviera validez jurídica que hubiera que validar.

La autoridad no ordena, no da órdenes, sino que aconseja. Y se trata de un consejo que sería una torpeza no seguir. La autoridad propone hacia delante o rectifica hacia atrás. Con lo cual tenemos aquí un matiz temporal muy interesante porque casi podríamos decir que se trata de la estructura de anticipación y retroacción propia del significante.

Quiero volver al libro de Myriam Revault D'Allonnes, para aclarar mejor esta cuestión de índole temporal. Dice así: "Se califica de *auctor* al que propone [y anticipa] y al que garantiza [posteriormente]. El *auctor* interviene hacia atrás [antes] pero también interviene hacia delante [después]"¹⁴.

Sin lugar a dudas la intervención del *auctor* sigue la lógica temporal de la estructura significativa: funciona hacia delante y hacia atrás, anticipa y resignifica. Ahora bien, toda esta lógica es impensable por fuera de la im-

portancia que Roma atribuía a la duración: la mentalidad romana privilegia y confía en todo lo que se inscribe en el tiempo, por eso el interés por la posteridad es indisoluble del interés por la anterioridad. Por supuesto que no se trata de que nuestra reflexión sobre la autoridad quede fijada en el modo y el mundo romano, pero éste subsiste como una especie de núcleo que no podemos reducir.

No quiero aburrirlos con las muchas citas que Myriam Revault D'Allonnes presenta en el libro, pero hay una referencia al ensayo de Hannah Arendt titulado "¿Qué es la autoridad?", donde se habla de "la autoridad del tiempo" tensada entre la anticipación y la retroacción –y eso es muy lacaniano–. La autoridad no sólo supone la sanción del pasado, sino también cierta anticipación sobre el futuro. Volveremos a esto.

Establezcamos algunas ideas: esta autoridad articulada con el tiempo, tiene algunas características que son bastante claras y que conviene ir ubicando. En primer lugar, la autoridad es incompatible con la persuasión mediante la argumentación. Es decir que si hay que presentar argumentos ya no hay autoridad. La autoridad no se soporta de explicaciones racionales, ni de argumentos lógicos.

Por otra parte, la autoridad implica una disimetría no jerárquica entre los que participan de la relación. Esto es interesante, me llamaba mucho la atención eso de una "disimetría no jerárquica". Estamos acostumbrados a las disimetrías jerárquicas. Sin embargo, podemos decir: está el

niño y está el Otro. Creo que, al menos en nuestra perspectiva, la autoridad exige que aparezca por algún lado un matiz de la Otredad.

Y respecto de la cuestión temporal me parece que podemos intentar introducir –sin quedar pegados al término– la lógica de la tradición. La tradición preserva el pasado, transmitiéndose de una generación a otra a través del testimonio (digo esto y me acuerdo de mi tío-abuelo, sentado en la cabecera de una mesa laaaaarga en Navidad, contando las historias de su padre, mi bisabuelo, en su pueblo natal...). Increíblemente, la palabra “testigo” también deriva del *auctor* latino. Cito a Agamben en *Lo que queda de Auschwitz* (1999) para aclararlo: “*Auctor* indica al testigo en cuanto su testimonio presupone siempre algo –hecho, cosa o palabra– que le preexiste y cuya fuerza y realidad deben ser confirmadas y certificadas. (...) Así pues, el testimonio es siempre un acto de *auctor*, implica siempre una dualidad esencial, en que una insuficiencia o una incapacidad se complementan y hacen valer”¹⁵.

La transmisión de la tradición, funciona a modo de bisagra: el que brinda el testimonio opera un pasaje temporal entre lo que fue y será. La lectura de lo pasado sirve para iluminar el futuro, y esa transmisión es la condición temporal de la autoridad.

Y entonces, la fuerza de ligazón de la autoridad opera en la duración. Esa duración no asegura tanto el mantenimiento del mundo –no se trata de mantener lo mismo, no se trata de su permanencia– como cierta

transmisión. Y lo que se transmite es lo mismo que no es lo mismo. Esta pequeña formulita que les propongo resume el modo de la repetición en el mundo humano –aquí cabría una distinción diagnóstica, ya que la repetición de *lo mismo que no es lo mismo* es la que opera en la neurosis; en la psicosis se repite *lo mismo que es lo mismo*. Dejémoslo aquí, es una digresión–.

Retomo el hilo de Myriam Revault D’Allonnes. En la página 66 de su libro, ella afirma que “... el concepto de autoridad deriva pues ante todo, de una relación generacional, o más bien transgeneracional”. Vivimos en una época en que lo temporalmente anterior suele ser cuestionado, y mucho. Incluso hay todo un grupo social, fuerte, con representación política, que insiste con que hay que olvidar el pasado. Y ese es un carácter propiamente moderno. Justamente, el elemento de *vetustez* propio de la autoridad que está dado por cierta equivalencia entre autoridad y tradición, fue seriamente cuestionado por los principios mismos de la Modernidad.

Pero antes de situar los postulados de la Modernidad, podríamos plantearnos una pregunta: la crisis de la autoridad, ¿no será en realidad una crisis de la temporalidad? ¿No tendremos un problema con la manera de concebir el tiempo de la relación generacional? –les recuerdo que a la hora de estudiar la posición de un niño Lacan exigía revisar tres generaciones: la del niño, la de los padres y la de los abuelos. Es un trabajo que no se hace muy a menudo–.

Si la tradición, si la transmisión generacional instala un sentido, ¿qué sucede con dicho sentido en una modernidad que se auto-instituye, en una modernidad que no mira atrás para buscar sus fuentes y que se autoriza por sí misma? Quizás algunos hayan asociado esta última idea con la frase *el analista se autoriza por sí mismo*, no tengo ningún problema con que lo hagan porque justamente lo digo a propósito: no me parece muy deseable que un analista tenga autoridad sobre un paciente –después lo discutimos, si quieren–. Entonces, la precedencia de la autoridad no es tributaria solamente del pasado sino que también espera, anticipa y prepara para un futuro posible.

Hagamos a continuación un brevísimo análisis de la Modernidad. Ustedes saben que la Modernidad surge en una discontinuidad radical entre el pasado y el presente. Digo, el acto que funda la modernidad es el *cogito* cartesiano, y Descartes se funda en su propia reflexión. Para eso reniega de todos los saberes anteriores, incluso dice que hay un genio maligno que lo engaña –o sea, el Otro lo engaña, los saberes anteriores son falsos, hay que desconfiar de toda la tradición de los saberes– y entonces Descartes funda al sujeto en una certeza: la certeza de su propio pensamiento. Y esa es una certeza racional, es decir que está fundada en una lógica argumentativa y por eso rechaza la autoridad.

El moderno exige un argumento, una lógica que permita concluir fundando una subjetividad en un acto en

el que alguien se autoriza por sí mismo. El moderno solamente se somete al tribunal de la razón, y esa figura heroica del sujeto cartesiano hace que –en algún sentido– en vez de esa disimetría no jerárquica de la que hablábamos hace un rato, la modernidad proponga relacionarse a través de un contrato en el que todos los sujetos entran en igualdad de condiciones, sin disimetrías.

Y lo que comienza a ocurrir a partir de allí es que, si la fundación se produce en un acto en el que el sujeto se autoriza por sí mismo, cada nueva certeza lógica hará mejorar la posición del sujeto: así hace su entrada la idea de progreso –que es una idea netamente moderna–. El progreso, a su vez, demanda que el proceso comience a acelerarse y llegamos así a los tiempos de la ultra-velocidad en los que vivimos hoy en día...

El libro de Myriam Revault D'Allonnes finaliza con una cita muy interesante que quiero leerles: “La capacidad inaugural propia del hombre sólo es tal porque recusa el fantasma del comienzo *ex nihilo* y se aleja de cierto *pathos* de la novedad: lo siempre-ya-ahí del que tenemos la carga y la deuda es la condición de nuestros comienzos y recomienzos en el mundo. Nacemos en un mundo más viejo que nosotros y este mundo nos sobrevivirá”¹⁶.

Entonces, no comenzamos de la nada, hay algo que nos preexiste y que debemos reconocer, alejándonos de la “enfermedad” por la novedad. Eso más antiguo que nosotros es una carga –es cierto–, y viene bajo la forma de una deuda –nosotros, psi-

coanalistas, sabemos bien cómo funciona esa deuda que Lacan calificó de “simbólica” – la que, además, debemos transmitir.

En la lógica de la modernidad, la brecha temporal entre el pasado y el futuro cada vez se ensancha más: o sea, el pasado está cada vez más lejos del futuro, y las conquistas del pasado, los logros del pasado, cada vez están más distanciadas de las expectativas y aspiraciones del presente y del futuro. O sea, es muy difícil lograr una interconexión entre hechos del pasado y hechos del futuro.

Tal es así que algunos sociólogos ya se están preguntando si acaso la función de transmisión de la familia se mantiene o no en la actualidad. En el año 2003 se publicó un libro enorme de Susana Torrado –una socióloga muy importante, becaria del CONICET, que se hizo famosa cuando el ministro de economía Cavallo “la mandó a lavar los platos” como respuesta a un reclamo de un grupo de científicos que pedían mejores condiciones de trabajo y un aumento en el salario–. El libro se titula *Historia de la familia en la Argentina moderna (1870-2000)*, una obra de setecientas páginas llenas de información y muy valioso –se lo recomiendo si les interesa el tema desde una perspectiva sociológica, con muchos datos y números, es realmente muy completo–. Casi al final del libro, Susana Torrado se pregunta lo siguiente: “...en lo que concierne a la familia, las sociedades del capitalismo avanzado enfrentan un interrogante que puede formularse en los siguientes términos. La función de transmisión en-

tre las generaciones (...) ¿puede ser asegurada cualquiera sea la manera en que se organice la vida privada? En especial esa contribución ¿puede ser asegurada con un grado de autonomía individual y/o aislamiento social tan altos como los que caracterizan hoy en día a la organización familiar? Un interrogante posmoderno, si los hay”¹⁷.

Hay que considerar que se trata de una obra enorme, que cuenta y muestra los números de la evolución de la familia argentina –por ejemplo, hay gráficos acerca de la cantidad de miembros que tienen las familias y cómo comparten el espacio en el hogar (antes, en una casa convivían varias generaciones porque cuando alguien se casaba, traía a su pareja a vivir a la casa de sus padres o incluso de sus abuelos...)–. El recorrido muestra que el formato familiar se va compactando, se va contrayendo, y que en el año 2000, prácticamente todos los matrimonios que se arman salen de los hogares paternos para montar un hogar propio: es la llamada “familia conyugal”. Entonces, este final, esta pregunta, oculta el temor de que la contracción familiar elimine o atente contra la función de transmisión generacional –y califica al interrogante de “posmoderno”–.

La familia conyugal es un concepto de Émile Durkheim, introducido por él en su seminario sobre la familia de 1892, inédito en castellano. La familia conyugal surge de la contracción de la familia paternal. Ubiquemos sus diferencias, son sencillas: en la familia paternal, los nuevos matrimonios (y sus hijos) pasan a vivir con la fa-

milia del novio. Es decir: si mi hija se casaba, quedaba obligada a vivir físicamente en la casa de su suegro, y a depender totalmente de él, tanto económica como políticamente. Él tomaba las decisiones. Se trataba, al decir de Durkheim, de un estado de “dependencia perpetua”.

Esto cambia con la familia conyugal, que es el modelo donde –podríamos decir– una familia se autoriza por sí misma: la familia conyugal comprende sólo al marido, su esposa y sus hijos menores y solteros. Aquí, la dependencia con los padres cesa al alcanzar la mayoría de edad o con el matrimonio. En realidad, Durkheim afirma que “todas las relaciones cesan” en ese momento. Y finalmente declara: “No hay nada en la familia conyugal que recuerde aquel estado de dependencia perpetua que era la base de la familia paternal...”¹⁸.

A mí me sorprende que Lacan haya respondido a todo esto... ¡treinta años antes! Lo dije hace un rato, Lacan está fuera de época pero no necesariamente por adelantado. Revisemos la “Nota sobre el niño” de 1969.

“La función de residuo que sostiene –y a la vez mantiene– la familia conyugal en la evolución de las sociedades destaca/resalta/valoriza lo irreductible de la transmisión...”¹⁹.

O sea que según afirma Lacan la transmisión es irreductible, no se puede reducir aunque el formato de la familia se contraiga, y tenga voluntad de hacerlo cada vez más –ahora hay familias *monoparentales*–.

Aquí tenemos Durkheim contra Lacan. Durkheim afirma que en la fa-

milia conyugal “no hay nada que recuerde aquel estado de dependencia perpetua que era la base de la familia paternal”, que es la anterior. Pero nosotros, que nos desempeñamos como psicoanalistas sabemos que eso es falso. Apenas acostamos a una persona en el diván, luego de dejarla hablar un rato, verificamos que está en estado de dependencia con su familia, que todavía quiere pagar la deuda del padre... Es decir que eso que Durkheim ubica en la familia paternal con el nombre de “dependencia perpetua”, es lo que Lacan llama “lo irreductible de una transmisión”. La transmisión está presente por más que la familia se contraiga al máximo, la transmisión está asegurada, sólo que para verificar el fenómeno hace falta el psicoanálisis.

Lacan fue muy lúcido respecto de este problema de la transmisión y de sus modos de funcionamiento entre las generaciones, y trabajó mucho para encontrar la mejor manera de nombrarlo: tempranamente habló de “Los complejos familiares en la formación del individuo” –es el título completo de su texto de 1938 conocido como *La familia*–. En la década del '50 hablaba de la “constelación familiar”; y luego, en los años '60, en “La Cosa freudiana”, introdujo “la deuda simbólica”. En todos los casos, él plantea que lo más mórbido de cada caso, lo más patológico, el síntoma incluso, se puede explicar partiendo del complejo familiar, de la constelación familiar o de la deuda simbólica, mediante lo que llama “una fórmula de transformación” –es una referencia a Lévi-Strauss, en su artí-

culo sobre “La estructura de los mitos”, donde dicha fórmula es reducida a una escritura algebraica de algunas letras–.

Eso que Lacan llama “fórmula de transformación” es lo que da la idea de continuidad –podríamos pensarlo casi topológicamente–. No hay corte, no hay discontinuidad entre una generación y la siguiente.

Retomemos los discursos escritos en la pizarra, para pensar la siguiente cuestión: [en el discurso analítico] cuando recibimos un caso con la autoridad caída, cuando los padres vienen a plantear que ya no saben qué hacer, que están muy angustiados y la autoridad no ha funcionado como recurso, muchas veces plantean la idea de que al niño le pasa algo, pero que ellos no saben qué. Es decir, que hay una especie de suposición de que alguna cadena significativa pudiera explicar qué es lo que le pasa a ese niño, como si hubiera algún saber, que está del lado del niño y no del lado de ellos, que no está disponible pero que podría llegar a explicar la manifestación sintomática. Es lo que en el grafo escribí como S_2 , arriba de todo, en el lugar de la verdad. En *El niño y el Otro* propuse leer la *a* minúscula como la manifestación sintomática determinada por ese saber a través de la flecha que los vincula. Pero ahora creo que esa lectura es incompleta, que hace falta algo más. Hace falta trabajar sobre la otra flecha, la que vincula al saber con el sujeto dividido. Porque, si partimos de la continuidad entre las generaciones, entonces, la cadena significativa que nombramos S_2 y que determi-

na al síntoma, también incide sobre la posición del Otro, en este caso, de los padres y parientes.

No alcanza solamente con plantear que esta cadena, el S_2 , afecta al niño, sino que también en algún sentido implica la posición de los padres. Por eso, la flecha que vincula S_2 con el sujeto barrado es la que hay que estudiar para abordar el problema de la autoridad. Me parece que si uno puede ubicar en S_2 cierta lógica del complejo o de la constelación familiar, si uno puede armar allí la historia de la familia, aparece discursivamente cierto grado de implicación de los padres y parientes, el que se manifiesta mediante cierta atribución de “utilidad” de los datos. En ocasiones, dicen: “Bueno, le voy a contar este dato, porque tal vez tenga algo que ver con lo que le pasa al nene...”. Así, comienzan a aparecer detalles, anécdotas, datos que parecen minúsculos pero que no lo son. En “La Cosa freudiana” en el contexto de introducir la deuda simbólica, Lacan habla de pactos no cumplidos, habla de falsos juramentos, de palabras vanas, de palabras en el aire... Todo eso especifica los rasgos en los que se produjo la historia de la familia, la unión de los padres y parientes.... Y debemos intentar pensar lo más mórbido del caso –o sea, el síntoma– en relación con toda esa historia. Así generamos la continuidad que es la condición para resituar las posiciones que favorecen el funcionamiento de la autoridad.

Y todo el recorrido teórico que hicimos hoy conduce a una indicación clínica: tenemos que trabajar fuertemente en la *restitución* de la historia.

Ustedes conocen los términos propios del quehacer analítico, del trabajo del analista: interpretación, intervención –que no es lo mismo–, construcción, acto, corte... pero no sé cuántos recuerden los extensos desarrollos de Lacan acerca de la restitución de la historia en la primera clase de *El Seminario 1*.

Antes de las citas, voy a contarles dos pequeñas viñetas, mínimas:

La primera se trata de un niño de unos diez años, llevado a consulta por su madre debido al fuerte enojo que tenía con ella: la insultaba, la pateaba y la maltrataba mucho realmente. Hablando un poco con esta señora, ella cuenta al pasar que hace un año tuvo un intento de suicidio. Observen el significante: “intento de suicidio”. Yo siempre digo que cuando uno encuentra determinados significantes hay que hacer como en la computadora, hay que hacer clic ahí, porque “un intento de suicidio” no quiere decir nada, hay tantos modos de intento de suicidio... Parece que su marido, el padre del niño, la había abandonado definitivamente luego de algunas idas y vueltas. Entonces ella tomó el revólver de su padre –un militar fallecido hace un tiempo atrás, pérdida de la cual ella aún no se había recuperado del todo–, se fue al cementerio donde estaba enterrado y se pegó un tiro en la sien. A ver: no es que se tomó un blíster de aspirinas... ¡se apoyó un revólver en la sien y se pegó un tiro! Increíblemente, no se murió –no me pregunten cómo eso puede ser posible...–. Entonces, allí no podemos hablar de “intento de suicidio”, porque esta señora “se

suicidó”. Este dato es relevante en la restitución de cierta continuidad en la historia, y tal vez permita esclarecer un poco el por qué de tanto enojo por parte del niño...

La segunda viñeta es de una niña de unos nueve años, que tenía temores muy infundados con la muerte: ella creía que la iban a matar –en sus asociaciones, las posibles asesinas eran su abuela, su madre y su hermanita–. Al abordar la historia familiar, su madre cuenta que la niña fue producto de una relación que mantenía con un amante, nada formal. Y que en ocasión de informarle del embarazo, este hombre le propuso realizar un aborto ya que no estaba dispuesto a llevar adelante la crianza de la niña. Y, muy vehemente, ella afirma que ante la propuesta “decidí tenerla”. Pero algo no sonaba muy bien allí, y buscando detalles apareció la escena completa: ella fue a ver al padre de la niña, él le propuso abortar, ella aceptó, él le dio el total del dinero para costear los gastos, ella tomó el dinero y se fue. En un período de tiempo que no puede determinar exactamente –pero, es importante destacar que hubo un lapso de tiempo en el medio–, “decidí tenerla” y se gastó el dinero en el ajuar de la beba. No sé cómo lo piensan ustedes, pero para mí, durante el tiempo que esa mujer tuvo el dinero en su poder, antes del “decidí tenerla”, esta niña estuvo muerta –al menos, en lo simbólico–.

Intervención: Muerta para su padre...

¿Solamente para su padre? No. En realidad estuvo muerta para los dos. Su madre aceptó el pacto. No es que ella tomó el dinero pensando en hacer trampa utilizándolo para otra cosa. Ella declara que aceptó el dinero y un tiempo después –es curioso que no pueda determinarlo exactamente– cambió de opinión. Pero durante ese lapso, la niña estuvo muerta –simbólicamente, claro–.

Entonces, en función de nuestro recorrido de hoy me parece que conviene revisar la elaboración lacaniana de la noción “restitución”. Voy a ser breve, así podemos conversar un rato después. Cito, en *El Seminario* 1²⁰: “El progreso de Freud, su descubrimiento, está en su manera de estudiar un caso en su singularidad.

¿Qué quiere decir *estudiarlo en su singularidad*? Quiere decir que esencialmente, para él, el interés, la esencia, el fundamento, la dimensión propia del análisis, es la reintegración por parte del paciente (*sujet*) de su historia hasta sus últimos límites sensibles, es decir hasta una dimensión que supera ampliamente los límites individuales...”.

Observen que no se trata solamente del individuo, hay que superar los límites individuales también. Es ir más allá del individuo, es estudiar la historia más allá de ese cuerpo, estudiar qué ocurría antes de la aparición de ese cuerpo, estudiar la red completa donde ese individuo no es más que un nodo. En esa red completa se tensa el sujeto, el asunto...

“Esta dimensión revela cómo acentuó Freud en cada caso los puntos esenciales que la técnica debe conquistar, puntos que llamaré *situaciones de la historia*. ¿Acaso se trata de un acento colocado sobre el pasado tal como, en una primera aproximación, podría parecer? Les mostré que no era tan simple. La historia no es el pasado. La historia es el pasado historizado en el presente...”.

Esa frase es sensacional. Me hace acordar al epígrafe de la autobiografía de García Márquez, el que dice así: “La vida no es la que uno vivió, sino la que uno recuerda y cómo la recuerda para contarla” –es verdad que los artistas se han anticipado al psicoanálisis, sin duda han sido sus antecesores–. El psicoanálisis no puede operar sobre los hechos, sino sobre las marcas que estos hechos dejaron en las personas. Es por eso que, entre los hechos y las marcas, hay interpretaciones, y son ellas las que pueden modificarse mediante la lectura/reescritura de la historia.

“El camino de la *restitución* de la historia del sujeto adquiere la forma de una búsqueda de *restitución* del pasado. Esta *restitución* debe considerarse como el blanco hacia el que apuntan las vías de la técnica.

Verán indicada a lo largo de toda la obra de Freud, en la cual como les dije las indicaciones técnicas se encuentran por doquier, cómo la *restitución* del pasado ocupó hasta el fin, un primer plano en sus preocupaciones. Por eso, alrededor de esta *restitución* del pasado se plantean los interrogantes abiertos por el descubrimiento freudiano, los interrogantes acerca

de las funciones del tiempo en la realización del sujeto humano”.

La restitución ocupó el primer plano de las preocupaciones técnicas de Freud –al menos eso dice Lacan–, y es una afirmación fuerte. A su vez la noción tiene ciertas implicancias en las preguntas acerca de la función del tiempo en el sujeto. Reflexionando sobre la restitución, estamos reflexionando sobre los valores y matices del tiempo en el psicoanálisis...

Pero Lacan agrega algo más, que me parece fantástico. Lacan opone el recordar del paciente, el revivir la situación, a la reconstrucción. No son la misma cosa: de un lado la rememoración, el aspecto afectivo. Y del otro, la reconstrucción, la lectura y reescritura de la historia. Según Lacan, el objetivo de Freud no consistía en producir una respuesta afectiva, sino en reconstruir la historia.

Voy a citarlo todo, porque curiosamente se trata de párrafos en los que Lacan es muy claro –yo no podría decirlo mejor–. “¿Cuál es el valor de lo reconstruido acerca del pasado del sujeto?”

El hecho de que un sujeto *reviva*, *rememore*, en el sentido intuitivo de la palabra, los acontecimientos formadores de su existencia, no es en sí tan importante. Lo que cuenta es lo que *reconstruye* de ellos...

En la concepción misma de Freud, arribamos a la idea de que se trata de la lectura, de la traducción calificada, experimentada, del criptograma que representa lo que el sujeto posee actualmente en su conciencia – ¿qué diré? ¿De él mismo? No so-

lamente de él mismo– de él mismo y de todo, es decir *del conjunto de su sistema*.

Hace un momento les dije, que la restitución de la integridad del sujeto se presenta como una restauración del pasado. Sin embargo, *el acento recae siempre más sobre la faceta de reconstrucción, que sobre la faceta de reviviscencia* en el sentido que suele llamarse *afectivo*. En los textos de Freud encontramos la indicación formal de que lo exactamente revivido (...) no es lo esencial. Lo esencial es la reconstrucción, término que Freud emplea hasta el fin.

Diré, al fin de cuentas, que se trata menos de recordar que de reescribir la historia”.

Muchas veces uno escucha presentaciones y no hay estudio sobre la historia. Cuando los analistas no buscan realizar un trabajo sobre la historia, cuando no apuestan a la restitución, están produciendo resistencia, resistencia del analista.

Y como la familia tiende a presentarse como conyugal, eso impacta en el modo temporal, que deja de ser continuo. La restitución de esa continuidad es una apuesta de nuestro trabajo, pero no cura a nadie. Sólo genera las condiciones más propicias para el desarrollo del análisis con un niño.

Notas

1. Intervención en las primeras Jornadas sobre Infancia – EPFCL- Foro de Salta-Tucumán.
2. En Argentina el libro fue publicado por Editorial Paidós, Buenos Aires, en el año 2008.
3. Para lo que sigue, véase Peusner, Pablo, *El niño y el Otro*, Letra Viva, Buenos Aires, 2008.
4. Publicado en Buenos Aires por Letra Viva, 2008.
5. Nueva Visión, Buenos Aires, 2005.
6. *Ibid.* p. 35.
7. *Ibidem.*
8. *Ibid.* p. 38.
9. Publicado por la Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 2008.
10. *Ibid.* p. 15.
11. Peusner, Pablo, *El sufrimiento de los niños* (1999). Letra Viva, Buenos Aires, 2ª edición corregida y aumentada 2009.
12. Lacan, Jacques. « *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu* » (1938), en *Autres Écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 25 [traducción personal].
13. Véase Agamben, Giorgio. *Estado de excepción* (2003), Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2004, especialmente el capítulo 6 titulado *Auctoritas y Potestas*.
14. Revault D'Allonnes, Myriam. Óp. cit. p. 30.
15. Publicado por Ed. Pre-Textos, Valencia, 2000.
16. Revault D'Allonnes, Myriam. Óp. cit. p. 252.
17. Torrado, Susana. *Historia de la familia en la Argentina moderna (1870-2000)*, Ed. de la Flor, Buenos Aires, 2003, p. 658.
18. Durkheim, Émile. “*Textes 3 –Fonctions sociales et institutions*”, Ed. Minit, Paris, 1975, pp. 35-39. [traduje el texto y lo incluí a modo de Adenda a mi libro «El sufrimiento de los niños» (1999), Letra Viva, Buenos Aires, 2ª edición, 2008, p. 123 y ss.]. p. 56.
19. Lacan, Jacques. *Note sur l'enfant* (1969), en *Autres Écrits*, Seuil, Paris, 2001, p. 373 [Traducción personal]. Hay versión española en *Intervenciones y Textos 2*, Manantial, Buenos Aires, 1988,
20. Para lo que sigue, véase Lacan, Jacques. *El Seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud*, Paidós, Buenos Aires, 1981, pp.26-29 (todas las itálicas son mías).



EL LUGAR DE LA PALABRA EN LA C/SESIÓN ANALÍTICA

(La instancia de la voz y la letra en
el inconsciente freudiano del Hombre de las Ratas)

›Marcelo Mazzuca

*“... hay un principio, un comienzo,
un fin.
<<Lugar>> es porque se debe
comenzar por el comienzo.
Al principio no está el origen, está
el lugar.”¹*

J. LACAN

*“...hay que definir este Otro como
el lugar de la palabra.
No es desde dónde la palabra
se emite, sino dónde cobra su
valor de palabra, es decir, donde
ésta inaugura la dimensión de la
verdad.”²*

J. LACAN

Freud, en su texto “Análisis terminable e interminable”³, formula explícitamente y sin rodeos la pregunta por el estatuto del ser del sujeto luego de haber sido modificado por la experiencia analítica. Lo hace después de haber afirmado —con un poco de apuro y al pasar— que “...el análisis no consigue en el neurótico más de lo que el sano lleva a cabo sin ese

auxilio”⁴. Como podrá notarse, aquella primera respuesta (anticipada, en rigor de verdad, a la pregunta propiamente dicha) queda demasiado sujeta a criterios terapéuticos, y entonces no sirve para adoptar referencias teóricas que permitan situarnos en las coordenadas de la lógica y la dirección de la cura analítica.

La pregunta crucial es entonces esta otra: “¿Acaso nuestra teoría —dice Freud— no reclama para sí el título de producir un estado que nunca preexistió de manera espontánea en el interior del yo, y cuya neo-creación constituye la diferencia esencial entre el hombre analizado y el no analizado?”⁵. Ahorrémonos los rodeos, la respuesta de Freud es afirmativa: la experiencia del análisis produce un estado nuevo en el hombre, algo inédito, su resultado es del orden de la creación, y por lo tanto involucra necesariamente la dimensión⁶ de un acto que sanciona un antes y un después. Freud lo expresa en estos términos: “La rectificación con posterioridad del proceso represivo origina-

rio, la cual pone término al hiperpoder del factor cuantitativo, sería entonces la operación genuina de la terapia analítica”⁷.

Lacan, por su parte, hace referencia a otro orden de “rectificación”, la que podemos situar en el comienzo mismo del análisis, en la puerta de entrada más que la de salida. ¿O se trata de la misma puerta, de un mismo lugar por el que hay que pasar al menos en dos oportunidades? Ésta podría ser nuestra pregunta añadida a la de Freud, la que nos permite pensar en una correlación entre el acto final y el acto inaugural de un análisis.

Al mismo tiempo, debemos precisar qué entendemos por aquella operación genuina que Freud califica como una “rectificación” y que Lacan aplica también a las coordenadas de la entrada en el análisis. No se trata de una rectificación del yo, operación que no ubicaría al análisis más que en el conjunto de las terapéuticas *psi*. Tampoco se trata de la rectificación del sujeto ni de ninguna otra categoría que creamos poder situar en su lugar (su ser de deseo, su ser pulsional, etc.), sencillamente porque no podríamos acceder a ese nivel de manera directa y sin rodeos. La meta genuina de la operación analítica, su objeto, es sin dudas la relación entre la verdad del deseo y el factor pulsional, pero aquello a rectificar es —estrictamente hablando— otra cosa. Freud lo denomina “represión”, es decir, defensa. Nosotros, para abreviar, digamos que se trata de un mecanismo significante, de una cadena significante incluso. La rectificación recae entonces sobre la palabra de

quien nos demanda, sobre los términos concretos de su discurso o sobre los índices de su enunciación, y es desde allí que alcanza y afecta a la condición del ser del sujeto.

Por eso, cuando se trata del pase de salida del análisis, a la rectificación del discurso le sigue —lisa y llanamente, según Lacan— la “destitución” del sujeto, lo cual produce como resultado al analizado y en el mejor de los casos al analista. El deseo del analista, entonces, un deseo de saber que ha venido a ocupar el lugar del horror neurótico frente al saber, es el genuino e inédito producto de la operación analítica.

Ahora bien, cuando se trata del pase de entrada al análisis, ¿cuál es el nombre del novedoso estado del sujeto que consideramos como efecto de aquella primera rectificación de la palabra? Respuesta: el estado analizante del ser del sujeto. Dicho de otro modo —y llevando el planteo al extremo—, uno deja de ser neurótico cuando pasa a ser analizante. Y digamos aún más: si es que verdaderamente *pasa*, esa genuina institución del analizante (esa *instancia* del ser renovado del sujeto) hace latir el corazón de lo que habrá sido el acto analítico una vez llevada la condición analizante hasta la salida final. Dicho de otro modo: En el comienzo está el acto del analista, pero dicho lugar causal sólo se verifica indirectamente por el hecho de constatar la existencia de la palabra analizante.

Respecto de lo que Freud denominaba “el factor cuantitativo” debiéramos indicar lo que en el sujeto deseante hay de relación con su ser pul-

sional. En ese sentido, si aplicamos estos momentos diferenciales de la dirección de la cura a la noción de síntoma (referente clínico más apropiado para situar tanto el sentido de la verdad del deseo como la paradójica satisfacción pulsional de la neurosis), obtendríamos la tripartición siguiente:

1. Antes de la rectificación subjetiva que abre el análisis: La *implicación* del sujeto respecto del síntoma y de lo que en él hay de satisfacción gozosa. Esto da un estado del sujeto que también puede calificarse como el estado de un *yo fuerte* (aunque al mismo tiempo es un *yo débil*), en muchos casos inhibido e incluso deprimido.
2. Luego de la primera rectificación subjetiva, una vez abierta la puerta del análisis: La *des-implicación* del sujeto respecto de su síntoma, una vez que el acto analítico reveló hasta qué punto el neurótico permanecía demasiado implicado en ello.
3. Luego de la rectificación final, aquella que da lugar a la destitución subjetiva: La *identificación* con aquello que del síntoma resta a la operación analítica, con lo que el síntoma tiene de incurable, identificación correlativa de ese novedoso estado que es el de un ser de deseo fuerte y singular.

Ahora bien, si nos restringimos a los movimientos de apertura, tal vez podamos encontrar una nueva tripartición (y es lo que intentaremos situar a partir de la casuística freudiana), una

que incluya esa suerte de “paciente impaciencia” del padecimiento neurótico de quien consulta al clínico antes de convertirse en un analizante. Digamos, para simplificar, la posición del pa(de)ciente, entre el neurótico y el analizante.

Finalmente, la pregunta podría ser la siguiente: ¿Cuál es la situación, el sitio —incluso—, en el cual se encuentran ambos participantes de la c/sesión analítica? ¿Cómo delimitar la instancia que hace lugar a la puerta de entrada al discurso analítico? Para responder, vamos a tomar las tres primeras c/sesiones del tratamiento del analizado que conocemos como “El Hombre de las Ratas”, utilizando como huella de aquel trayecto dos significantes fundamentales: *criminal* y *rat*.

C/Sesión nº 0 (El neurótico)

Para comenzar, tomemos como primera c/sesión aquella que se sitúa alrededor del encuentro del futuro *Hombre de las Ratas* con el texto de Freud, más precisamente con *La psicopatología de la vida cotidiana*. La denominamos “c/sesión nº 0”, por el hecho de producirse en el tiempo anterior al encuentro propiamente dicho entre el paciente y el analista, tiempo que el análisis establece sólo retroactivamente a partir de la c/sesión nº 1. Es el tiempo de la neurosis, con sintomatología típicamente obsesiva, que había llegado hasta la conformación de un delirio cuyo sujeto de la enunciación podríamos localizar a partir de la siguiente fórmula: “no devolveré la

no deuda”. Aun así, el sujeto permanecía en la posición de intentar realizar el imposible acto de devolverle a quien nunca le prestó.

El punto a destacar, es que así podemos entender la respuesta del sujeto frente a la invocación del Otro: “tú debes devolver las 3,80 coronas”. Ambas voces, la del sujeto y la del Otro (en rigor de verdad, una sola y la misma), se realizan en ese juramento no tan claramente “auto-impuesto” como “imperativamente impuesto”. Y tejida en la lógica del delirio aparece la idea de pedir un certificado de enfermedad a un médico para hacer posible lo imposible, es decir: “devolveré la (no) deuda”. De allí lo necesario del síntoma, fuertemente situado en el terreno de las exigencias superyoicas del “deber”, y de la búsqueda de una solución: hacerse reconocer por el Otro, no sólo como un deudor sino además como un enfermo, es decir, como un neurótico.

Pero lo más interesante —y es lo que queremos destacar— es lo que parece haber torcido el rumbo de satisfacción inicial de aquella demanda de reconocimiento (“tú eres un enfermo”, o incluso “tú eres mi neurótico”). Dice Freud: “...el azar de haberle caído por entonces en las manos un libro mío guió hacia mí su elección. Pero conmigo no se podía ni hablar de aquel certificado”⁸. Proponemos localizar allí un primer silencio operativo que hace suponer un comienzo (también un lugar) para el acto del analista. Pero aun antes, ubicamos una elección guiada por el azar de un encuentro, que como hemos sugerido reúne la instancia de la voz (im-

perativa, hasta entonces) con la instancia de la letra (la del texto freudiano). El sujeto, hasta allí neurótico, se reconoce en aquellos “raros enlaces de palabras”⁹ que encuentra en la letra de Freud. Consideremos entonces esa situación como una primera c/sesión, la n^o 0, si es que por eso entendemos una primera “cesión” de goce cuyo efecto es causar el deseo, ceder parte del goce del padecimiento en virtud de un deseo de saber (en este caso, de conocimiento o de reconocimiento).

Digámoslo de esta otra manera: puede suponerse allí una primera “cesión sin sesión”, pero con un elemento común a ambas, la voz. En este caso la voz del texto, y es en ese lugar donde situamos potencialmente al analista. Sería aquel que, con su silencio, “se convierte en la encarnación de la voz como objeto”¹⁰. El “analista conversor” incluso¹¹, quien haciéndose agente de aquella voz produce con su intervención una conversión del objeto de su condición de goce hacia la función de causa del deseo. Sólo que en este caso se trataría de una voz en *off* —si es que vale la expresión— y de un texto muerto, de un sujeto en espera que habrá que conseguir hacer vivir en el análisis. Será necesario poner esa voz en acto, en presencia de los dos participantes de la sesión analítica, para poder hacer de ella el pivote de la operación del análisis.

Por otro lado, hay una segunda cuestión a destacar de este tiempo anterior a la primera consulta y tiene que ver con los dos significantes anteriormente mencionados. Podría-

mos denominarla “la constelación familiar del neurótico”, un determinismo inconsciente que preside a la situación analítica pero que al mismo tiempo involucra lo que habrá de ser la relación transferencial.

Se trata de los significantes *criminal* y *hofrat*, cuya influencia es anterior al comienzo del tratamiento propiamente dicho. Proviene ambos de la infancia del sujeto, y en cierta manera los encontramos en la más importante de las construcciones que Freud realiza durante el análisis. La escena de la paliza recuperada en el recuerdo permite al ya por entonces sujeto analizante formular uno de los textos fundamentales de aquella invocación del Otro que hace al determinismo del ser del sujeto. “Tú serás un gran hombre o un gran criminal”¹² sentencia el padre en el momento en que la paliza se interrumpe. En este sentido, el valor de la construcción freudiana reside, no tanto en la supuesta interdicción del goce masturbatorio, sino en los significantes de su renuncia, elementos que funcionan como vehículo para la realización del sujeto en la medida en que intentan nombrar su ser moral e intelectual. El primero, *criminal*, comanda las exigencias narcisistas que podemos atribuirle al Súper Yo, y se lo encuentra fácilmente en el discurso del sujeto formando parte del texto de su síntoma principal. El segundo, *hofrat*, comanda las exigencias narcisistas que podemos atribuirle al Ideal del Yo (la instancia psíquica “deprimente”, según Freud), en la medida en que resulta apto para traducir aquella expresión más general “el gran hombre” al campo de la

orientación vocacional del sujeto. *Hofrat*, según leemos en el historial, era un título que se les otorgaba —entre otros— a prominentes médicos, abogados y profesores universitarios.

Tenemos entonces los significantes de la alternativa propuesta y hasta cierto punto impuesta por el llamado al ser que proviene del Otro paterno. Pero la nota de color la aporta Freud en un comentario a pie de página. “La alternativa era incompleta —dice Freud—. El padre no pensó en el desenlace más frecuente de un apasionamiento tan prematuro: la neurosis”¹³. En rigor de verdad, ese es el resultado (por lo menos hasta el momento en que el neurótico se convierte en analizante), y lo confirma la primera demanda silenciosa del paciente que quiere hacerse reconocer como un enfermo neurótico a través del pedido del certificado. Sólo que esta tercera alternativa no requiere de un tercer elemento significativo para producirse. Es más bien el resultado de la permanencia en la vacilación entre uno y otro término, el conflicto mismo como signo de la división y de la no realización subjetiva.

En definitiva, la que queda velada es la enunciación más pura de aquella voz que late más allá de los términos del enunciado. Algo así como: “a partir de ahora serás” o “en el futuro habrás sido”, o simplemente “serás...”. El padre desaparece de la escena de la paliza y es una voz la que golpea a partir de allí. La oportunidad del análisis depende entonces de la maniobra que realice el analista para poder retomar ese lugar, el de la palabra, a instancias de la voz y de la letra. “El

analista simboliza el superyó que es el símbolo de los símbolos” —dice Lacan—, “El superyó es simplemente una palabra que no dice nada”¹⁴.

Agreguemos un último detalle a las puntualizaciones sobre esta c/sesión nº 0. Freud, el Otro de la transferencia que presta inicialmente su nombre y su texto, también queda atrapado en los significantes de la “constelación familiar”. En primer lugar, porque el sujeto le supone formar parte de la familia de un criminal, más precisamente de un asesino serial. Es un dato que encontramos en los “Apuntes originales” del caso, y que el analizante confiesa a su analista durante el transcurso del tratamiento. Creyó que Leopold Freud, el asesino del ferrocarril (de igual nombre que el hermano de Sigmund Freud) pertenecía a la familia de quien se convertiría más tarde en su analista. En segundo lugar, porque podemos suponer que Freud también queda representado por aquel título que se le confería a prominentes médicos y profesores universitarios como él. Freud, el padre del psicoanálisis: un verdadero *Hofrat*.

Por lo tanto, son esos dos significantes y sus variaciones los que marcan el camino y la dirección de la cura del paciente, en la medida en que representan al sujeto del análisis. Ubiquemos sus vicisitudes en las dos c/sesiones siguientes.

C/Sesión nº 1 (El paciente)

Tomemos ahora la que podemos considerar la única entrevista preliminar que Freud dedica a examinar

la demanda de aquel “joven de formación universitaria”¹⁵ que lo consulta. Se trata ya del primer encuentro real, cuerpo a cuerpo, entre el neurótico devenido en paciente y el analista, razón por la cual la denominamos c/sesión nº 1.

El primer punto a destacar es la relación que el consultante mantiene con su propia palabra, la posición que adopta respecto de sus propios dichos en el diálogo con el analista. Así lo expresa Lacan: “Primero cree que es necesario que él mismo haga de médico, que él informe al analista”¹⁶. Es lo que ocurre en el comienzo de esta primera entrevista. El neurótico, devenido en paciente, usa la palabra como vehículo de transmisión de una información acerca de su padecimiento. En su discurso, oficia él mismo de médico para su interlocutor analista. Así nos enteramos —en este caso— del contenido de sus “representaciones obsesivas” (temores, impulsos y prohibiciones), del tiempo que llevan habitando sus pensamientos y de los años que ha perdido en el combate contra esas ideas. De paso subrayemos que esta información le permite (a Freud tanto como al paciente-médico) tipificar su padecimiento y establecer un diagnóstico preliminar de neurosis obsesiva. La localización del padecimiento en el cuerpo de los pensamientos, el contenido y las características de las representaciones impuestas, la actitud de lucha contra las mismas más el resultado evidente de “perder el tiempo”, es información suficiente para suponer una neurosis de estructura obsesiva.

Sin embargo, lo que resultará decisivo en términos estrictamente analíticos no es tanto la palabra informativa, que habrá que rectificar. No son los enunciados de su discurso lo que cuenta, sino lo que tras ellos queda evocado y resonando en la medida precisa en que dicho discurso se configura “hacia” pero fundamentalmente “desde” el lugar de su interlocutor¹⁷.

Pero para llegar a ese punto, es necesario ubicar el devenir de la palabra informativa del paciente en esa entrevista inicial. Se trata de la información acerca del tratamiento que el propio neurótico le dio a su padecimiento antes de convertirse en paciente, o como hemos dicho, en “médico-paciente”. Vemos así aparecer en su palabra un primer discurso sobre la sexualidad, tema a partir del cual se produce el primer “rulo” del discurso, un primer punto de inflexión de la palabra discursiva. El único tratamiento que resultó más o menos eficaz, fue el hecho de mantener una relación sexual regular durante un tiempo con una mujer que le era lo suficientemente indiferente como para no tener que involucrar su nombre propio, es decir, su deseo. Esto queda más claro si sumamos un dato que Freud sólo consigna en los “Apuntes Originales”, y que complementa la información referida al tratamiento que el paciente encontraba en la relación sexual. Se trata de la relación con la mujer que admira y desea. Freud lo dice así: “Siempre le hizo un efecto benéfico estar alejado de ella”¹⁸. Digámoslo de la siguiente manera: lo que lleva al discurs-

so a su punto de encrucijada, el del encuentro del deseo del sujeto con el deseo del Otro, son las coordenadas de una relación sexual sin acto sexual, una suerte de tratamiento “catártico” del goce sexual que invadía sus pensamientos, es decir, del goce fálico. En cierto sentido, una “sesión sin cesión”, la inversión de la fórmula anterior.

Ahora bien, el punto crucial lo encontramos en este momento del diálogo. Cuando la palabra informativa ya no puede realizarse en el lugar del Otro, la curva del discurso orienta las cosas hacia la relación transferencial, actualizando posiciones amorosas y gozosas en la relación con el partenaire analista. Dicho de otro modo: allí donde el acto sexual encuentra su agujero en el discurso, se presenta primeramente como respuesta el “exceso” (de información, en este caso), y a continuación el acto del analista. Veamos como sucede en este caso.

El paciente pasa a informar sobre la historia de su vida sexual (primer coito, prácticas masturbatorias, relación con prostitutas, etc.) con un grado de detalle que sorprende a Freud, quien interroga el discurso en vez de quedar hipnotizado por el objeto que su paciente-neurótico estaba obsequiándole. Su acto difiere del sentido común y permite ahuecar el sitio al que irá a parar el analista. Sencillamente pregunta —pero al hacerlo también objeta— por las razones que llevaron al paciente a poner tanto énfasis en la información sobre su sexualidad. Dice Lacan: “...lo que es redundancia para la información, es

precisamente lo que, en la palabra, hace oficio de resonancia. Pues la función del lenguaje no es informar, sino evocar”¹⁹. Esta intervención de Freud permite “rectificar” el discurso del paciente y dirigirlo hacia la puerta de entrada en el análisis. Es decir, lo invita con su acto a dejar de ser paciente para convertirse en analizante. Es esa intervención (no calculada ni premeditada pero no por eso carente de una causa) la que revela la verdad del sujeto de la enunciación en su maniobra neurótica para ubicarse en el lugar del Otro. Este paciente, que impresionaba como “una mente clara y perspicaz” —dice Freud—, había leído el texto freudiano de *La psicopatología de la vida cotidiana*, y conociendo el núcleo (la explicación causal, incluso) de sus doctrinas, intenta hacerse reconocer por el padre del psicoanálisis como el paciente ideal. Es decir, intenta hacerse amar por el Otro mediante la maniobra de darle lo que supuestamente quiere, satisfaciendo lo que él establece como su demanda.

Podemos agregar que la percepción de Freud acerca de la relación dialéctica es tan justa como la que demuestra en la interpretación princeps del tratamiento (calificada por Lacan como “inexacta pero verdadera”), aquella que revela la confrontación que en el inconsciente el sujeto mantiene entre su deseo y la voluntad del padre. Según Lacan, esta percepción tan lúcida se debe al hecho de que el propio Freud ha pasado en la historia de su deseo por situaciones semejantes. Sólo que Freud ya tenía lo suficientemente analizada su neurosis

obsesiva como para hacerse soporte del acto analítico. Se observa entonces, que tanto en la rectificación inicial como en la interpretación principal, algo queda evocado (exceso de información en el primer caso, carencia de reacción afectiva en el segundo), aquella distancia entre los enunciados y la enunciación da lugar al acto analítico. La intervención inicial de Freud ahueca ese lugar por el cual el silencio de una voz se irá haciendo escuchar en la letra del síntoma.

Digamos, por último, que la rectificación subjetiva que pone a punto la demanda analítica de la cual surgirá el trabajo analizante (“¿por qué abunda el sexo en el discurso sobre su padecimiento? ¿por quién me toma usted?”), desarticula la demanda neurótica de amor en el momento mismo en que la revela (“usted es el padre del psicoanálisis y yo seré su paciente preferido”). En otros términos: una demanda cuyo movimiento parte del padecimiento *criminal* del síntoma, atraviesa el agujero del sexo y termina en reconocimiento del *hófrat*. Como hemos dicho, el exceso de información sobre la relación sexual evoca la demanda yoica de reconocimiento, al mismo tiempo en que convoca las resonancias del texto (el de Freud) en el cual el sujeto se reconoce en su deseo. Allí, exactamente en ese punto, comenzará el trabajo de análisis propiamente dicho. Sólo que Freud no elige interrogar el detalle del texto en esa entrevista preliminar. O, mejor dicho, elige no hacerlo aún. Podría haberlo hecho, por qué no, examinar el texto de la psicopatología cotidiana para recortar el de-

talle de la letra de la cual el paciente quedó colgado, dando así ocasión a las primeras resonancias de “la voz del sufriente”²⁰. Pero resulta que el análisis no había comenzado, y Freud parece darle importancia a esos momentos decisivos de corte y discontinuidad. Es recién llegado ese punto que Freud, en la entrevista siguiente y luego de acordar cuestiones relativas al tiempo y pago de las sesiones, enuncia la regla fundamental que sostendrá el trabajo de quien se habrá convertido en analizante. Veamos cómo ese trabajo se produce en la primera sesión analítica propiamente dicha (c/sesión n° 2 en nuestro conteo), reproduciendo el camino que va desde el significante *criminal* al significante *rat*.

C/Sesión n° 2 (El analizante)

Como apuntábamos, Freud enuncia la regla de la asociación libre para dar comienzo a la sesión, agregando una consideración sobre la “condición” bajo la cual se ejercerá la regla en este caso particular²¹. Esa condición (a la cual se suman las del tiempo y el dinero) es dejar a cargo del paciente elegir y decidir cómo y con qué material iniciará su discurso cada vez que haya un comienzo. Lo cual no es poca cosa para alguien que, se demostrará, había enfermado por no poder elegir y para no decidir, prueba de que el estado analizante del sujeto es ya una cura respecto de su anterior estado neurótico.

Ahora bien, la libertad de elegir la palabra de inicio — como no podía

ser de otro modo— está igualmente sujeta a los determinismos significantes por los cuales esa palabra se engancha en el discurso del Otro. Es así que a segundos de comenzar se hace presente el significante *criminal*. Esto ocurre por haber decidido el paciente hablar sobre el valor y la función que ocupa aquel amigo a quien “respeta extraordinariamente”, y a quien acude cada vez que la palabra del síntoma lo tacha de *criminal*. Vemos aparecer entonces una primera polaridad que nombra y divide el ser moral de obsesivo. El síntoma (el imperativo del Súper Yo) lo tacha de *criminal*, mientras que la imagen que obtiene del semejante en el que se refleja (espejo del Ideal del Yo) lo reconoce como un hombre moralmente intachable.

Pero lo más interesante de esta sesión inaugural, es la lógica (la topología, incluso) que moviliza el discurso asociativo. Esa afectación del ser del narcisismo del sujeto será evocada tres veces. Dicho de otro modo, el hilo del discurso se dobla, se inclina y se tuerce sobre sí mismo en dos oportunidades encontrando siempre el mismo punto de falla, produciendo tres versiones polares de un habitual recurso obsesivo al narcisismo afectado por la castración.

La primera versión — como hemos dicho— atañe al ser moral y se enuncia: “hombre intachable versus criminal”. El punto a destacar es que el primer rulo del discurso se produce como efecto de una sugerencia del amigo apreciado. Casi podríamos decir, de una interpretación, en la medida en que su palabra alude y sugie-

re pero no explica: "...probablemente esas consideraciones sobre sí mismo provengan de su adolescente juventud". Es así que el discurso pasa del tiempo presente al de su adolescencia, al referirse al estudiante (unos cuatro o cinco años mayor que él) que luego ofició de preceptor hogareño. El breve relato acerca de aquella relación revela la función que dicho estudiante cumplía en la conformación narcisista de joven adolescente. En este caso atañe a su ser intelectual más que al ser moral, en la medida en que la imagen devuelta era la del *genio*, es decir, la de un semejante unos cuantos años menor que sorprendía por sus capacidades intelectuales. El viraje se produce en el paso del estudiante al preceptor hogareño. Fue a partir de allí que el paciente comenzó a sentir que se lo trataba como un *idiota*, hasta descubrir que el estudiante-preceptor era además un hombre. Es decir, al reparar en el interés que el estudiante-preceptor-hombre tenía por su hermana y advertir que él era sólo un medio para arribar a la meta de su deseo sexual. Dicho de otra manera: a los ojos del otro deja de ser ese pichón de *hofrat* para convertirse en un gran *idiota*, y todo eso por no haber podido considerar lo que de "hombre" había en aquella mirada.

Dice el paciente: "Ésta fue la primera gran conmoción de mi vida"²², agreguemos nosotros: es nuevamente la evocación de la relación sexual (el descubrimiento del deseo sexual de un hombre por una mujer, en este caso) el que rompió la imagen de su narcisismo adolescente y ahora pro-

duce un punto de inflexión en su discurso analizante. A partir de allí su palabra se dirige al tiempo de la infancia y al lugar ocupado por el vivenciar del sexo. Y la prueba de que se trata de un verdadero punto de inflexión de la palabra analizante, de un nuevo rulo del discurso, es la interrupción que se produce al quedar evocada aquella primera "gran conmoción", tanto como el modo repentino (destacado por Freud de diversas maneras en el texto) en que el discurso se reestablece con la asociación que va del deseo sexual del otro hacia su propio deseo sexual infantil.

Llegada esta instancia el relato se extiende y se profundiza en detalle. Pero lo que nos interesa destacar es el modo en que hace su presencia una tercera polaridad del sujeto que esta vez atañe de manera directa a su ser sexuado.

Conocemos de sobre aquellas dos vivencias de carácter traumático que Freud reconocía como típicas de la neurosis obsesiva. En primer lugar, una vivencia activa y placentera; en segundo lugar, una vivencia pasiva y displacentera. Ahora bien, lo importante de cada una de esas vivencias relatadas es lo siguiente. Para la primera, el exceso, nombre del goce pulsional que empuja el deseo sexual naciente hasta el padecimiento. Para el caso de este paciente, la "curiosidad ardiente y atormentadora" que se instaló a partir de la vivencia que inauguró la práctica de espiar el cuerpo desnudo de una mujer. Se trataba en ese caso de la Sra. Peter, a la cual —punto importante— el niño le pidió permiso antes de pasar, y la

cual lo concedió bajo la condición impuesta del silencio, de que “no dijera nada”. En síntesis, una primera polaridad que hace consistir al ser sexuado como ser pulsional: al mismo tiempo en que queda dividido por la atracción del cuerpo y la sanción de la palabra de una mujer que atrae su mirada, se convierte él mismo en esa mirada atormentada por el exceso de goce que la habita.

Apuntemos que es esa mismo objeto mirada el que caerá en un segundo tiempo, fruto de la vivencia que Freud califica como pasiva y cuyo efecto-afecto es el displacer. De la misma manera en que en el primer caso es la complicidad silente del Otro la que da efectividad fantasmática al acontecimiento traumático, es en este segundo caso la sanción del Otro la que produce el efecto-afecto del llanto. Se trata de una conversación que mantienen las dos gobernantas de la casa acerca de las potencialidades sexuales de los dos niños a los que deben cuidar y hasta cierto punto criar. Dicho de otra manera: lo prematuro de esa vivencia lo encontramos en el propio discurso del Otro al tomar al niño como hombre. La sanción se produce cuando una de estas gobernantas-mujeres compara la performance de los hermanitos: “Con el pequeño es claro que uno lo podría hacer, pero Paul es demasiado torpe, seguro que no acertaría”²³. Lo que conviene destacar en este caso no es tanto el pacto de silencio sino la pérdida del sentido de la palabra del Otro que de todos modos es claramente sexual, incluso fálico. El niño no comprendió el signifi-

cado de esa palabra, pero si su significación sexual (aquel que afectaba al falo cuyas erecciones ya lo torturaban y de las que se quejaba a la madre) y su sentido de menosprecio. Por decirlo de algún modo: “menos precio” que el hermano menor en la moneda del intercambio sexual, la moneda del falo. La polaridad del ser sexuado se enuncia entonces en términos fálicos: ya no es un ser *criminal* ni un ser *idiota* sino un ser esencialmente torpe e inútil a la hora de saber hacer con su órgano y con el deseo femenino que lo estimula.

Y como nota de color, agreguemos que esta segunda gobernanta, que a diferencia de la otra no interponía ningún tipo de reparo a la hora de recibir al pequeño hombre en su cama, poco inteligente y habitada por una gran necesidad sexual, se hacía llamar “señora Hofrat” en razón de un casamiento al parecer consumado más por apuro y necesidad que por deseo. Dice Freud al respecto: “Las palabras introductorias del paciente (...) dejan resonar (...) el conflicto y la oposición de intereses entre hombre y mujer (...) En los círculos de clase media de Viena, lo común es llamar a una gobernanta por su nombre de pila y que sea este el que se recuerde”²⁴. Dicho de otra manera: el agujero de la relación sexual queda también expresado con nombres y letras que habrán de participar del síntoma que como parte del ser del sujeto responde a la imposibilidad de formular o escribir la relación entre hombre y mujer. Es allí donde encontramos el último tramo de esta primera sesión de análisis.

Todo confluye y finalmente concluye en la representación en la cual se anudan —ya en la temprana infancia— el goce propiamente fálico (más hétero que auto, según Lacan) y el deseo ardiente. De allí la idea enfermiza de que los padres podría adivinar (*erraten*) sus pensamientos, lo cual el niño obsesivo intentaba explicar suponiendo que él los habría declarado o proferido de algún modo sin haber llegado esos pensamientos a sus oídos. Dicho en términos del lenguaje que estamos manejando: un temor a que el Otro *erratee* (adivine) sus pensamientos, una idea delirante que consiste en suponer que su voz se deja escuchar por el Otro aun cuando no haya sido siquiera sonorizada, lo cual abre la inquietud y la cuestión acerca de la propiedad y del propietario de esa voz inconsciente, ¿pertenece al sujeto o al Otro? Freud lo plantea con los términos de su doctrina: “<<Declaro mis pensamientos sin oírlos>> suena como una proyección hacia afuera de nuestro propio supuesto, a saber, que él tiene unos pensamientos sin saber nada de ellos: como una percepción endopsíquica de lo reprimido”²⁵. Y a esta idea enfermiza se anudaba un gran temor, cuyo texto dará la punta del síntoma que el análisis deberá tratar: si el “urgentísimo” deseo de ver mujeres desnudas ocupaba su pensamiento, algo malo habría de suceder.

Nos encontramos, una vez más, con el recorrido de una sesión que va del *criminal* hasta el *rat* (*erraten*). Nótese que hasta aquí Freud no ha tenido necesidad de intervenir o, mejor dicho, su intervención consistió

simplemente en enunciar y sostener con su acto la regla fundamental, el despliegue de la asociación libre. El manejo de la transferencia, la interpretación y la construcción vendrán después. Aquí sólo interviene efectivamente sobre el final, preguntando por el contenido y el texto de los temores. La declaración que obtiene de su analizante (<<Si yo tengo el deseo de ver desnuda a una mujer, mi padre tiene que morir>>) cierra la sesión en bucle al evocar nuevamente en el horizonte el significante *criminal*.

El acto analítico ha dado lugar al trabajo analizante, y de allí surge nada más y nada menos que un texto: <<Si yo tengo el deseo de ver desnuda a una mujer, mi padre tiene que morir>>. Los nexos lógicos se han roto y la voz se ha partido. El sujeto sólo asume como propia la voz que enuncia el movimiento esbozado pero detenido del deseo sexual, enviando la voz de la muerte al Otro. La consecuencia es la del gozoso padecimiento del síntoma que habrá que ceder. La c/sesión analítica, ofreciendo el lugar de la palabra, le brindará la oportunidad de reunir aquellas voces a instancias de la letra.

Notas

1. Lacan, J. (1967), "Lugar, origen y fin de mi enseñanza". En *Mi enseñanza*, Editorial Paidós, 2007, Buenos Aires.
2. Ibidem.
3. Freud, S. (1937), "Análisis terminable e interminable", capítulo IV, Amorrortu, Buenos Aires, 1993.
4. Ibidem, p. 228.
5. Ibidem, pp. 229-230.
6. La "dicho-mansión", diría Lacan. Es decir, el sitio o la mansión del dicho, de los dichos o de lo dicho.
7. Ibidem.
8. Freud, S. (1909), "A propósito de un caso de neurosis obsesiva (El Hombre de las Ratas)", Amorrortu, 1993, Buenos Aires, p. 138.
9. Ibidem, p. 128.
10. Dólar, M. (2006), *Una voz y nada mas*, Editorial Bordes Manantial, Buenos Aires, 2007, p. 148.
11. Tal como propuso denominarlo Carolina Zaffore en nuestras Jornadas de los Foros del Campo Lacaniano de América Latina Sur, 2011.
12. Freud, S. (1909), "A propósito de un caso de neurosis obsesiva (El Hombre de las Ratas)", Amorrortu, 1993, Buenos Aires, p. 161.
13. Ibidem.
14. Lacan, J. (1953), "Lo simbólico, lo imaginario y lo real". En *De los nombres del padre*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2007, p. 50.
15. Freud, S. (1909), "A propósito de un caso de neurosis obsesiva (El Hombre de las Ratas)", Amorrortu, 1993, Buenos Aires, p. 127.
16. Lacan, J. (1953), "Lo simbólico, lo imaginario y lo real". En *De los nombres del padre*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2007, p. 33.
17. Ibidem.
18. Freud, S. (1909), "A propósito de un caso de neurosis obsesiva (El Hombre de las Ratas)", Amorrortu, 1993, Buenos Aires, p. 199.
19. Lacan, J. (1953), "Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis". En *Escritos 1*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1988, p. 288.
20. Lacan, J. (1973), "Televisión". En *Psicoanálisis: radiofonía y televisión*, Editorial Anagrama, Buenos Aires, 1977, p. 88.
21. Distinguimos así la regla general (como factor causal y garantía del trabajo) de la o las condiciones particulares bajo las cuales se ejerce en cada caso.
22. Freud, S. (1909), "A propósito de un caso de neurosis obsesiva (El Hombre de las Ratas)", Amorrortu, 1993, Buenos Aires, p. 128.
23. Ibidem, p. 129.
24. Ibidem, p. 128, nota número 3.
25. Ibidem, p. 131.



UNDERSTUMBLE

›Vanina Muraro y Gabriela Haldemann

*“¿Alguien sabe aquí que, ya en el siglo XV, el slang hizo el hallazgo maravilloso de reemplazar a veces I understand you perfectly por understumble you perfectly? Lo escribo porque quizás la fonetización no les haya permitido captar el matiz. Este understumble intraducible al francés incorpora al understand que significa comprendo, el stumble, que quiere decir precisamente tropiezo. Comprender es siempre adentrarse dando tumbos en el malentendido.”
El Seminario 10, La Angustia, p. 90.*

Introducción

A lo largo de su enseñanza, Lacan nos señala la importancia de suspender la comprensión de los dichos del paciente.

El significante “comprensión”, forma parte de un conjunto de términos muy usuales en la clínica postfreudiana. Lacan critica el uso que estas corrientes hacían de vocablos como: “comprensión”, “comunica-

ción”, “proyección”, “contratransferencia” y “resistencia”.

En este artículo nos detendremos en algunas de las citas pertenecientes a diferentes textos de Lacan, donde expresa esta posición. Nos apoyaremos, para su entendimiento- en algunos desarrollos realizados por la lingüística postestructuralista.

Desarrollaremos las desviaciones a las que nos conduce la escucha comprensiva deteniéndonos en las diferentes modalidades en las cuales el mecanismo de comprensión se pone en marcha y abordaremos las dificultades que presenta seguir esta indicación de mantenernos en esta posición tan lejana a la que opera automáticamente en cualquier diálogo ordinario.

1. Crítica a la comprensión

Una de las cuestiones que Lacan advierte prematuramente en su obra es el peligro de dirigir la cura desde un



ideal de intersubjetividad. Varios de sus escritos están destinados a dar cuenta de esa imposibilidad y de las consecuencias nocivas que comporta esta concepción de la cura.

La intersubjetividad supone, entre otras cuestiones problemáticas, lo que será objeto del presente trabajo: se basa en sostener el ideal de una comunicación posible sin advertir que la idea de comprensión de un enunciado es una creencia que cierra, cancela otros sentidos quizás más ajenos al “sentido común” pero no por eso menos representativos para el analizante.

Esta observación de Lacan –no comprender- se apoya en algunos desarrollos contemporáneos a su obra pertenecientes a la lingüística, disciplina de la que se sirve en varias oportunidades para dar cuenta de algunas particularidades del significante.

En especial, podríamos destacar a algunos lingüistas estructuralistas y postestructuralistas de habla indoeuropea, franceses, que resaltan el rol activo de quien escucha, reconociendo que quien escucha lejos de ser sólo el receptor de una emisión, completa el enunciado, elige un sentido y automáticamente descarta otros sentidos.

1.1 La comprensión y el sentido común. Aportes de la lingüística

Uno de los lingüistas que más se detuvo a teorizar acerca del rol activo del oyente es Oswald Ducrot en

su famoso libro *El decir y lo dicho* al trabajar toda la gama de presupuestos y sobrentendidos que se abren a partir de meras afirmaciones.

Retomemos algunos de sus ejemplos más sencillos que, por venir del francés, soportan perfectamente una traducción al español. No vamos a detenernos en las minuciosas observaciones que realiza el autor acerca de la diferenciación entre estas dos categorías –presupuestos y sobrentendidos- ni en los mecanismos para diferenciarlos sino en la lectura rápida que generan estos decires más allá de lo que efectivamente dicen.

Hemos elegido tomar dos ejemplos recogidos del primer capítulo de *El decir y lo dicho*, “Presupuestos y sobrentendidos”, (Ducrot).

“Si Pedro viene, Juan se marchará”.

“Pedro dio poco vino a Juan”.

Analicémoslos cuidadosamente. El primero de ellos contiene una afirmación, sin embargo rápidamente se extrae de la lectura un valor causal: si A entonces B. Hasta allí, nada más que lo que está escrito, literalmente.

Pero rápidamente observamos que la lectura más habitual es la de suponer una suerte de enemistad entre estos dos personajes que obligaría al segundo a marcharse ante la llegada del primero. Sin embargo, si volvemos al ejemplo nada de ello está contenido por el enunciado. Incluso sería totalmente legítimo concebir contextos en los cuales estos dos perso-

najes funcionaran a modo de relevo sin que los ligue amistad o enemistad alguna. Por ejemplo, si ambos cumplieran la misma tarea en horarios diferentes y Juan abandonara su puesto por terminar su horario de trabajo ante la llegada de Pedro, quien inicia su jornada.

El segundo caso resulta aún más curioso: “Pedro dio poco vino a Juan” es sin duda alguna otra afirmación, aparentemente simple, pero casi en forma instantánea se desprende de ella la idea de que Juan recibió menos vino del que deseaba por alguna animadversión de Pedro. Nada de ello está contemplado en la oración y, sin embargo el receptor de la misma completa rápidamente y llega inevitablemente al mismo resultado.

Nuevamente podríamos inventar contextos donde el uso de la misma oración tendría sentidos diferentes. Quizás se trata de dos íntimos amigos y Pedro reserva para Juan champagne o bien, simplemente, Juan no quería beber demasiado.

Sin embargo, funciona una puesta en marcha de la comprensión que avanza sobre el decir del hablante y cierra un sentido, las más de las veces común y no por ello menos delirante –más adelante nos dedicaremos a esta especificación con el ejemplo de “Marrana”, citado por Lacan en *El Seminario 3*-.

Ducrot no se detiene en un punto que sería muy interesante investigar –aunque tampoco será el objeto de este trabajo- que es que la información que se repone es de carácter afectivo, es decir que lo que se comprende, al menos en estos dos

ejemplos es un tipo de lazo particular -cierta mala disposición- que vincula, a estos dos personajes de los ejemplos citados.

2. ¿Cuál es el peligro que encierra el mecanismo de la comprensión?

Proponemos abordar esta pregunta tanto desde los desarrollos de la lingüística misma como desde el psicoanálisis, ya que consideramos que ambas disciplinas confluyen al respecto.

Sabemos por los desarrollos de la lingüística postestructuralista que el presupuesto y el sobrentendido cumplen en el decir cotidiano una función económica: los hablantes de una misma lengua madre nos podemos “entender” con pocas palabras. Contamos con algunas herramientas extras que permiten economizar ese proceso.

Entre ellas podemos destacar el efecto *post hoc, ergo propter hoc* que como señala Barthes en *Análisis estructural del relato*: “...hace pensar, en efecto, que el resorte de la actividad narrativa es la confusión misma entre la secuencia y la consecuencia, dado que lo que viene *después* es leído en el relato como *causado por*; en este sentido, el relato sería una aplicación sistemática del error lógico denunciado por la Escolástica bajo la fórmula *post hoc, ergo propter hoc...*”¹ (Barthes).

En consecuencia, este error lógico es una de las vías por las que podría producirse un sobrentendido

pero no la única. Ya veremos, en algunos ejemplos clínicos, otros modos de producción de este efecto y cómo la concepción de la escucha analítica articulada a la interpretación permitirá desconsistir tales impresiones.

Acerca del sobrentendido Ducrot dice que: “Como dice una expresión familiar, el sobrentendido permite sostener algo ‘sin decirlo, y al mismo tiempo diciéndolo’”² (Ducrot).

Vemos, claramente cómo en el uso cotidiano de la lengua permite un ahorro, posibilita *decir de menos*. Pero en el psicoanálisis se trata de que el analizante diga *incluso un poco más*, en eso reside el poder de la regla fundamental, que diga aún aquello que preferiría dar a entender sin tener que hacerlo pasar por su propia boca.

Tal como expresa Lacan en “La dirección de la cura y los principios de su poder” el acto analítico radica en hacer cumplir la regla fundamental. Esta formulación de qué es dirigir la cura puede resultar sucinta pero no es por eso tarea fácil.

Como dice Lacan en el “Comentario de Jacques Lacan a propósito de la exposición de André Albert”: “... el enunciado de la regla fundamental es, decirle a una persona que viene a demandarnos algo, una ayuda en este caso, que hay que sudar la gota para llegar a hacer algo juntos, a saber que las cosas no marcharan si de cierta manera, no se va hasta aquello que desagrada profundamente, no al analista sino a cualquiera: hacer un esfuerzo”³ (Lacan).

Por eso, comprender va contra la función del analista en tanto agente de la regla fundamental.

Podemos verificar esta posición en el historial del Hombre de las Ratas en el pasaje de la confesión del “tormento de las ratas”, que el paciente designa como el “motivo directo” de acudir a Freud. Se lee claramente, por un lado, la resistencia a la confesión y los intentos del paciente por ahorrarse ese decir penoso pretendiendo infringir la regla. Por otra parte, vemos en esas páginas la firme posición de Freud al respecto, que se sitúa como subordinado a la regla declarando, con su particular estilo que “lo mismo podría pedirle que le baje dos cometas”.

En ese intento del paciente por encontrar un analista comprensivo, Freud se muestra refractario a exceptuarlo pero se aviene a una interpretación alusiva. Verificamos cómo el psicoanálisis va contra el principio del placer, es decir, contra la ley del menor esfuerzo.

La misma posición freudiana que hace desistir al Hombre de las Ratas del pedido de un certificado que legalice y autentifique su posición de enfermo es la que puja porque dialectice su padecer.

Recordemos que en el texto de “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” tanto el síntoma como el fantasma son ubicados en el grafo del deseo como modos de cortocircuitar el deseo. Es decir, atajos, maneras alienadas de transitar en forma incompleta y repetitiva ese camino.

Lacan escribe en *El Seminario 3. Las psicosis*: “Si comprendo, paso, no me detengo en eso, porque ya comprendí. Esto les pone de mani-

fiesto qué es entrar en el juego del paciente: es colaborar con su resistencia. La resistencia del paciente es siempre la de uno, y cuando una resistencia tiene éxito es porque están metidos en ella hasta el cuello, porque comprenden”⁴ (Lacan).

2.1 El pastorcito y la pastora

Otro modo muy corriente en el que suele manifestarse la comprensión en la clínica es la reposición de un significante al que el sujeto alude.

Seguramente los lectores recuerdan la referencia de Lacan a la presentación de enfermos que se encuentra en *El Seminario 3. Las Psicosis*, en su Clase del 7 de diciembre de 1955, “Vengo del fiambrero”.

Allí se relata el caso de esta paranoica que se ha visto –quizá sería más correcto decir, se ha oído- insultada por un vecino y sin ningún inconveniente le relata al entrevistador –el propio Lacan- cuáles fueron las coordenadas en las que ha recibido esta ofensa, ante su declaración: “Vengo del fiambrero”.

Sin embargo, con la excusa de que ello la rebaja retacea una porción de la secuencia del suceso, precisamente el insulto recibido: “Marrana”.

Ella había anunciado a este hombre que venía del fiambrero, y a continuación ocurrió algo más, ha recibido un insulto. Pero de ese algo más no quiere hablar.

Lacan propone entonces un significante, que si bien no es exactamente el que silenciaba la paciente, se

encuentra muy vecino en su campo semántico y, por cercanía, hace surgir en la paciente el hasta ahora retenido, quien suelta: “Marrana”. Lejos de vanagloriarse por su acierto, Lacan escribe: “Si comprenden mucho mejor, pero guárdenselo, lo importante no es comprender sino alcanzar lo verdadero. Pero si lo alcanzan por azar, incluso si comprenden, no comprenden. Naturalmente comprendo: lo que prueba que todos tenemos alguna cosita en común con los delirantes. Al igual que ustedes tengo lo que tiene de delirante el hombre normal.

Vengo del fiambrero. Si me dicen que hay algo que entender ahí, puedo muy bien articular que hay una referencia al cochino. No dije *cochino*, dije *puerco*. Ella estaba muy de acuerdo, era lo que quería que comprendiese. Era también quizá, lo que quería que el otro comprendiese. Sólo que es precisamente lo que no hay que hacer. Lo que debe interesarnos es saber por qué justamente, quería que el otro comprendiera eso y por qué no se lo decía claramente sino por alusión”⁵ (Lacan).

Éste es otro modo del efecto participativo del oyente, es lo que Lacan denomina de un modo enigmático el juego de “el pastorcito y la pastora”.

Lacan está haciendo referencia a un famoso poema compuesto en Granada al cual los historiadores sitúan en torno a 1584. Es un poema sobre el cual se detuvo, entre otros lectores, San Juan de la Cruz para ilustrar el carácter piadoso del pastor.

Este poema breve narra las desventuras de un pastor que a lo lar-

go de sus versos se lamenta, de la ausencia, del olvido, de quién... Sí, efectivamente, de la pastora.

Esta referencia alude al peligro de comprender desde “nuestro sentido común”, desde el fantasma.

Quizás podríamos pensar en una versión freudiana que opera a lo largo del “caso Dora” y que condiciona su abrupto final, la concepción de que “el hilo es para la aguja como el muchacho es para la muchacha”.

Podemos ver el peligro doble que entraña la comprensión: facilitar el cortocircuito del lado del paciente y comprender a partir de los significantes del analista, es decir, pecar por no abstenernos. Es por eso que Lacan señala el vínculo extremo entre la comprensión y la resistencia del analista.

2.2 Otras modalidades del “dar a comprender”

Otra modalidad del “dar a comprender” se verifica cuando el analista prefiere indicar, utilizar un deíctico para deslizar un sentido que decir.

Por ejemplo, una paciente recostada en el diván se refiere a un dolor y dice: “Me duele por acá”- y mientras lo enuncia se toca una zona que va desde la garganta al pecho. Ella no tiene al alcance de la vista a su analista pero, obviamente, sabe que la mirada del analista puede alcanzar su gesto, el despliegue de su mano recorriendo su cuerpo.

Sin embargo, la pregunta por “dónde” la obliga a nombrar la zona adolorida: ¿es lo mismo que ella la

nomine garganta, cuello, pecho o quizás corazón? Para sorpresa de la analista, la paciente responde: “Me duele, como si fuese el aire entre las costillas”.

A partir de esta respuesta, inesperada, se despliegan una serie de cadenas significantes ligadas al agujero, un espacio vacío pero lleno de aire, espacio que sin ser nada ocupa en ella un lugar, un lugar vacío pero capaz de registrar dolor.

También es frecuente en la clínica que el paciente haga uso de sintagmas que han cobrado un sentido común en su lengua.

Por ejemplo, una paciente refiere que estaba por salir cuando acaeció un suceso que se lo impedía “objetivamente” y dice: -“Sonó la campana”.

Es una locución utilizada en el discurso común para expresar que “se salvó”. Tiene como origen la referencia al boxeo, el luchador que se encuentra en aprietos se beneficia con ese sonido. La campana señala un tiempo para recuperarse de los golpes del contrincante; recibir, quizás una indicación del entrenador que permita cambiar el estado en el que el *round* se viene desarrollando, en fin, abre una hiancia en el combate. Pero el combate continúa unos instantes después. Sin embargo, sin reponer estas referencias con las que cuenta la “persona del analista” por pertenecer a la misma lengua, desde un semblante un tanto ingenuo inquiriere: “¿Sonó la campana?, qué querría decir eso”.

Y la paciente, entre impacientada y molesta dice: “Sí, que me salvé, yo

quería salir pero no tenía ganas. Quería querer salir y no poder”.

Todo un decir acerca de su deseo que hubiera quedado oculto con un analista “comprensivo”.

3. Comprender los decires del loco

Curiosamente ante la psicosis Lacan radicaliza sus afirmaciones que reniegan de la comprensión: “...deben palpar al pasar la insuficiencia, la mala intención que traduce la fórmula de esos analistas que dicen: Hay que hablarle al paciente en su lenguaje. Sin duda quienes dicen cosas tales deben ser perdonados como todos los que no saben lo que dicen. Evocar de modo tan somero lo que está en juego es signo de un retorno precipitado (...) hacer del lenguaje un puro y simple instrumento, un modo de hacerse comprender por quienes nada comprenden es eludir completamente lo que está en juego: la realidad de la palabra”⁶ (Lacan).

En *El Seminario 3* Lacan advierte que la posición del psicótico frente al significante es diferente a la de la neurosis y que de esta diferencia se desprenden las particularidades de la estructura.

“Pues bien, el psicótico tiene respecto a ustedes la desventaja, pero también el privilegio, de haberse colocado en relación al significante un poquitito trastocado, atravesado”⁷ (Lacan).

Lacan se opone radicalmente a quienes desde un ideal de empatía creen que se trata de “compre-

der al loco”. Esta oposición se basa en la verificación de que en el decir psicótico ni el mismo paciente comprende aquello que dice. Como escribe en su obra *Memorias de un enfermo nervioso*, Schreber: “las palabras me son dictadas”.

Podríamos agregar que todo el delirio no es más que un intento de explicación, de comprensión pacificante de esas voces sin sentido que se articulan en su cabeza. Por ello, en la cita anterior continúa explicando el esfuerzo que deberá ponerse en juego para que el psicótico logre volver a hacer habitable su realidad: “A partir del momento en que es conminado a ponerse de acuerdo con sus significantes, es necesario que haga un considerable esfuerzo de retrospectión, que culmina, Dios mío, en cosas extremadamente descocadas, que constituyen lo que se llama el desarrollo de una psicosis”⁸ (Lacan).

Lacan señala que allí donde el sujeto psicótico duda de la realidad que describe -ya que no es en ese punto donde lo habita la certeza- mal podríamos comprender ese decir que el propio sujeto reproduce con ajenidad. Llega a preguntarse si realmente el loco habla y concluye comparando al psicótico con una “marioneta parlante” ya que en tanto hay alucinación es la realidad la que habla a través de él, lo que lo lleva a nombrarlo como “sede de una pajarera de fenómenos”. Fenómenos en los cuales no necesariamente cree, más bien desconfía y de allí que muchas veces sea reticente a cedernos esos términos.

4. Algunos antecedentes freudianos acerca de la escucha analítica

A lo largo de su obra Freud va configurando ciertas condiciones que el oyente-psicoanalista, tendría que tener para superar las resistencias. En *Estudios sobre la histeria* refiriéndose al método de presión en la frente, escribe: “El procedimiento de la presión, no es más que un ardid para sorprender por algún momento al yo que se place en la defensa”⁹ (Freud).

Un ardid para sorprender al yo *por algún momento*, -porque ni siquiera tiene la ilusión de que sería posible sorprenderlo permanentemente-. Un yo que se place en la defensa ya que en todos los casos vuelve sobre sus propósitos y prosigue su resistencia, es decir, que Freud conceptualiza al yo como una instancia que necesariamente va a funcionar al servicio de la defensa.

Ubicamos a partir de la obra de Lacan, que aquello que emerge cuando hay un fallido o alguna otra formación del inconsciente es el sujeto.

Podemos verificar una primera diferenciación entre yo y sujeto –o “yo momentáneamente sorprendido por un ardid del dispositivo”- el yo se place en la defensa y, a veces, por el dispositivo mismo del análisis, gracias a la regla fundamental, hay una emergencia subjetiva.

Más adelante en el mismo texto Freud escribe: “No se espere que las comunicaciones libres del enfermo faciliten al analista discernir los lugares desde donde penetrar en lo profun-

do (...) al contrario, eso justamente se oculta con todo cuidado. La exposición del enfermo suena como completa y en sí congruente”¹⁰ (Freud).

Observamos en esta cita que Freud está advertido acerca de la dificultad inherente a “alcanzar lo verdadero” y por ende se muestra cauto y pone en duda su posibilidad de comprender, confiando más en el dispositivo que en su pericia.

Sabe, por experiencia, que el yo que no dará demasiado espacio para abrir allí una dirección al inconsciente. Pero sostiene que: “... si se escruta con ojo crítico la exposición que se ha recibido del enfermo sin gran trabajo ni resistencia, se descubrirán en ella infaliblemente, lagunas y fallas. Aquí es visible que el nexo se ha roto, y allí el enfermo lo completa como puede. El enfermo no quiere reconocer estas lagunas (...), pero el médico, hará bien por buscar detrás de estos puntos débiles...”¹¹ (Freud).

Es en esos fracasos del discurso yoico, en las fallas, donde encontramos la misma marca que lleva a lo que Freud llama “el acceso al material de los estratos más hondos”. Allí donde hay un agujero algo nos dice que hay otra cosa que no aparece en la conciencia.

“Toda la masa del material patógeno, se filtrará como por una estrecha hendidura, y aparecerá en la conciencia como descompuesta en fragmentos y jirones”¹².

5. Comprender es responder a la demanda

El ideal de comprensión, tal como señala Lacan, conduce las cosas al extremo de creer que la función del analista sería saciar la demanda del sujeto. Interpretar la cura en términos de frustración o gratificación supondría reducir el deseo a la demanda.

Como lo dice Lacan a la altura de *El Seminario 8. La Angustia*: “De lo que se trata en el análisis no es sino de sacar a la luz la manifestación del deseo del sujeto.

¿Dónde está la comprensión, cuando comprendemos, cuando creemos comprender? (...) la comprensión de cualquier cosa puede ser definida en el plano conciente por lo siguiente, que sabemos responder a lo que el otro demanda.

Si tenemos la sensación de comprender es en la medida en que creemos poder responder a su demanda”¹³ (Lacan).

Lacan denuncia que hay quienes legitiman el uso de la contratransferencia como una manera de orientarse en el análisis del sujeto vinculándolo a momentos de incomprensión por parte del analista, como si su incomprensión fuese el criterio que indicaría al analista la necesidad de intentar otro modo de comunicación.

Lacan define la función del analista en “Variantes de la cura-tipo” como aquel que: “...hace de una función que es común a todos los hombres un uso que no está al alcance de todo el mundo cuando *porta* la palabra.

Pues es efectivamente eso lo que hace para la palabra del sujeto, aun

con sólo acogerla, como lo hemos mostrado más arriba en el silencio del oyente. Pues ese silencio comprende la palabra, como se ve en la expresión guardar silencio, que, para hablar del silencio del analista, no quiere decir solamente que no hace ruido, sino que se calla en lugar de responder”¹⁴ (Lacan).

6. Una afirmación paradójica

De todo lo desarrollado hasta aquí podríamos extraer una afirmación, ingeniosa y, a nuestro parecer, fecunda: “Se trata de comprender que no hay que comprender”.

Aparentemente este enunciado paradójico iría contra el espíritu lacaniano porque supondría dar por sentado que arribamos a una significación común acerca de esta afirmación.

Una paradoja es justamente una declaración en apariencia verdadera que conlleva a una auto-contradicción **lógica** o bien, a una situación que contradice el sentido ordinario. Entre los temas recurrentes en las paradojas se encuentran la auto-referencia directa e indirecta, la infinitud, definiciones circulares y confusión de niveles de razonamiento. Sabemos que el estudio de las paradojas ha impulsado importantes desarrollos en la **ciencia**, la **filosofía**, las **matemáticas** y el psicoanálisis¹⁵.

Así como observamos que el oxímoron nos da la pauta de ese esfuerzo fallido por inscribir lo real –aquello que por definición no puede inscribir-

se- la paradoja reproduce otro punto de imposibilidad y como tal, de falla en el sistema mismo del lenguaje.

Es por eso que nos parece un buen punto de llegada, esta afirmación que reproduce el carácter de inasimilable al lenguaje que lo real comporta y que nos indica de qué se trata la clínica psicoanalítica: nada menos que, como define Lacan el “Discurso de Apertura a la Sección Clínica”: “de soportar lo imposible de soportar”.

Bibliografía

- Barthes, R. y A.A.V.V., *Análisis estructural del relato*, Premiá Ediciones, México, 1991.
- Ducrot, O., *El decir y lo dicho. Polifonía de la enunciación*, Paidós, Buenos Aires, 1986.
- Freud, S. (1919 [1918]), *Estudios sobre la histeria*. En *Obras Completas*, Amorrortu editores, Vol. II, Buenos Aires, 1990.
- Freud, S. (1909), “A propósito de un caso de neurosis obsesiva”. En *Obras Completas*, Amorrortu editores, Vol. X, Buenos Aires, 1990.
- Freud, S. (1911), “Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente”. En *Obras Completas*, Amorrortu editores, Vol. XI, Buenos Aires, 1990.
- Lacan, J., “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”. En *Escritos II*, Siglo XXI editores, 1987.
- Lacan, J. (1955), “Variantes de la cura-tipo”. En *Escritos II*, Siglo XXI editores, 1987.
- Lacan, J. “Función y campo de la palabra y el lenguaje”. En *Escritos II*, Siglo XXI editores, 1987.
- Lacan, J. (1958), “La dirección de la cura y los principios de su poder”. En *Escritos II*, Siglo XXI editores, 1987.
- Lacan, J. (1955-1956), *El Seminario 3. Las Psicosis*, Paidós, Buenos Aires, 2007.
- Lacan, J. (1957-1958), *El Seminario 5. Las Formaciones del Inconsciente*, Paidós, Buenos Aires, 2005.
- Lacan, J. (1960-1961), *El Seminario 8. La Transferencia*, Paidós, Buenos Aires, 2006.
- Lacan, J. (1964-1965), *El Seminario 10. La Angustia*, Paidós, Buenos Aires, 2006.
- Lacan, J., “Discurso de Apertura a la Sección Clínica”.
- Lacan, J., “Comentario de Jacques Lacan a propósito de la exposición de André Albert”. Inédito.
- Lombardi, G., *Clínica y lógica de la autorreferencia*, Letra Viva, Buenos Aires, 2008.
- Schreber, D. P., *Memorias de un neurópata*, Editorial Perfil, Buenos Aires.

Notas

1. Barthes, R. y A.A.V.V., "Introducción al análisis estructural de los relatos". p. 16. En *Análisis estructural del relato*. Premiá Ediciones, México, 1991.
2. Ducrot, O., "Presupuestos y sobrentendidos", p. 22. En *El decir y lo dicho. Polifonía de la enunciación*. Paidós, Buenos Aires, 1986.
3. Lacan, J., "Comentario de Jacques Lacan a propósito de la exposición de André Albert". Inédito.
4. Lacan, J., *El Seminario 3. Las Psicosis*. pp. 75-76.
5. Lacan, J., *El Seminario 3. Las Psicosis*, p. 75.
6. Lacan, J.; "El Otro y la psicosis". En *El Seminario 3*. Clase del 30 de noviembre de 1956, pp. 53-54.
7. Lacan, J.; "El falo y el meteoro" de *El Seminario 3*. Clase del 4 de julio de 1956, p. 458.
8. Lacan, J.; "El falo y el meteoro", *Op. Cit.*
9. Freud, S., "Sobre psicoterapia de la histeria". En *Estudios sobre la histeria*, p. 284.
10. Freud, S., "Sobre psicoterapia de la histeria". *Op. Cit.*
11. Freud, S., "Sobre psicoterapia de la histeria". *Op. Cit.*, p.298.
12. Freud, S., "Sobre psicoterapia de la histeria". *Op. Cit.*, p. 296.
13. Lacan, J., "Demanda y deseo en los estadios oral y anal" p. 228, Clase del 15 de marzo de 1961. En *El Seminario 8*.
14. Lacan, J., "Variantes de la cura-tipo", p. 337.
15. Al respecto de este tema recomendamos la lectura del libro de Lombardi, G., *Clinica y lógica de la autorreferencia*, Letra Viva, Buenos Aires, 2008.



¿EXISTE UNA INTERPRETACIÓN LACANIANA?

› Florencia Farías

“Tú lo has dicho (...) ni yo ni nadie te lo hago decir.”

L'Étourdit, J. LACAN, 1972.

La interpretación en psicoanálisis

No hay psicoanálisis sin interpretación. Pero ¿qué escucha el analista? ¿Y el analista lacaniano?

Lo propio del analista, que lo diferencia de los demás hombres, es que hace de la palabra del sujeto un acto. Pero, ¿con qué interpretación nos encontramos? Vivimos en una época donde las computadoras, internet, celulares, buscan demostrar que es posible una comunicación total entre los hombres, ideal de armonía y verdad. Sin enigmas, sin malentendidos, una época en que parece que la interpretación no tiene lugar. Sin embargo, la interpretación analítica sigue por los caminos del malentendido, en 1980, Lacan dice: “El hombre nace mal-entendido y ése es su traumatismo fundamental”.

Lo propio de la interpretación analítica, es hacer un uso especial del malentendido del inconsciente, explotarlo, utilizando los recursos del significante, para hacer aparecer algo de la verdad entretrejida en él, sabiendo que esa verdad nunca podrá revelarse del todo.

Es nuestra clínica actual la que nos confronta con la dificultad de la interpretación. Asistimos cada vez más a nuevas formas de malestar subjetivo, que son manifestación de los callejones sin salida que experimenta el sujeto actual, síntomas que no se ofrecen a ser interpretados, que rechazan el saber del inconsciente y ponen en aprietos el dispositivo analítico, y que requieren del analista una apuesta fuerte para lograr convertir estos síntomas en analizables y por ende en interpretables.

La interpretación es solidaria con la concepción que se tenga del inconsciente y del sujeto. La finalidad de la cura, su terminación y por ende el manejo de la transferencia están determinados por la concepción que



se tenga de la interpretación. El sujeto del inconsciente es un sujeto que está subordinado al significante y sobornado por el significante, es un “efecto del significante”.

Es esta concepción del sujeto la que permite entender el porque la palabra puede cambiar a un sujeto, y esto es posible porque la palabra lo constituye.

De Freud a Lacan

Sabemos que no existe una teoría de la técnica de la interpretación, de cómo, cuándo y qué interpretar. Cada vez que Freud habla de interpretación ésta aparece asociada a los sueños como modelo, concluyendo que la legalidad de la interpretación va a ser la legalidad del inconsciente. Se esfuerza en mostrar que las formaciones del inconsciente tienen un sentido y por ende son interpretables.

La interpretación debe revelar o producir la división del sujeto; no, producir sentido o dar explicaciones, ya que una interpretación explicativa no hace más que redoblar la alineación al significante, coagulando al sujeto en significaciones que son necesariamente las del Otro.

De Freud a Lacan, la interpretación es un decir del analista que no es búsqueda de la verdad, ni de producción de sentido que lleva al infinito, sino apunta a lo real que surge de reducir el sentido y así el sujeto alcanza a descubrir el real que determina sus dichos.

En “La dirección de la cura y principios de su poder” (1958), podemos

encontrar esencialmente la teoría de un “tempo” de la interpretación, de su lugar en la diacronía de la cura. Presenta una secuencia lógica que instaure un orden, desde el comienzo hasta el final: según un proceso que va de la rectificación de las relaciones del sujeto con lo real, hasta el desarrollo de la transferencia, y luego a la interpretación.

1. Instalación del proceso analítico:

En el inicio del tratamiento las intervenciones apuntan a cuestionar la posición que toma el sujeto que habla en relación a sus propios dichos, a reformular la demanda del que consulta Lacan habla de producir, la rectificación subjetiva, bajo el modo de una pregunta que produce la reversión del alma bella: ¿Cuál es tu parte en lo que te quejas? Ayudarlo a dirigirse al encuentro con el inconsciente. A llevarlo a aceptar la asociación libre, esto quiere decir a hacerlo hablar sin saber lo que dice. El sujeto puede comenzar a hacer una vacilación de significados y realizar una pregunta dirigida al Otro. Puede comenzar a vacilar sus significados pero al mismo tiempo a atribuir un sentido inconsciente a sus síntomas.

2. Verificación del proceso analítico, etapa de rememoración:

El sujeto acepta buscar el significante que le falta. Comienza una etapa de recuerdo. Estos recuerdos aparecen como respuesta posible a la pregunta. Si se continúa abriendo estos recuerdos vuelve a operar una falta de signifi-

cante. Aparece la interpretación como “la interpretación de la falta”. Es al final de la rememoración que se puede verificar una memoria, es decir verificar un inconsciente. Hay que tener en cuenta que cuando el sujeto consulta, las intervenciones no pueden dirigirse directamente a su falta. Sólo a partir de la entrada en análisis, el analista puede dirigirse al sujeto faltante y no a su yo. Luego el único *partenaire* a quien se dirige el analista es a esa división subjetiva. Se necesita de una interpretación que produzca la división subjetiva. Es decir, una interpretación capaz de producir “el eclipse de la interpretación”.

3. En el horizonte: la conclusión de su fin.

Lo imposible de decir

En el análisis además de subrayar los significantes amos, se trata también de subrayar lo que no está representado por un significante, es decir que la interpretación recaiga sobre lo imposible de decir, la causa del deseo. La metonimia juega con el goce, en la medida que el goce no puede decirse. Por lo tanto el inconsciente interpretable tiene límites, se encuentra con los límites del deslizamiento.

Surgen dificultades en el cumplimiento de la regla fundamental, lo primero que resiste a la asociación libre es el lenguaje mismo. Y es justamente en estos puntos de detención que Lacan ubica un punto de real, es decir eso que escapa a la cadena, eso

que vuelve siempre al mismo lugar, que se presentifica en los espacios de vacío que la cadena circunscribe. Lacan se acerca a una vertiente de lo Real, no por el lado de lo que hay de goce sino por lo que hay de agujero, para ello rescata la metáfora del ombligo del sueño, aquello que no puede ser dicho, ligado a la represión primordial; no puede ser recordado porque nunca fue olvidado. Ombligo del sueño es ese punto como bien dice Freud, donde el sueño es insondable, es decir, el punto donde se detiene el sentido, no se puede ir más lejos.

Hacia una clínica de lo Real

A lo largo de la enseñanza de Lacan hay un viraje de la interpretación, de lo Simbólico a lo Real. La razón clínica que lo lleva a Lacan a avanzar cada vez más a la orientación a lo real, es encontrarse que la interpretación vía significante llevaba indefectiblemente a un análisis interminable. La interpretación no se pone en serie con el inconsciente, sino va en contra de la vocación de infinitud del mismo. Allí donde el inconsciente encadena significantes y nos adormece, la interpretación ataca la articulación entre ellos, deshace el efecto de cifra-do, apunta a lo real.

Lacan plantea que cuanto más se interpreta, más se hace existir al inconsciente, lo mantenemos con la interpretación.

Hay diferentes formas de pensar la interpretación en la enseñanza de Lacan que varían según el momento en que se sitúan.

En la etapa inicial en “El informe de Roma”, 1953, Lacan introduce la idea que la interpretación puede ser una puntuación significativa, que hace aparecer un significante en más, significativo fálico que se articula a una significación imaginaria de la falta, para luego ir virando a una interpretación que se destaca en la obtención del sin-sentido de los significantes

Hay un desplazamiento de la interpretación como interpretación metafórica de Nombre del Padre sobre el deseo de la madre, a la metáfora radical del sujeto, a los significantes injuriantes con los que el sujeto construye al Otro y que aparecen como significantes fuera de sentido.

En *El Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales* (1964), Lacan dice que es falso que la interpretación esté abierta a todos los sentidos. La interpretación es una sola, no es una significación cualquiera, sólo se sabrá si lo fue por sus efectos. De allí que el objetivo de la interpretación no es tanto el sentido, sino la reducción de los significantes a un sin-sentido, para así encontrar la determinación de toda la conducta del sujeto y destaca luego que lo esencial no es tanto la significación sino que el sujeto vea más allá, en qué significante sin sentido, irreductible, traumático está sujeto como sujeto.

Nos encontramos, que hay un deslizamiento en Lacan de la definición de interpretación, en *El Seminario 11* lo define como “una significación (...) destinada a hacer surgir significantes (...) hechos de sin-sentido”. En cambio en *L' Etourdit* (el atolondrado, el atolondradicho o las

vueltas dichas), (1972), que pertenece a la última etapa de su enseñanza, aparentemente dice lo contrario. Afirma que: “...es sentido y va en contra de la significación”.

Sin embargo ¿cuál es el lazo que se establece entre ellas? ¿Por qué se ve obligado Lacan a introducir esta nueva concepción?

El fuera de sentido de la interpretación

El sentido invocado en *L' Etourdit* es sentido de goce, que se reduce a un sin sentido y como tal no propone una nueva significación.

Hay que tener en cuenta que a esta altura el concepto de significante experimenta modificaciones sustanciales. El significante más que ser instrumento de comunicación se vuelve instrumento de goce: aparece el inconsciente como escritura. Esta orientación produce una modificación en la concepción del inconsciente: es un saber que no piensa pero que trabaja. Se acentúa su trabajo de cifrado de goce, es por eso que Lacan señala que la cadena de significantes “no son sentido sino goce de sentido” (*jouis sens*). La interpretación apunta a desarticular la producción de sentido que el sujeto arrastra con su historia, y recuperar los significantes elididos por la acción de la represión: vía que conduce al develamiento del objeto causa del deseo que produce la división subjetiva. Lacan se esfuerza por separar el significado que produce el significante, del goce de la letra, es decir la pura articulación signi-

ficante, que produce efectos de sentido, del sentido de goce. Se trata de aprehender lo que no puede ser dicho. Todo el goce no puede pasar al inconsciente. Lo que queda de ese goce es lo que Lacan llamo el objeto *a*, aquello del goce que se resiste a pasar a lo inconsciente.

Entonces hay dos conceptos a tener en cuenta: la letra y *Lalangue*.

La función de la letra

Será en el último período de su obra, a partir de 1975, cuando Lacan definirá el síntoma como goce fijado a una letra. Una letra es un elemento extraído del inconsciente, la letra debe distinguirse del significante. El significante se escucha, la letra se lee. Es un significante reprimido que vuelve transformado en forma de letra, un significante desligado de su valor de significación, un significante fuera de sentido y fuera de la cadena, un significante del goce. La letra es marca, es decir idéntica a sí misma en oposición a la deriva significante.

Lacan nos dirá que es mediante el escrito como la palabra hace una brecha. El significante no es pues directamente legible, en el discurso del paciente lo que aparece bajo la forma de letra es algo a descifrar. Hay una transmutación del significante a la letra. Lo que es el centro de la escritura: no hay relación sexual. No puede ser escrito. No cesa de no escribirse. Imposibilidad de escribir la relación sexual.

Lalangue

Lalangue es un nuevo significante introducido por Lacan, el “la” aparece soldado al sustantivo, cuya universalidad queda negada, es diferente del lenguaje que es la estructura que ocupa el lugar del sentido al taponar lo imposible de la relación sexual. *Lalangue* permite todas las equivocaciones posibles, todos los equívocos. Complementa entonces la definición del inconsciente estructurado como un lenguaje con la definición de “el inconsciente hecho de *lalangue*” es decir, estructurado por la manera cómo el lenguaje emerge al inicio en un sujeto. *Lalangue*, dice no es “...otra cosa sino la integral de los equívocos que de su historia persisten en ella”. Pero *lalangue* no está hecha solamente de equívocos está también compuesta de goce.

El equívoco

Nos preguntamos ¿cómo la interpretación a partir del equívoco permite un acceso al goce? Tratemos de comprender lo que quiere decir operar a partir del equívoco. Sólo con el equívoco como interpretación podemos tener un efecto de resonancia sobre el goce. El equívoco es el que apunta al objeto sin predicar sobre nada sobre él. La interpretación por el equívoco gramatical limita el equívoco de *lalangue*. Interpretación mínima, subraya sin embargo el decir que se oculta en los dichos del sujeto.

La interpretación tendrá forma de enigma. Debe ser enigmática, equívoco-

ca, ambigua, su sentido no debe ser reducido, no debe ser fijado, a fin de que opere como significante sobre la palabra del paciente. Por eso se invierte y se ubica la interpretación en el S1, no en el S2. Se trata de deshacer el efecto de cifraje producido en el inconsciente y que remite la labor analítica al infinito. Jugar con el equívoco es lo contrario a jugar con el significante amo. El equívoco le deja al sujeto la opción de que escuchó, lo cual se opone a la identificación que precisamente no deja opción. La interpretación divide, no reasegura la indeterminación. Evidentemente concierne al objeto, pero le concierne en tanto vaciado de evidencia. Por lo tanto, podemos precisar dos formas de interpretación, por un lado la interpretación metafórica, cuya función es hacer aparecer el significante que somete al sujeto. Interpretación que tiene la ambición de caer justo, sobre el significante peculiar del sujeto. Y debemos distinguir esta otra interpretación vía el equívoco, de la cual Lacan dice: "Es una interpretación que debe caer al lado". La interpretación se dirige a la causa del deseo.

El analista ya no aparece como representante del sujeto supuesto al saber en relación a la lógica del significante, sino un analista que interviene en el acto analítico, que no es interpretación, ya que esta queda del lado del analizante, sino que es corte, silencio, escansión, intervención interpretativa mínima. Un analista que apunta al decir y no se enreda en los dichos.

Lacan define justamente este tipo de interpretación por el equívoco

como aquella que puede conducir un análisis a su final, a que el sujeto se enfrente con su posición de goce. Es una interpretación que provoca una transmutación en el sujeto, que produce efectos estructurales. Es decir, una interpretación que empuja al analizante hacia el pase.

El decir del analista

El Otro decir es como Lacan llama el decir del analista. Hay dos frases cruciales para entender el valor de la interpretación tal como la plantea en *L' Etourdit*.

1. "Que se diga queda olvidado tras lo que se dice en lo que se oyen [escucha]".
2. "Tú lo has dicho (...) ni yo ni nadie te lo hago decir". La frase se refiere a que los sujetos repasen su propia lección de gramática, es la intervención interpretativa mínima, es un equívoco entre "lo dices tú" y "eso corre a cargo mío".

El analista abre la posibilidad de producir un "vaciamiento de sentido", en tanto es un corte de sentido, para que emerja algo nuevo. Si bien no dice nada que no haya sido dicho por el sujeto, resalta el decir que queda olvidado tras los dichos, haciendo caer la interlocución para apuntar a un decir sin la referencia al Otro, decir que implica lo real del goce. Al decir el analista "Tú lo has dicho", subraya quién lo dice y no lo que se dice.

En el análisis es necesario “que se diga”, o sea que el analista profiera el acto de decir. Este decir es sin demanda y en un sentido también sin gramática, más bien es un “decir nada”, en el sentido que no hace existir al Otro, sino que evoca la consistencia del objeto que el otro no captura. Lo dicho es dicho, cae bajo la jurisdicción de la verdad, no es verdadero o falso, existe o no. El sujeto se sorprende de haber dicho. Lacan remarca el medio decir de la verdad, puede ser inexacta pero verdadera. La verdad no puede ser dicha toda y de ahí que sean necesarias las vueltas de los dichos que harán aparecer el decir.

En *L'Étourdit* Lacan comenta que Freud hacía que los sujetos repasen “su lección en su gramática”, cuando dice su gramática, Colette Soler remarca que quiere decir que las significaciones graviten en torno a una significación central fantasmática que constituye el núcleo del lenguaje de cada uno y que no es universalizable. Por otra parte al decir “su lección” señala que el texto no es del analista cuyo silencio evoca un “no te lo hago decir”, sino del analizante, que la lección ya está escrita de su lado.

El análisis tiene un efecto cuando un decir se produce, un decir que existe a los dichos. La existencia, tal como Lacan lo escribe, con dos palabras, es lo que está por fuera pero es también lo que tiene un lugar determinante. El efecto que se produce es el resultado de una interpretación, de un corte en los dichos del analizante o, para expresarlo de otra manera, una ruptura de los semblantes.

Es la emergencia de un decir lo que permitirá que se elabore un saber sobre lo dicho.

En *L'Étourdit* es donde Lacan habla del oráculo y del fuera-de-discurso de la interpretación, ya que hablamos de oráculo es el paciente quien va a interpretar, porque lo propio del oráculo es que quien lo descifra tiene que interpretarlo.

Sin duda, de esta manera las cosas se invierten: el analizante es el intérprete del analista oracular.

Entonces encausará la interpretación ya no en los dichos o en las palabras, sino apuntando, a través del texto original, a lo escrito. Leer lo escrito en la palabra es un intento de no quedar dormidos entonces en la lógica del significante-significado, en el parloteo de los dichos y la comprensión de la palabra sino de pensar en aquello que se filtra en el efecto de significación que resulta de la articulación significante, eso que se filtra es el sentido-gozado. Se filtra del tonel del lenguaje y que, finalmente, testimonio de la pérdida absoluta del referente, que no es más que la no inscripción de la relación sexual.

Entonces la frase “Tú lo has dicho (...) ni yo ni nadie te lo hago decir”, no es universal, la introducción de un sujeto marca la particularidad de la frase, la interpretación en tanto decir es singular.

El análisis se termina si el decir no queda olvidado.

La interpretación al final del análisis

Sin duda el decir del analista produce como efecto final un sujeto asegurado de saber lo imposible, luego como causa desapercibida debe quedar olvidada. En esa instancia final se produce esa transmutación: el analista, que cumplió con el acto, se transformó en residuo, ese objeto *a* como deshecho.

La interpretación debe ir socavando la creencia en el sujeto supuesto saber, el análisis no funciona sin él, pero tampoco es posible terminarlo sino es liquidándolo y esto es responsabilidad del analista. Al hacer mella en el sujeto supuesto al saber, la interpretación también hace mella en el fantasma. Es un momento, de aceptación no sólo del sujeto, sino también del analista, de la caída final de la presencia. Por eso decimos, que la interpretación requiere del analista el valor de afrontar la consecuencia de su propio acto, cuya perspectiva es su propia desaparición como analista.

Entonces, ¿qué es lo que se escribe de la interpretación? ¿Cómo se verifica que se trata de un real? Extremando podríamos decir que al final no hay muchas interpretaciones, sólo hay una, la que interpreta lo que se escribió. Si el nombre del goce del sujeto, así aislado, coincide con el eclipse total de la interpretación es porque ese nombre es el mismo, es su propia interpretación.

Bibliografía

- A.A.V.V., *Enseñanza del Pase*, libros I y II, Escuela Freudiana de Buenos Aires, 2005-2006.
- Farías, F., “Lo que queda de la interpretación al final del análisis”. En *Hojas Clínicas* 6. Publicación de Clínica de Adultos I, UBA, JVE ediciones, Buenos Aires, 2005.
- Freud S. (1937), “Análisis terminable e interminable”. En *Obras Completas*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Freud, S. (1911), “El empleo de la interpretación de los sueños en el psicoanálisis”. En *Obras Completas*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Farías, F., “Los límites de la interpretación”. En *Revista Lacaniana* N°4 *Akadia*, Editorial, 2004.
- Lacan J. (1953), “Función y campo de la palabra y del lenguaje en el psicoanálisis”. En *Escritos I*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Lacan J., “Variantes de la cura-tipo”. En *Escritos II*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Lacan J. (1958), “La dirección de la cura y los principios de su poder”, En *Escritos II*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Lacan, J. (1964), *El Seminario 11. Los cuatro principios fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 2001.
- Lacan, J. (1967), “El Seminario 15. El acto del analista”. Inédito.
- Lacan, J. (1969), *El Seminario 17. El reverso del Psicoanálisis*, Paidós.
- Lacan, J. (1975), “El Seminario 22. RSI”. Inédito
- Lacan, J. (1976), *El Seminario 23. Joyce, el síntoma*, Paidós, Buenos Aires.
- Lacan, J., “El Seminario 24. L'insu”. Inédito.
- Lacan, J. (1977), *Psicoanálisis, Radiofonía y Televisión*, Anagrama, 1977.
- Lacan, J. (1972), “El Atolondrado, el atolondradicho o las vueltas dichas”. En *Escansión* 1, Paidós, Buenos Aires, 1984.
- Lacan, J. (1976), “Nota Italiana”. En *Revista Mundial del Psicoanálisis Uno por Uno*.
- Lacan, J. (1976). “Prefacio a la Edición Inglesa de *El Seminario 11*”. En *Intervenciones y textos 2*, Manantial, Buenos Aires, 1998.
- Lacan, J. (1973), “La tercera”. *Intervenciones y textos 2*, Manantial, Buenos Aires, 1998.
- Soler, C. (1995), *El decir del analista*, Paidós.
- Soler, C. *Transferencia e interpretación*, Fundación Freudiana de Medellín.
- Soler, C. (1988), *Finales de análisis*, Manantial.
- Ravinovich D., *Sexualidad y significante*, Manantial, Buenos Aires.



EL SÍNTOMA Y LA IMPLICACIÓN SUBJETIVA¹

›Mónica Gurevicz y Edmundo Mordoh

Introducción

En trabajos anteriores² estudiamos las características y especificidades del proceso diagnóstico psicoanalítico. Lo diferenciamos por un lado del diagnóstico psiquiátrico estilo DSM IV, en tanto este pasiviza al sujeto en el punto en el que lo etiqueta desde el exterior mediante un saber clasificatorio preestablecido. Por otro lado expusimos también, ya en el campo del psicoanálisis, los riesgos de reducir el proceso diagnóstico al encasillamiento del sujeto mediante categorías psicopatológicas diagnósticas (histérico, perverso, psicótico, etc). En ambos casos, nos encontramos con que introducir un saber diagnóstico exterior al dispositivo transferencial, lejos de garantizar la posibilidad de realizar un tratamiento psicoanalítico, nos expone al riesgo de obstaculizar la aparición del sujeto del inconsciente. El diagnóstico constituido en la situación transferencial, innovación de la clínica psicoanalítica, ubica un punto por fue-

ra de cualquier intento sugestivo del terapeuta de “catalogar” el malestar del paciente.

Una de las hipótesis de trabajo de nuestra investigación sostiene que el proceso diagnóstico psicoanalítico, a diferencia del diagnóstico psiquiátrico, conlleva de por sí efectos terapéuticos, en el punto en que el sujeto puede en dicho proceso, determinar su participación inconsciente en la etiología del síntoma que lo aqueja. Es decir advertir su implicación en la formación y en el mantenimiento del mismo.

El proceso diagnóstico psicoanalítico constituye así un principio de separación y responsabilización del sujeto, en la medida en que lo extrae de dicha implicación alienada en el síntoma.

En el psicoanálisis nos encontramos con algo que podríamos pensar como paradójico: en el síntoma, causa de padecer, encontramos tal implicación alienada del sujeto. Por otro lado, como efecto del trabajo analítico, el sujeto puede responsabilizarse de su posición inconsciente.

Se vuelve entonces necesario en nuestra tarea de investigación precisar algunas de las coordenadas conceptuales necesarias para entender la implicación del sujeto en el síntoma y, además, la posición del analista para poder operar con la misma.

Eso que hay en mí

Cuando Lacan hace referencia al trabajo de Freud con su paciente Isabel de R. dice que éste, en aquel tratamiento, comete tan sólo un error. Viéndose arrastrado en cierto modo por “la necesidad del lenguaje”, Freud empuja a la paciente a admitir su inclinación hacia el cuñado, intentando, según Lacan, “orientar al sujeto de una forma prematura, implicarlo de una forma demasiado definida en esa situación de deseo” (Lacan, 1957-58, pp. 333). Lacan dice que “hay una situación de deseo y el sujeto encuentra cierto interés”. El sujeto está implicado en esa situación de deseo, y si el analista intenta darle una forma demasiado definida a dicha implicación deseante, no hace más que obstaculizar el proceso de la cura.

Lacan dirá que el deseo humano no está directamente implicado en una relación pura y simple con el objeto que satisface, sino vinculado tanto con una “...posición adoptada por el sujeto en presencia de dicho objeto como con una posición que adopta aparte de su relación con él, de tal forma que nunca hay nada que se agote pura y simplemente en la relación con el objeto” (Lacan, 1957-58, pp. 328). Y agrega que el análisis vine a

recordar el “carácter vagabundo, huido, insaciable del deseo”. Deseo que elude la síntesis del yo, constituido tan sólo como una ilusoria afirmación de síntesis. “Si bien siempre soy yo quien desea, *eso que hay en mí* sólo se puede captar en la diversidad de los deseos” (Lacan, 1957-58, pp. 328). Desde esta perspectiva la implicación del sujeto en el deseo se relaciona necesariamente con “eso que hay en mí” en la diversidad de deseos, más que con la fallida síntesis yoica. Constituiría así un error clínico intentar implicar directamente al yo en su síntoma por la vía sugestiva, ya que quedaría obstaculizada la posibilidad para el sujeto de discernir la responsabilidad de su propia posición, mucho más compleja e imposible de sintetizar.

Lacan afirma que es “...a través de esta diversidad fenomenológica, a través de la contradicción, de la anomalía, de la aporía del deseo” que se manifiesta una relación más profunda, “que es la relación del sujeto con la vida y con los instintos” (Lacan, 1957-58, pp. 329).

Freud y su casuística

Es interesante ubicar en su casuística cómo Freud ante esta diversidad fenomenológica, en esta contradicción, lee inequívocamente la implicación inconsciente del sujeto en su propio padecer.

En el caso antes citado de Isabel de R, Freud relata el examen clínico de la paciente: “Cuando a la señorita Von R. se pellizcaba u oprimía la piel y

la musculatura hiperálgicas de la pierna, su rostro cobraba una peculiar expresión, más de placer que de dolor; lanzaba unos chillidos - yo no podía menos que pensar: como a raíz de unas voluptuosas cosquillas - su rostro enrojecía, echaba la cabeza para atrás, cerraba los ojos, su tronco se arqueaba hacia atrás... El gesto no armonizaba con el dolor que supuestamente era excitado por el pellizco de los músculos y la piel; probablemente concordaba mejor con el contenido de los pensamientos escondidos tras ese dolor y que uno despertaba en la enferma mediante la estimulación de las partes del cuerpo asociadas con ellos” (Freud, 1893, pp.153). Es apasionante ver cómo Freud, lejos de intentar reunir la contradicción fenomenológica dentro de una mera descripción clínica, al estilo de la psiquiatría, introduce algo de otro orden, en este caso, “pensamientos” escondidos por el sujeto. La existencia de esos pensamientos da cuenta de la implicación del sujeto.

Con la paciente Emmy Von N. es interesante la siguiente escena. Freud la encuentra un día tirando la comida al jardín envuelta en un papel, donde la recogían los hijos del portero. Al preguntarle Freud por ello, ella responde que no estaba acostumbrada a comer más, y “...sostuvo tener la misma naturaleza de su difunto padre, quien igualmente comía poco” (Freud, 1893, pp. 100). Freud advierte “el inequívoco sello de una elección nerviosa”. Como médico, igualmente, le aconseja que debería comer más, indicación confirmada por los análisis clínicos. Pero al día siguiente la hip-

nosis no funcionó. Freud entonces decide renunciar a la hipnosis y es él el quien introduce la idea de que en la extraña conducta desplegada por Emmy se trataba de otra cosa, de un miedo. Aparecen una serie de recuerdos infantiles en relación a la madre, a su portarse mal en la mesa, y castigo consecuente de hacerle comer la carne con la grasa fría, lo cual en ese momento sí le daba asco. Surgen además otros recuerdos relativos a una enfermedad contagiosa que padecía su hermano y el temor que ella tenía de contagiarse si llegaba a usar sus cubiertos, etc. Freud aclara que Emmy relata estos recuerdos con una expresión de horror.

Vemos una vez más cómo es Freud quien apunta con su intervención a otra cosa, a descubrir la “elección” nerviosa -inconsciente- del sujeto que queda implicado en lo que en un principio aparecía como “es mi naturaleza”. Tal implicación no se logra entonces por la vía sugestiva en relación al hacer (llevar a cabo una dieta diferente, no tirar la comida) sino mediante la apelación al decir del inconsciente, a un decir sobre eso otro.

En el historial de Dora abundan las referencias en las que Freud da cuenta de la implicación inconsciente en una situación deseante, a partir no tanto de determinadas contradicciones a nivel de las ideas sino a partir de determinados datos colaterales a las mismas, que introducen “algo extraño” en la escena analítica. Cuando por ejemplo la paciente insistía repetidamente que la Sra. K. sólo amaba al padre porque era *ein vermögender mann* (un hombre de recursos, acau-

dalado), era “por ciertas circunstancias colaterales de su expresión” que Freud nota “...que tras esa frase se ocultaba su contraria: que el padre era *ein unvermögender Mann* (sin recursos)” (Freud, 1901, pp. 42). Es en las circunstancias colaterales de su expresión donde Freud ubica la implicación de la fantasía en el síntoma, a partir del equívoco signifiante.

Cuando Freud escucha la incesante repetición de los mismos pensamientos acerca de la relación de su padre y del Sra. K, la misma paciente dice que a diferencia de su hermano, ella no puede pensar en otra cosa, “no puedo perdonárselo”. Freud plantea que el “itinerario hiperintenso” de pensamiento debe su refuerzo a lo inconsciente. (Freud, 1901, pp. 49).

Cuando Dora hablaba de la Sra. K, solía alabar su “cuerpo deliciosamente blanco”, dice Freud, con un tono que era más del de una enamorada que el de una rival vencida. Y aun, agrega, “...debo consignar que nunca le escuché una palabra dura o airada acerca de esa mujer”, en quien empero, desde el punto de vista de sus pensamientos hipervalentes, habría debido ver a la causante de sus desdichas. Ahí donde su conducta parecía incongruente, Freud afirma que esa aparente incongruencia “...no hacía sino expresar una corriente de sentimientos que venía a complicar la situación” (Freud, 1901, pp. 55).

Freud se deja guiar por el detalle, el tono de voz, o la incongruencia, pero no para acusar a la paciente de esto, sino para plantear que en

la incongruencia se expresa algo del lugar que ocupa la Sra. K en el deseo de Dora.

En el historial del Hombre de las Ratas, cuando el paciente le relata a Freud el famoso tormento de las ratas, destaca que “...en todos los momentos más importantes del relato se nota en él una expresión del rostro de muy rara composición y que sólo puedo resolver como horror ante su placer, ignorado (*unbekennen*) por el mismo” (Freud, 1909, pp. 133).

Vemos que Freud ante la presencia de algo extraño, de “rara composición”, da cuenta inequívoca de la implicación inconsciente del sujeto y de su propia satisfacción desconocida por él mismo.

Los sueños

En su trabajo “Sobre la responsabilidad moral por el contenido de los sueños” (Freud, 1925, pp.133), Freud aborda justamente el candente tema del la responsabilidad del sujeto por lo inconsciente. Trata aquí, ya con mucha más profundidad, el tema de lo inconsciente como “lo extraño en mí”; pero esto “extraño”, paradójicamente, lejos de ser ajeno al sujeto, lo implica de una manera contundente constituyéndose como el punto más íntimo - y conflictivo - de su ser.

Freud afirma que si bien el contenido del sueño -rectamente entendido- “no es el envío de un espíritu extraño, es una parte de mi ser” y, que si de acuerdo con criterios sociales, “...quiero clasificar como buenas o malas las aspiraciones que encuentro

en mí, debo asumir la responsabilidad por ambas clases”. Agrega además que “...si para defenderme digo que lo desconocido, inconsciente, reprimido que hay en mí no es mi ‘yo’, no me sitúo en el terreno del psicoanálisis, no he aceptado sus conclusiones”. Así continúa afirmando que “...eso desmentido por mí no sólo ‘está’ en mí sino que en ocasiones también ‘produce efectos’ desde mí” (Freud, 1925, pp. 135).

Existe “en mí” entonces para Freud algo más importante que mi “yo” a nivel “moral”, en lo cual el sujeto está implicado y de lo que debe responsabilizarse. Así afirmará que “...el narcisismo ético del ser humano debería contentarse con saber que en la desfiguración onírica, en los sueños de angustia y de punición, tiene documentos tan claros de su ser moral como los que la interpretación de los sueños le proporciona acerca de la existencia e intensidad de su ser malo” (Freud, 1925, pp.136). La responsabilidad para el sujeto se relaciona con la asunción de las marcas constitutivas de su ser, más allá de las ilusorias pretensiones yoicas: “Está por verse si llegará en la vida a algo más que a la hipocresía o a la inhibición quien, no satisfecho con ello pretenda ser ‘mejor’ de lo que ha sido creado” (Freud, 1925, pp.136).

Centrar la responsabilidad del sujeto en el yo daría más consistencia a esta maniobra “hipócrita” de desmentida, ubicando la implicación en el lugar equivocado. Freud afirmará que: “El médico dejará al jurista la tarea de instituir una responsabilidad artificial-

mente limitada al yo metapsicológico” (Freud, 1925, pp.136).

Pensamos que es interesante establecer aquí la flagrante diferencia entre la clínica psicoanalítica y otras corrientes psicoterapéuticas contemporáneas que buscan implicar al paciente en su enfermedad y en el tratamiento apelando exclusivamente a su yo, exacerbando su engañosa capacidad de síntesis.

Entre ellas la psicoterapia cognitiva, por ejemplo, otorga un papel privilegiado al consentimiento informado para lograr la continuidad de un tratamiento y el éxito terapéutico. Así se nos dice por ejemplo que buscar el consentimiento del paciente “...incrementa su participación en la terapia, lo hace agente del tratamiento, lo compromete con él, a la vez que hace más simétrica la relación con su terapeuta”, y que la información brindada al paciente hace que “...pueda controlar mejor el desempeño del profesional que lo trata, sin verse obligado a actos de fe más propios del Oráculo de Delfos que de la sociedad civil contemporánea” (Keegan, 2007, pp. 53). Es decir que se compromete, orienta y fortalece al paciente brindándole información tanto sobre su patología como sobre la estrategia terapéutica.

Pensamos que lo que se desconoce aquí, en este tipo de intentos de “conciliar” al yo con “eso” que le sucede, es la implicación que el psicoanálisis descubre; no se trata del sujeto del enunciado ni del conocimiento (como supondría el consentimiento informado), sino la del sujeto del inconsciente en relación a su

propia satisfacción, implicación además de la que sólo el sujeto puede dar cuenta, inabarcable a priori por el saber del Otro.

Freud en "Inhibición, síntoma y angustia" describe cómo el yo es constreñido por su naturaleza a emprender algo que tenemos que apreciar como intento de restablecimiento o de reconciliación, y agregará que "... esta compulsión a la síntesis aumenta a medida que el yo se desarrolla más vigoroso" (Freud, 1925, pp. 94). Así el yo intentará cancelar la ajenidad y el aislamiento del síntoma, "...aprovechando toda oportunidad para ligarlo de algún modo a sí, e incorporarlo a su organización mediante tales lazos". Sabemos, nos dice Freud, "que un afán de ese tipo influye ya sobre el acto de la formación de síntoma". Es decir, que el movimiento yoico que intenta incorporar al síntoma a su organización, no hace más que engrosar a este último. La operación analítica, evidentemente, deberá avanzar en otra dirección.

La implicación significativa

Lacan, luego de introducir al significativo en tanto por sí mismo no significa nada, se pregunta: "¿En qué estriban los síntomas, si no es en la implicación del organismo humano en algo que está estructurado como un lenguaje, debido a lo cual determinado elemento de su funcionamiento entrará en juego como significativo?" (Lacan, 1955-56, pp. 271). Hemos sido introducidos entonces en la implicación significativa que compro-

mete a todo el organismo y de la que el sujeto, trabajo analítico mediante, debería dar cuenta.

Para lograr efectivamente dar cuenta de la implicación del sujeto en su síntoma será necesario que el analista se mantenga en una posición abstinentemente en relación a la demanda. Así dirá que dar a la gente lo que demanda no es algo completamente inútil, pero que "...se trata sencillamente de saber si es provechoso. De hecho, si incidentalmente tiene algún efecto, es en la medida en que sirve para completarle el vocabulario" (Lacan, 1955-56, pp. 431). Pensamos que una lógica terapéutica que pretenda implicar al sujeto en la cura psicoeducativamente obstaculizará la posibilidad por parte de éste de dar cuenta de su implicación inconsciente. "Completar su vocabulario -afirmará Lacan- puede permitir al sujeto extraerse él mismo de la implicación significativa que constituye la sintomatología de la neurosis".

Lacan advierte que el proceder analítico no parte del enunciado del síntoma, caracterizado por la compulsión y por la lucha ansiosa que lo acompaña, sino del reconocimiento de que "eso funciona así" (Lacan, 1962-63, pp. 302) y que el primer paso de un análisis es que el síntoma se constituya en su forma clásica, es decir que "salga del estado de enigma todavía informulado". Que en el sujeto se "profile algo tal que le sugiera que hay una causa para eso" (Lacan, 1962-63, pp. 303). Lacan nos dice que tan sólo por ese lado se rompe la implicación del sujeto en su conducta y que esa ruptura "...es la

complementación necesaria para que el síntoma sea abordable por nosotros” (Lacan, 1962-63, pp. 303).

Pensamos que dar cuenta de dicha implicación deseante, de “eso que funciona así”, no es algo que pueda lograrse sugestivamente “completando el vocabulario” del paciente, ya que “...la ley analítica es que no se satisfará ninguna demanda del sujeto”. Lacan dirá que se trata del manejo de la transferencia en lo que llama “la zona intermedia” (Lacan, 1957-58, pp. 449).

Esta zona intermedia, que Lacan ubica entre los significantes pegados a la necesidad y la presencia constante del significante en el inconsciente, es donde se sitúa el deseo, deseo que “...es lo que pone propiamente en cuestión toda la economía del sujeto, y está implicado en lo que se revela en el análisis”. (Lacan, 1957-58, pp. 450).

Sólo en esta zona intermedia, extraterritorial, que descubre - y construye - el análisis y que el analista debe sostener mediante el manejo de la transferencia, el sujeto podrá dar cuenta de su implicación en síntoma y de una posibilidad de elección diferente, allí donde el destino se presentaba como alienante.

Bibliografía

- Freud, S. (1893), "Estudios sobre la histeria". En *Obras Completas*, Amorrortu Vol. II, Buenos Aires.
- Freud, S. (1901), "Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora)". En *Obras Completas*, Amorrortu, Vol. VII, Buenos Aires.
- Freud, S. (1909), "A propósito de un caso de neurosis obsesiva". En *Obras Completas*, Amorrortu, Vol. X, Buenos Aires.
- Freud, S. (1925), "Algunas notas adicionales a la interpretación de los sueños en su conjunto". En *Obras Completas*, Amorrortu, Vol. XIX, Buenos Aires.
- Freud, S. (1925), "Inhibición, síntoma y angustia". En *Obras Completas*, Amorrortu, Vol. XX, Buenos Aires.
- Keegan, E. (2007), "Justo y necesario. El consentimiento informado en psicoterapia". En *Escritos de Psicoterapia cognitiva*, Eudeba, Buenos Aires.
- Lacan, J. (1955-1956), *El Seminario 3. Las psicosis*, clases XIV y XXIV, Paidós, Buenos Aires.
- Lacan, J. (1957-1958), *El Seminario 5. Las formaciones del inconsciente*, clases XIX y XXV, Paidós, Buenos Aires.
- Lacan, J. (1962-1963), *El Seminario 10. La angustia*, clase XXI, Paidós, Buenos Aires.
- Mordoh, E.; Gurevicz, M. y Lombardi, G. (2007), "Algunas precisiones sobre el proceso diagnóstico en psicoanálisis". En *Anuario de Investigaciones*, XIV.

Notas

1. Este trabajo se inscribe en el Proyecto de investigación UBACYT "*La causalidad subjetiva en una situación de urgencia social: El proceso diagnóstico y los efectos terapéuticos del psicoanálisis*". En el mismo tomamos como objeto de estudio la práctica analítica llevada a cabo por el equipo de atención clínica de adultos del Programa Avellaneda.
2. Mordoh, E.; Gurevicz, M. y Lombardi, G. (2007) "Algunas precisiones sobre el proceso diagnóstico en psicoanálisis". En *Anuario de Investigaciones*, XIV.

El psicoanalista, su escuela ● ○ ○ ○



EL PASE ES SIEMPRE INAUGURAL

› Juan Ventoso

Es el título que hemos elegido¹ por varias razones:

- Nos referiremos en primer lugar a una experiencia hecha por Freud, de buscar un interlocutor (Ferenczi) a quien relatarle lo que había sido su análisis, el llamado autoanálisis, y como había caído su transferencia con Fliess. Es decir, un (supuesto) primer pase, anterior a que Lacan situara ese momento en los análisis, y –obviamente– antes de que inventara el dispositivo correspondiente.
- Es también un momento inaugural en el FARP: iniciamos con este tema una serie de noches del Espacio-Escuela, donde dialogaremos en torno al pase, corazón de la Escuela. Aspiramos a que suscite interés en la experiencia, y que ese interés se traduzca en que *haya pase*.
- Pero además sostenemos la tesis de que el pase es *per se* inaugural, por inscribirse en la estela del acto psicoanalítico.

El acto tiene una dimensión conclusiva: inscribe un fin, una caída irreversible; y tiene otra dimensión que es comienzo, novedad. No son opuestas, ya que –como dice Lacan en el seminario del acto psicoanalítico– el fin de una vez tiene relación con el comienzo de todas las veces.

Si bien podemos suponer que Lacan habla allí estrictamente del análisis (el fin de análisis enlazado a poder permitir que otros hagan esa experiencia, que comiencen un análisis), el pase –que no es parte del análisis, sino un suplemento al análisis– es también siempre nuevo. Por una parte, ya hay pase en la Escuela; pero *cada vez* lo hemos de poner en marcha en *cada una* de las comunidades de trabajo locales; y *cada vez* que alguien demanda hacer el pase, es la oportunidad para lo nuevo, pues no hay acumulación de la experiencia que nos asegure que ya *se*² sabe de qué se trata y cómo se hace.

Lacan, en su *Discurso a la EFP*, a renglón seguido de remarcar que la posición de suficiencia se caracteri-



za por la falta de humor, señaló que nadie notó que su proposición sobre el pase tomó por modelo al chiste (*Witz*). En primer lugar, por su textura verbal, ya que el relato del pasante es, finalmente, una *hystoria* que se cuenta; y porque también, como el chiste, necesita de una estructura ternaria: alguien –el pasante- lo cuenta a otro –el pasador- para que éste, a su vez, lo vuelva a contar a un tercero –el jurado o cartel del pase-. Hay repetición, entonces, y también novedad, creación, *poiesis*, como la hay en el chiste, que crea significantes nuevos, “neologismos”, como en el paradigma freudiano del *famillionär*.

El pase, como el chiste, taladra al sujeto supuesto al saber, ese *ya se sabía* que excluye toda sorpresa. Contra cierto prejuicio muy difundido, debemos decir que el “comienzo de todas las veces”, el despertar de la transferencia, surge precisamente ante la emergencia de un saber que se produce en la falla -o la equivocación- del sujeto supuesto saber. La interpretación, como el chiste, sorprende con un saber que no se sabía de antemano.

El chiste eficaz, junto con las otras formas de lo cómico, es un antídoto contra el aburrimiento, y va contra el discurso del amo, ya que hace temblar los semblantes, las imposturas del poder. En una época se dijo en Buenos Aires que el pase era una bomba, que podía hacer estallar a la Escuela; prefiero una Escuela que no sea un recinto amurallado contra eventuales ataques terroristas, sino un espacio discursivo con sentido del humor, capaz de hospedar al chiste.

Recuerdo además el feroz anatema contra la risa por parte del monje Jorge de Burgos, en la novela de Umberto Eco *El nombre de la rosa*:

“La **risa** es la debilidad, la corrupción, la insipidez de nuestra carne.

No hay progreso, no hay revolución de las épocas en las vicisitudes del saber, sino, a lo sumo, permanente y sublime recapitulación.

La risa es para los hombres simples. Pero que ocurrirá si por culpa de este libro [el probablemente inexistente tratado sobre la comedia en la *Poética* de Aristóteles] los hombres doctos declaran que es permisible reírnos de todas las cosas. ¿Podemos reírnos de Dios? ¡El mundo desembocaría en el caos!”

Por su parte, en *Televisión*, Lacan –luego de lanzar la provocación de asimilar al psicoanalista a un santo, afirmó que “cuantos más santos hay, más se ríe”.

En el “Prefacio a la edición inglesa de El Seminario 11”, el paradigma de la manifestación del inconsciente real es el lapsus, el *espacio de un lapsus*, en la medida en que ya no tenga alcance de sentido. Es el lapsus, no como formación del inconsciente, sino como neologismo, irrupción de *lalengua*. La escritura de Joyce es un buen ejemplo; podemos decir que está desabonado del inconsciente, pero también que da testimonio del inconsciente real, de *lalengua* que nos sobrepasa. Joyce, ese santo-hombre, escribía en el borde entre el lapsus y el *Witz*, que es un lapsus calculado. Habría que abordar a Joyce también por ese rasgo, el de su risa irreverente...

La experiencia del pase puede ser formulada, entonces, como una transformación del lapsus en chiste. Tanto el *Witz* como el lapsus son neologismos, pero el chiste es un neologismo que incluye el lazo social.

Notas

1. Junto con Marcelo Mazzuca, para la primera reunión que abrió la serie del *Espacio Escuela* en el FARP, el 4 de mayo de 2009.
2. El se en cuestión tiene nombre y apellido: Jacques-Alain Miller, durante las conversaciones preliminares a la puesta en marcha del pase en la EOL.



HACIA UN DISPOSITIVO DEL PASE EFECTIVAMENTE PRACTICABLE

De los criterios ideales a la Autorización real de los psicoanalistas

›Gabriel Lombardi

Hay dispositivos específicos del psicoanálisis. Algunos de ellos funcionan regularmente, producen resultados apreciados, pueden ser empleados en diversas ciudades del mundo, cada vez más. Tenemos una práctica del dispositivo freudiano de la cura psicoanalítica, también del control, incluso del cartel. Sabemos cómo utilizarlos, recurrimos a ellos con cierta naturalidad, cada uno a su manera, con frecuencia variable, sesiones más breves o más largas, interpretamos más, menos, según la propensión personal y según el caso. Desde que tomamos pacientes a cargo, nos autorizamos como analistas (a caso sin poder dar cuenta muy bien por qué) aplicando el método freudiano, al menos hasta el punto de consecuencias en que ha llegado para cada uno de nosotros.

Psicoanálisis, supervisión, cartel, incluso presentación de enfermo son dispositivos clínicos efectivamente practicables, en los que reconocemos una cierta eficacia. El pase como dispositivo, por el contrario, parece

todavía bastante difícil de emplear; requiere de un aparato institucional más complejo, que involucra a toda la comunidad de Escuela ya desde el momento de la elección de la Comisión de la garantía, que luego integra los carteles del pase, nombra los AME que a su vez designan a los pasadores, etcétera. Además de ser complejo, el dispositivo del pase nos deja una sensación de déficit cuantitativo en las apuestas y de cierta pobreza en los resultados que nos lleva a poner en duda su eficacia. Pasantes escasos, pasadores cuestionables en su idoneidad, carteles del pase extremadamente pocos, encuentran su eco en sordina en los candidatos indecisos (*J'y pense, mais...*). Sumado a esto, no hemos encontrado criterios unánimes para las designaciones de AE, lo cual puede ser considerado un déficit —aunque no es seguro que lo sea, por razones que argumentaré—.

Este panorama se refleja cuantitativamente en la enorme diferen-



cia porcentual entre el número de miembros de la Escuela que nos llamamos psicoanalistas y nos autorizamos como tales sin recurrir al dispositivo del pase, y los que han sido designados como AE. Sin embargo creemos, y por eso estamos aquí, que aunque haya poquísimas designaciones de AE, pertenecer a una escuela donde el pase se practica y se estudia marca una diferencia. Consideramos que la posición del analista en cuanto al saber y al poder se modifica si hay una orientación de escuela sobre las prácticas de sus analistas; y esa orientación depende estrechamente de la existencia y del funcionamiento de este dispositivo. Hoy nos preguntamos: *¿Cómo orienta la Escuela la práctica y a la comunidad analítica?* Más específicamente, el título propuesto para estos paneles es: *¿Cómo se designa un AE?*

La pregunta misma revela el agujero al que responde: no hay un cómo, no hay una regla, no hay normas, no hay criterios ideales, no hay un *know how* del jurado del pase, que entonces tiene que arreglárselas como puede.

La tarea y el acto de la nominación quedan a merced de la *frónesis*, de la prudencia del cartel. La tarea es imposible, la decisión implica una cuota de azar y de arbitrariedad (en el sorteo de los pasadores, en la sensibilidad y la empatía entre los integrantes del jurado, y hasta en factores idiomáticos), y sin embargo, este dispositivo es el mejor que se ha inventado para iluminar un aspecto clínico, epistémico y ético que es inabordable desde los otros dispositivos del

psicoanálisis: el acto analítico considerado como pasaje de analizando a analista.

La pregunta *¿cómo se designa un AE?* nos deja ante un vacío, si nos negamos a aferrarnos a criterios alienantes, cada vez más profusos e inevitables a medida que se acumula experiencia y doxa sobre el pase; propongo reemplazar entonces esa pregunta por otras dos: 1- *¿A qué responde la designación de un analista de la escuela?*, y 2- *¿por qué es tan relevante el dispositivo y esa designación para la escuela y para la orientación que sigue e imparte?*

Recordemos la propuesta original de Lacan: *se imputa* al AE ser de aquellos que pueden testimoniar sobre problemas cruciales en los puntos vivos en que están para el análisis, especialmente en tanto que ellos mismos, los AE, *están en la tarea o al menos en la brecha de resolverlos.*

Es una imputación, que podría no ser tan exigente para el pasante: no es necesario que los AE sean genios, ni formadores de doctrina, ni grandes oradores. Sí se espera de ellos que puedan testimoniar sobre algún punto vivo del análisis, y particularmente sobre su propio pase, es decir, sobre cómo accedieron a la posición de analista a partir de su propio psicoanálisis. No es tan exigente, y además, está abierto a la variedad ya comentada en trabajos precedentes.

Comencemos por la segunda pregunta.

La relevancia del dispositivo

¿Por qué la escuela, la clínica que allí se elabora, la formación que en ella se dispensa, dependen del pase? Porque así la escuela se hace cargo del déficit del saber del didacta, estructural del análisis, *saber insuficiente en al menos tres puntos cruciales* que hacen a la clínica psicoanalítica, tres puntos de intersección de lo simbólico con lo real, y que desde el punto de vista del reconocimiento imaginario son agujeros, negatividades:

- Lo incurable del síntoma
- El acto que determina el pasaje de analizante a analista
- El tiempo, el momento de satisfacción que marca la terminación del análisis.

La noción de *síntoma* es el único caso en que Lacan admite el empleo del término *conocimiento*. Es muy llamativo, si se recuerda su definición tan radical de la clínica psicoanalítica en los años 70, que exige repudiar precisamente ese término de conocimiento¹. Ese rechazo del término contrasta con el enunciado que él mismo sostiene a lo largo de toda su obra: “Hay conocimiento del síntoma”, y precisamente con esta precisión: hay conocimiento del síntoma justamente porque es *conocimiento sin reconocimiento*, es conocimiento de sí como cuerpo extraño, conocimiento inaccesible al didacta, que a lo sumo lo vislumbra, “lo interpreta” –decimos– desde afuera. El síntoma es el ser del sujeto fuera del Otro, y su definición, desde el comienzo hasta

el final del análisis es: *lo que el sujeto conoce de sí, sin reconocerse en ello*². No es conocimiento de sí mismo, sino de *sí-héteros*, de *sí-ajeno*, incognoscible para el Otro, que no siente el dolor en el cuerpo, ni percibe el significante alucinatorio, ni la división subjetiva que parte al sujeto entre el gusto y el asco, o entre un amor y un odio fundado en detalles sin valor decisivo para el Otro.

Al *comienzo* verdadero del análisis, sólo el paciente sabe si le duele o no le duele; al *terminar* el análisis, queda sólo el analizado para *savoir y faire*, para arreglárselas con el síntoma, cuando todas las interpretaciones del analista han mostrado su imposibilidad de reconocerlo y suprimirlo. Y *durante* el análisis, el síntoma (que es “lo analizable”, lo que puede ser desprendido del yo, de la fantasía, del saber inconsciente, del saber del otro, del lazo social) pasa de *analizable* a *analizante*. El síntoma analizante es lo que responde a la interpretación siempre inexacta del analista, hasta afirmarse como ese incurable en que se apoya el acto psicoanalítico, por decidir la caída del sujeto supuesto saber y liquidar la transferencia para con el analista. De esto el didacta, aun si sabe algo, no está en las mejores condiciones de hacer una buena reseña, el conocimiento sin reconocimiento posible deja su elaboración de saber, si es que intenta alguna, más bien fuera de juego.

El segundo punto de intersección de lo simbólico con lo real sin mediación imaginaria es el *acto*; más radicalmente aún que el síntoma, implica una separación respecto del Otro,

actuar es dejar fuera de juego los dispositivos del reconocimiento previo, y la satisfacción de un reconocimiento posterior diverge de la que satisface en la certeza y en la prisa del cometido. La negatividad implicada en el desconocimiento del acto indicaría, si se la advirtiera, no la división del sujeto, sino la entereza de una decisión. Y la indicaría, como corresponde a la clínica de lo real, mediante una negatividad de la conciencia, a la que Lacan propuso designar con el término de *Verleugnung*: la desmentida que marca nuestra relación con el acto.

Así como el síntoma es conocimiento sin reconocimiento en el Otro, el acto es reacción del ser que no se anoticia de lo que realiza. Tratándose del acto de dar por terminado el propio análisis, y especialmente cuando ese acto implica la asunción de una práctica, la de analista, que pone en juego el deseo de saber, esa desmentida adquiere un valor indicativo de la mutación del ser que en dicho acto se produce.

Es por eso, comentó Lacan, que yo reservé durante años, resguardé, aparté el término de Verleugnung que Freud promovió a propósito de tal momento ejemplar de la Spaltung del sujeto; yo quería reservarlo, hacerlo vivir allí donde con seguridad es elevado a su punto más patético, al nivel del analista mismo(3)³. Más patético que en la perversión, sin duda, porque el analista no busca fijarse ni fijar, sino permitir al ser hablante revisar su relación con el acto. Este punto también escapa del alcance del saber del analista, cuyas posibilidades de

interpretación no atañen a la fase de separación, al decir de Harold Blum, didacta lúcido de la IPA.

Más aún, justamente porque el acto analítico implica su propia desmentida ya que reinstaura el sujeto supuesto saber, sólo puede resultar esclarecedor sobre el acto si es concebido como pasaje de analizante a analista. De ese pase, que lleva de la división del sujeto a la destitución subjetiva, sólo podría decir algo cierto el pasante; solamente él puede testimoniar, escribir, historizar su propia trayectoria de análisis y particularmente su viraje final. Freud indicó el camino a partir de su propio análisis, lo intentó con vigor y coraje en sus textos de exploración del inconsciente real, en los que el deseo analizante prevaleció por primera vez en la historia sobre el saber médico (sueño de la inyección de Irma), y en los que el acto fallido logró indicar la desmentida con que anula su carácter de acto socialmente reconocible. Justamente, por no ser acto convencional, es acto en el sentido lacaniano, realizativo del ser.

La tercera intersección entre simbólico y real inaccesible al didacta se indica en *la terminación del análisis*. Otro dato negativo: el analista no *da el alta* en psicoanálisis, la decisión de la terminación no queda de su lado, ni puede ser predeterminada por su saber o su experiencia. Lacan planteó dos razones en *Función y campo...* La primera, de orden psicológico: no podemos prever cuál será el tiempo para comprender, ni el tiempo para elaborar, ni el tiempo del sujeto para consumir el duelo, hay allí un factor *psicológico*, dice, que es-

capa a nuestro campo. El otro argumento es el resguardo ético del ser al que tratamos como ser electivo. Ese cuidado ya está en Freud, quien afirma que en el método que él propone el intérprete último es el soñante; lo dice en la *Traumdeutung*, en la nota al pie más importante de toda su obra. Pero sobre todo lo encontramos destacado en Lacan, cuando pensando en la urgencia ética de concluir el análisis para terminar con la repetición transferencial de la neurosis, en lugar de fijar de antemano la finalización del análisis, propone la sesión breve, que deja al analizante derecho a réplica. Será al analizante a quien le toque alcanzar, en su hora, la satisfacción que marca el final del análisis. Escribe en ese texto:

Desde el momento en que el vencimiento del plazo (de su verdad) puede ser previsto por nosotros, restituimos en el sujeto el espejismo (mirage) original consistente en ubicar en nosotros su verdad, y sancionándolo con nuestra autoridad, instalamos su análisis en una aberración, que será imposible de corregir en sus resultados⁴.

A qué responde la designación de un AE

Ahora podemos deducir un esbozo de respuesta a la primera pregunta, a qué responde la designación de un AE, a partir de las respuestas que obtuvimos para la segunda, cuál es la relevancia del dispositivo.

Se percibe cómo el dispositivo del pase inclina nítidamente la elabora-

ción del saber en el análisis, del didacta hacia el analizado. El cambio que induce el dispositivo es enorme. Respecto de la autorización del nuevo analista, y de la *hystorización* de su destitución de sujeto, no se le pregunta nada al didacta: nada de nada. Esto ya había sido vislumbrado en la IPA, porque sobre el pase de analizante a analista los didactas no tenían absolutamente nada para decir, salvo algunas honrosas excepciones como Arnold Pfeffer o María Kramer. Nuestro esfuerzo por sostener el dispositivo del pase se funda en que no nos conformamos con la ignorancia del didacta, sino que desplazamos la pregunta y el interés de la *hystorización* sobre el analizado, apostando a su aptitud para testimoniar sobre lo acontecido en el terreno de lo irrecognocible e incurable del síntoma, de lo irrepresentable de un acto condenado a ser desmentido cada vez, y de una satisfacción final incomprensible para el Otro.

El dispositivo del pase fue diseñado para que podamos aprehender algo de lo que le ocurre a cada analista en el momento de su autorización a partir de los efectos didácticos de su propio análisis. Descartado el didacta como buen clínico de esa fase, la apelación se hace a la auto-historización del analizado. Esa *hystorización*, esa *histoire de l'hystérie* finalmente analizada y escrita, implica del lado del síntoma incluir esa misma y griega entre el *savoir* y el *faire* del *savoir faire*: *savoir* y *faire*, saber arreglarse las con el síntoma. Sobre esa *historia*, de cómo llegó hasta allí, no hay más que el analizado para pregun-

tarle. El psicoanalista puede acompañar a su analizante hasta la puerta del acto, pero si ese franqueamiento se produce, el analista será abandonado antes de cruzar el umbral. Nada podrá él decirnos de ese momento que él ya no vivió, del que él ya no fue el *partenaire*.

¿Cuáles son los criterios ahora? Los de un *krinein*, un escoger, un elegir al que otorgamos una relevancia ética peculiar. Son los criterios del *parlêtre* que reacciona, que se defiende, que se divide como sujeto, se rearma, se destituye, se separa, ama u odia. Tratamos al analizante como *res eligens*, la cosa que elige, que tiene derecho a hacerlo, que selecciona entre diferentes posibilidades y opta por alguna, y se acomoda de uno u otro modo ante lo imposible de modificar. Y esperamos que el pase se revele como acto psicoanalítico en el sentido lacaniano: el momento *electivo* en que el analizante pasa a analista⁵.

¿A qué responde la designación como AE de alguien que ha pesado su experiencia? Se hace lugar a sus razones, a sus elecciones personales, en lo que tienen de arbitrarias, de psicológicas, de inanalizables, mediante las que puede decir algo de ese momento electivo que es el pase, luego de haber pesado su experiencia de análisis: se trata de elecciones, pero elecciones tomadas no sin haber realizado la experiencia del inconsciente, con la ganancia de libertad que ella implica.

Una última consecuencia: porque la responsabilidad epistémica e incluso ética en el pase corresponde

al analizado y no a quien fue su analista, un resultado es que no debería haber restricciones respecto de quién ha sido el didacta. Corresponde privilegiar la experiencia por sobre “con quién” se ha hecho la experiencia, por sobre los títulos y la influencia política del didacta: y es un hecho que no hay aquí lista de didactas, aunque no estoy seguro de que todos nuestros jurados opinen así.

Concibo el pase, en síntesis, como un dispositivo de sensibilización de la comunidad de escuela a la clínica de lo real, de sensibilización a algunos signos electivos que se producen en el analizante, y que desde el punto de vista del reconocimiento y de lo imaginario pueden parecer meros agujeros. La enseñanza del pase, si hay alguna, parte del pasante. En qué pequeños detalles, acaso irrelevantes para los demás, el encontró la llave para autorizarse como analista.

Notas

1. En ocasión de la creación de su Sección Clínica en París VIII Lacan propuso la siguiente definición: "La clínica es lo real en tanto que imposible de soportar, el inconsciente es la huella y el camino por el saber que constituye, haciéndose un deber repudiar todo lo que implica la idea de conocimiento".
2. «Propos sur la causalité psychique». En *Écrits*, p.165.
3. Conferencia dictada el 19 de junio de 1968, al término de su seminario *L'acte psychanalytique*.
4. *Écrits*, p. 310.
5. La propuesta de Lacan incluye esa calificación del momento del pase: es un momento electivo *{électif}*. En *Autres Écrits*, p. 375.

