

# ¿QUÉ SIGNIFICA ANALIZAR?

CLÍNICA Y EPISTEMOLOGÍA

---

IGNACIO IGLESIAS COLILLAS

PRÓLOGO DE KEPA MATILLA Y JUAN DE LA PEÑA



**Colección + Otra**

Dirigida por José María Álvarez,  
Juan de la Peña y Kepa Matilla

# **¿QUÉ SIGNIFICA ANALIZAR?**

**Clínica y epistemología**

**IGNACIO IGLESIAS COLILLAS**

Prólogo de Juan de la Peña y Kepa Matilla

Colección + Otra



# Créditos

Colección + Otra

Dirigida por José María Álvarez, Juan de la Peña y Kepa Matilla

Título original:

*¿Qué significa analizar? - Clínica y epistemología*

© Ignacio Iglesias Colillas, 2019

© Del Prólogo: Juan de la Peña y Kepa Matilla, 2019

© De esta edición: Pensódromo 21, 2019

Diseño de cubierta: Lalo Quintana

Esta obra se publica bajo el sello de Xoroi Edicions.

Editor: Henry Odell

[p21@pensodromo.com](mailto:p21@pensodromo.com)

ISBN print: 978-84-949195-8-9

ISBN e-book: 978-84-949195-9-6

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita fotocopiar, escanear o hacer copias digitales de algún fragmento de esta obra.

# Índice

## Prólogo

### Introducción – Sobre el concepto de epistemología clínica

### Capítulo I. Texturas y dimensiones de la interpretación

- ¿Interpretar? ¿Cómo? Perspectivas semióticas
- La interpretación–«construcción»
- Entre *Wirklichkeit* y *Realität*: realidad objetiva y realidad psíquica
- La interpretación–«diferancia»
- La interpretación–apófansis
- La interpretación–poesía

### Capítulo II. ¿Qué significa analizar?

- ¿Razón hermenéutica?
- Del análisis a la construcción

### Capítulo III. Puntualizaciones sobre el amor... *a la estructura*

- ¿Qué es la estructura? Del estructuralismo a las matemáticas
- Las estructuras clínicas y la noción de agujero
- El Sujeto como un determinado particular en una red de estructuras

### Capítulo IV. La escritura de la afección: sobre las modalidades de la negación entre las neurosis y las psicosis

- Argumentos y posiciones
- La cuestión de las pasiones y las decisiones del ser
- Los afectos y la división subjetiva

Spinoza y Freud

Lacan y Spinoza

El abanico de las negaciones: desmentida, negación y forclusión

Los bordes entre la

Tras las huellas de lo imposible de inscribir

## **Capítulo V. La interpretación freudiana: los «cambios de vía», un concepto olvidado**

¿Cuál es el «material» del psicoanálisis?

El «armazón del padre»

El cuadro clínico

La etiopatogenia, el análisis de los síntomas y sus metáforas

La degradación de la femineidad «a la letra»

## **Epílogo**

## **Referencias bibliográficas**

## **Acerca del autor**

## **Notas**

## Prólogo

El libro de Ignacio Iglesias Colillas es el libro de una persona estudiosa, que tiene el mérito de atesorar un empaque y una profundidad que no se estilan en la actualidad. Es una honda reflexión sobre el arte y oficio de analizar. Un libro especializado de psicoanálisis, donde su autor se adentra en diferentes ramas del saber como la filosofía, la lingüística, la antropología, la literatura o la poesía para horadar determinadas cuestiones esenciales del psicoanálisis como son: la interpretación, el hecho de analizar, el estructuralismo y la negación.

No son temas al uso ni propios de manuales, pero en ello radica su particularidad. El autor nos sorprende con contenidos que no esperamos tratándolos con formas a las que no solemos estar acostumbrados, y hacen que el lector tenga que permanecer al acecho de los argumentos que se van esgrimiendo línea tras línea, párrafo tras párrafo, capítulo tras capítulo. No es un libro más que uno espera encontrar en los catálogos de una editorial de una escuela de psicoanálisis. No es un libro construido a partir de la desgrabación de unas clases. Es un libro cimentado acudiendo a las fuentes y haciendo un ejercicio de reflexión sobre ellas. Uno de esos libros que se escriben con cientos de libros desparramados por encima de la mesa del despacho y algunos otros apilados a los pies del autor. Uno de esos libros que se escriben de noche, en el silencio y la soledad, mientras las bestias de los sentidos permanecen apagadas y en reposo.

Lo valioso en este libro es que coge el concepto y lo atraviesa hasta sus últimas consecuencias, hasta allí donde uno corre el riesgo de estar desvariando si no toma las precauciones adecuadas. El autor las toma, sabe de lo que habla, tiene un plan y lo va ejecutando de manera minuciosa. Es una *colección de ensayos*, como dice el propio autor. Una colección de ensayos publicados previamente en forma de libro, pero que han sido reescritos, reexaminados y aumentados para esta nueva edición. A tal punto, que

casi no parece el mismo libro. Además, el autor ha tenido la gentileza de añadir un nuevo capítulo para la ocasión.

Tratar ciertos temas concretos no le impide a Ignacio Iglesias Colillas realizar un recorrido y detenerse en cuestiones fundamentales que vienen al hilo de su reflexión. En este sentido, mezcla de manera precisa cuestiones clásicas, en las que se apoya para dar hechura a sus reflexiones, con investigaciones originales en determinados campos del saber como son por ejemplo la ética, la estética o la psicopatología clásica. Todo esto aderezado con los fragmentos de un poema del poeta argentino L. Lamborghini que son una verdadera delicia y que acompañan cada uno de los capítulos. Sin duda, una elección afortunada.

Los lectores de la Otra psiquiatría, más proclives a la clínica que a la epistemología, encontrarán en este libro un puente con que salvar la distancia que separa ambas disciplinas, y así podrán adentrarse en el difícil ejercicio de cavilar desde *qué lugar* y *principio* del conocimiento pensamos y actuamos la práctica cotidiana, su *cómo* y su *por qué*.

No se trata, por tanto, de un libro que oriente la práctica clínica sino, más bien, de un libro que reflexiona sobre el *episteme* que la sostiene. Hemos de advertir, si acaso resultara preciso, a los amigos de la Otra, que si bien su lectura puede incomodar al clínico, al practicante ávido por soluciones técnicas y explicaciones teóricas, también es verdad que a veces, si no es porque sentimos una piedra en el zapato, no miraríamos el suelo en el que pisamos. Este libro incomoda al lector, al clínico, al joven aprendiz, es verdad, pero no lo hace por capricho sino por necesidad. Le incomoda para hacerle despertar de su modorra acrítica. Le incomoda para tratar de sacarle de esa letargia en la que le han sumergido los automatismos de una práctica que se sostiene, en muchas ocasiones, por una teoría desbordada de sobreentendidos. Este libro de Ignacio Iglesias Colillas incomoda, despierta y pone a pensar.

Lo que aligera el espíritu tiene todo su peso, y este libro no es una excepción. Bajo la densa espesura de este lúcido texto que tenemos entre manos se intuye un arduo y minucioso trabajo de investigación en el que el autor, a modo de arqueólogo en la excavación, trata de extraer de ciertos conceptos ya manidos y saturados el jugo más auténtico y genuino que la teoría analítica ha ido precipitando a lo largo de su historia. Porque se trata de eso precisamente, de todo lo que este libro tiene detrás, de lo que una vasija en una excavación nos dice de la civilización a la que pertenece. Toda esta gran

maquinaria de estudio y especulación puesta en marcha para, después de un gran esfuerzo, sonsacar unas cuantas ideas, tan humildes como trascendentes. Ahora bien, si antes nos hemos atrevido a decir que la lectura del libro incomoda al lector por la exigencia de rigor que el autor demanda, también es cierto que eso mismo es lo que nos estimula para tomar una posición crítica respecto al saber establecido y no conformarnos con aceptar la *doxa* analítica que encuentra su único e irrefutable asidero en el principio de autoridad de quien la establece. Después de lo dicho le corresponderá al lector juzgar si esta valiente posición que asume el autor en el libro le orienta hacia la precipitación de un saber o más bien le conduce hacia una solución menos concreta, una solución que podría encontrar su encaje en el más amplio concepto de inducción a la reflexión, es decir, en el de ser causa del deseo de saber, de ir más allá del saber establecido o simplemente de poner a hablar el saber no interrogado.

Siguiendo esta interpretación, la del libro como causa, nos resulta más fácil entender por qué el autor no persigue cerrar vías sino que, por el contrario, pretende retomar algunas que en algún momento de la formulación del saber psicoanalítico parecieron quedar muertas. De ahí que su manera de dialogar con el lector y con la teoría no se traduzca en la afirmación de una conclusión tras otra, sino que se despliegue a través de un sinfín de interrogantes. Es esa posición «a contracorriente» que el autor nos advierte y el estilo personal que la lectura nos va mostrando, lo que nos induce a considerar su libro no tanto como una obra sistematizada y conclusa, sino como una obra inspirada y arboriforme. De esta manera, las principales preguntas y pensamientos que enfrenta se van desplegando en otros que, a su vez, nos trasladan a otros y otros que no siempre nos retornan exactamente al mismo punto de partida. He aquí su mayor dificultad pero también el rasgo que lo identifica plenamente con esa posición radical que el psicoanálisis adopta frente a la palabra, es decir, la de la asociación libre que solo encuentra su límite en el objeto irrepresentable del fantasma.

Del tronco principal salen las ramas de donde brotan las hojas verdes que nos iluminan. Los conceptos principales de *Qué significa analizar* se bifurcan y multiplican. De este modo, los temas generales que el autor encara, como aquellos relativos al concepto de interpretación, análisis, estructura y negación, encuentran sus ramificaciones a través de una multiplicación en otros muchos problemas particulares como son la construcción, el afecto, la inscripción, la *Repräsentanz*, las metáforas dobles y la doble negación, etc. Y para llevar a cabo ese trabajo de interrogar, exprimir y decantar los

conceptos, este investigador recurre una y otra vez a los textos freudianos y lacanianos con la intención de interrogarlos e iluminarlos. Como un explorador en la negrura, el Dr. Ignacio Iglesias Colillas persigue retomar en ellos ciertas vías que quedaron muertas, ciertas puertas que se dejaron sin explorar, ciertos conceptos que no se penetraron lo suficiente y que quizás se resolvieron de manera apresurada. Y este sesudo trabajo que toma los conceptos y los desnuda para tratar de encontrar su esencia no lo afronta desde la soledad de su opinión, sino acompañado de forma erudita por otras ideas limítrofes al psicoanálisis que aportaron autores como Heidegger, Derrida, Ricoeur o Spinoza.

Juan de la Peña y Kepa Matilla

## Introducción

### Sobre el concepto de epistemología clínica

En alguna inmensurable medida, todo psicoanálisis —y el psicoanálisis como pensamiento reflexivo crítico— no consiste sino en el arte de hacer hablar a cualquier cosa que se resista a *ser dicha*. Su práctica diaria —la clínica— se desenvuelve en las inmediaciones de la irracionalidad, e incluso de la aberración de las fuerzas indómitas que nos habitan. Pero que el psicoanálisis implique una práctica —o mejor dicho, un arte y oficio— permanente con las marginalidades de lo que cada época humana concibe como «ser», no significa que no se pueda sostener un discurso psicoanalítico que no sea riguroso desde el punto de vista filosófico y argumentativo. O al menos esta es una de nuestras intenciones explícitas.

A pesar de que aquí se hablará con frecuencia de *epistemología clínica*, el lector no encontrará más que algunos fragmentos del análisis de un conocido y antiguo caso, quizás revisados o releídos con algún que otro mínimo sesgo propio. Pero no mucho más. No como resultado de la prisa o del descuido, sino como parte de un proyecto de investigación y de trabajo en torno al psicoanálisis actual: en la presente proliferación de escuelas e instituciones, de publicaciones del estilo del panfleto-menú *fast food*, modas y negocios variopintos que brotan bajo la égida de supuestos estudios cuyas fuentes no son sino solo comentadores de los maestros, ¿sería prudente pretender examinar un material clínico en profundidad cuando ni siquiera está muy claro si lo examinaríamos con las mismas lentes conceptuales? Desde nuestro ángulo de observación, los conceptos del psicoanálisis solo adquieren su alcance y su despliegue en relación con la *praxis* clínica, no pudiendo sostenerse plenamente en la mera concatenación intelectual abstracta.

¿No atravesamos acaso una suerte de crisis actual del psicoanálisis? ¿O se trata más bien de un nuevo auge, de un nuevo impulso que «la Otra psiquiatría» ilustra y encarna

tan bien, al convocarnos en derredor del imperioso y muy necesario *retorno a la clínica*? Por último, ¿es el psicoanálisis mismo, como corpus teórico y conceptual estructurado en torno a una serie de postulados básicos, lo que está en crisis? ¿O son los detentores y representantes de ciertas prácticas —supuestamente analíticas— los que no pueden sostener su discurso al tener que responder por su implicación personal desde dentro del mismo?

Cada quien tendrá a cargo la tarea de responder o no estos interrogantes, así como de asumir la responsabilidad del lugar desde el cual se acepta o se rechaza la tarea ética de reflexionar sobre nuestra práctica, ya que su esencia consiste en una apertura plena al sufrimiento humano. Nos parece un tanto imprudente que estas preguntas, implícitas a lo largo de varios segmentos de este recorrido, sean respondidas —si es que son apenas formuladas— con el endeble basamento ilusorio de la idealización —de cualquier autor— y del dogmatismo de cualquier corpus conceptual.

Freud sugirió que el psicoanálisis era al menos tres cosas:

- a. un método de tratamiento,
- b. un procedimiento de investigación y
- c. una doctrina o teoría general del ser humano, un corpus conceptual.

Este trabajo intenta honrar aquella triple perspectiva esbozada por el maestro vienes.

Esta serie de ensayos, cuya primera edición vio la luz en 2013, han sido revisados en profundidad y reescritos, e incorporan, incluso, nuevas reflexiones, motivadas fundamentalmente por el encuentro y diálogo mantenido con el profesor José María Álvarez, cuyo aporte, experiencia y saber, han sido fundamentales al plantearnos esta segunda edición.

Difícil pretender definir con precisión qué es el psicoanálisis. Considero que —como lo pulsional—, es una práctica que puede estar relacionada con otros términos, otros saberes, otras disciplinas, entre las cuales el psicoanálisis merodea siempre —e incómodo— en las fronteras. Estos ensayos discurren, sobre todo, en las fronteras de la filosofía y la epistemología, pero, como se indica unas líneas más arriba, a lo largo de todas estas páginas me referiré a la epistemología clínica, una suerte de *leitmotiv* que subtiende todos los capítulos.

El objetivo es ofrecer un recorrido por algunas líneas de pensamiento que convergen en una tentativa de conceptualización de la epistemología clínica de Freud y de Lacan. Es indudable que la precipitación semántica de ciertas significaciones de los conceptos que adoptamos influye de modo directo en el método clínico. Es a esto a lo que me refiero con el sintagma «epistemología clínica» que, como se verá, resuena en todas las variaciones en torno al concepto del análisis.

En mi propio análisis aprendí que cuando el analista se encuentra «demasiado» cómodo en el ejercicio de su oficio, suele ser un posible indicio de que las cosas no van demasiado bien. Es decir: el psicoanálisis es incómodo, y la posición del analista, en cuanto ética de la significación, también. Entiendo así que el psicoanálisis es un discurso fronterizo o intersticial, que suele situarse —y a veces sitiarse— en los bordes. El psicoanálisis no se reduce ni a un corpus teórico-textual ni a una modalidad del pensar ni a un proceso terapéutico o a una perspectiva y concepción del ser humano. Aun así, discurre entre todo eso.

Muchas veces me he preguntado qué significa que la neurosis sea una «pregunta amordazada» —por ejemplo—, o que el análisis consista supuestamente en hacerse preguntas. Pero, ¿de qué tipo de preguntar se trata?

Heidegger, al hacer referencia al concepto «preguntar históricamente», tal como lo entiende en *La pregunta por la cosa*, permite fundamentar —epistemológicamente— que el preguntar al cual alude Lacan es un preguntar que va modificando, en su preguntar mismo, las relaciones entre la cosa por la cual se pregunta, las proposiciones con las cuales se pregunta, y la noción de verdad concomitante a los términos referidos con anterioridad.

«Preguntar históricamente significa liberar y movilizar el acontecer apresado y latente en la pregunta», sostiene Heidegger en aquel ensayo. Visto desde una perspectiva epistemológica, ¿no es esto lo que sucede —cuando hablamos de la dimensión clínica— al evocar la «rectificación subjetiva» o el «análisis de la demanda» en las entrevistas preliminares? En la aparentemente simple y sencilla puesta en forma de nuestras preguntas al inicio del análisis se ponen en evidencia —implícita, espontánea e inconscientemente— una serie de postulados, axiomas y premisas que condicionan y guían nuestra conducta clínica, seamos o no conscientes de ello.

Por epistemología clínica entiendo entonces el esfuerzo por explicitar la saturación semántica de ciertas palabras y conceptos que suelen darse por supuestos. Sucede que

dichos conceptos condicionan lo que uno hace todos los días cuando trabaja con sus pacientes o con los de otros —por ejemplo, en una supervisión—.

La epistemología no es aquí una meta-reflexión que nada tiene que ver con la metodología clínica. Todo lo contrario. Pero la cultura académica no nos ha enseñado a familiarizarnos con esta palabra en ese sentido preciso, por lo que la palabra «epistemología» suele generar un sentimiento que linda con el temor. Nuestra propuesta es pues hacer de la epistemología una palabra amigable y familiar que nos ayude a pensar con detenimiento qué y cómo hacemos los analistas cuando decimos que sostenemos un proceso psicoanalítico.

Esta saturación semántica —o precipitado de significaciones— apresada en ciertas palabras o concepciones sobre el psicoanálisis, se constituye en un *a priori*, y pasa a condicionar y a sesgar todo lo que el paciente dice y hace. El efecto que esto produce es que, en lugar de escuchar, el terapeuta comienza en realidad a corroborar lo que ya sabía, pero sin advertir la función defensiva e inconsciente de este procedimiento. En este sentido, «el *a priori* es el título para la esencia de las cosas. La manera de concebir la cosidad de las cosas y en general de comprender el ser del ente, determina también la interpretación del *a priori* y de su *prioritas*», sostiene Heidegger —una vez más— en *La pregunta por la cosa*. Simplemente lo sigo en este punto.

La epistemología clínica, entonces, no es más que ir a contrapelo de cualquier saber dogmático o requerido de la legitimación por autoridad para ser presentado como válido. El problema es que este tipo de «fundamentación» destruye la capacidad de pensamiento crítico y lleva a una repetición vacía de palabras y frases que terminan por desteñirse en una palestra de sinsentidos. Así, no hacemos más que fomentar el pensamiento a-crítico, lo que implica destruir el psicoanálisis mismo.

Comparto plenamente el pensamiento de J. Jinkis —en su artículo «Argumentatio»— cuando se refiere a nunca «creerse» un analista. Lo dice así: «Entre la legitimidad siempre suspendida de los análisis y una enseñanza cuya eficacia es un azar constante, la “imposibilidad de creer” crea la reserva de un espacio que la lectura pone en movimiento hasta el próximo tropiezo, cuando el movimiento parece detenerse, solo para tomar aliento en otra lectura que adquiere la figura del hallazgo».

El lector encontrará, además, intercalados a lo largo de todo el libro, fragmentos del poema «Diez escenas del paciente», del poeta argentino L. Lamborghini, que acompañan y escoltan cada capítulo.

Dr. Ignacio Iglesias Colillas  
Buenos Aires, 7 de julio de 2018

I

En la casa llena de ruidos  
yo  
el demente paciente de paciencia  
—de años hace años—  
agachado  
inclinado  
en silencio protesto  
en el silencio de la protesta  
hacia adentro  
agachado  
inclinado

desovillo  
desovillo  
el ovillo

la mujer amenaza y grita —agrede—  
no en silencio  
no hacia adentro  
sino que  
hacia afuera  
crece  
crece  
  
yo inclinado

agachado  
desovillo

# **Capítulo I**

## **Texturas y dimensiones de la interpretación**

Este capítulo expone algunas dimensiones del concepto de interpretación. Solo algunas, ya que será difícil circunscribirlo con nitidez tal como se nos presenta en la práctica clínica. Los conceptos encierran enigmas que jamás logran ser agotados por ninguna trama conceptual. Si así sucediera, podríamos, sin lugar a dudas, tomar ese fenómeno como el índice certero de la desaparición de la reflexión clínica.

Dado que no se trata entonces de un concepto homogéneo que pueda pensarse como una cosa o como una sustancia —la interpretación no es un objeto—, el recorrido propuesto pretende abordar la interpretación desde su *cómo*, no desde su *qué*. El *cómo* se manifiestan las interpretaciones nos enfrenta a los modos de la interpretación, es decir, a las maneras en que acontece este fenómeno en cuanto práctica discursiva, y que produce transformaciones en las significaciones que habitan silenciosamente en las formaciones sintomáticas. Pensar sobre el problema de la interpretación o el del análisis no son sino intentos de conceptualizar cómo accedemos a dichos fenómenos.

Sintéticamente, el recorrido se divide en una serie de movimientos sucesivos: el primer punto refiere a esta temática del cómo de la interpretación y a la distinción hecha por Lacan —y que es clínicamente fundamental—, entre significante y signo. El segundo punto ubica en perspectiva el concepto de interpretación con el de construcción en Freud, y localiza algunos hitos centrales en el desarrollo de estos problemas. El tercero sitúa la oposición entre ficción y realidad —es decir entre la realidad psíquica (*Realität*) y la realidad material objetiva (*Wirklichkeit*)—, espacio en el cual la palabra del analista adquiere su razón de ser y donde puede desplegar su eficacia práctica. El cuarto apartado toma el concepto de *differance* de J. Derrida para explorar el problema de la

interpretación entendida como escritura, incluso como inscripción. El quinto pone en diálogo a Lacan con Heidegger en torno al término griego *apófansi*, aplicado por Lacan al concepto de interpretación en «El atolondradicho». Por último, el sexto recurre a un poema de L. Lamborghini para concluir metafóricamente el capítulo, pero dejando abierta una exploración conceptual que no podría ser sino fragmentaria, y por qué no poética. La interpretación parece así resonar en distintos niveles y planos conceptuales, y quizás requiere de esta resistencia a ser definida de manera acabada para seguir siendo tal. En este sentido, la interpretación no cesa de no escribirse, y siempre *après-coup*.

## ¿Interpretar? ¿Cómo? Perspectivas semióticas

*A no atolondrarse con equivocar*

Al investigar el problema de la interpretación analítica, siguiendo al maestro en filosofía Dr. A. Bertorello, tomo prestado un interesante concepto de la semiótica heterodoxa de uno de los autores rusos más destacados en este campo: la *semiosfera*, de Iuri M. Lotman (1922-1993). Su nombre aparece íntimamente asociado a la Escuela de Tartu, de la que Lotman es su figura central. R. Jakobson lo llamaba «la mano de hierro» de la Escuela, ya que fue su principal organizador y gestor. Lotman logra así aglutinar, en un mismo lugar, la tradición petersburguesa de estudios literarios con la tradición lingüística de los moscovitas, entre los cuales se encuentra Jakobson, más conocido en el ámbito *psi* gracias a Lacan.

Desde sus primeros trabajos, que datan de 1949, Lotman se ocupa de los más variados problemas, que van desde la teoría semiótica hasta el cine, pasando por la mitología, la estética, y el teatro. Lotman se considera heredero de I. Tyniánov, y V. Propp; además, reivindica y contribuye a difundir a M. Bajtin, entre otros. También aprovecha las ideas del biólogo V. Vernadski (*biosfera*) o las de C. Lévi-Strauss, pero también las de I. Prigogine y Freud<sup>1</sup>. Son todos estos antecedentes e influencias las que decantan en una noción de semiótica claramente heterodoxa, es decir, múltiple, integrativa e incluso transdisciplinaria. Veremos en qué nos puede interesar a los clínicos este tipo de aproximación. Pero antes nos gustaría seguir introduciendo algunos hitos fundamentales del recorrido intelectual de Lotman.

Durante los años setenta Lotman establece una importante distinción dentro del campo semiótico, entre una semiótica del signo —la tendencia lógica de Peirce y Morris— y una semiótica del lenguaje entendido como sistema sígnico —tendencia lingüística inaugurada por Saussure—:

Mientras en la primera interesa al investigador la relación del signo con el significado y el proceso de semiosis, en la segunda no es el signo aislado el objeto de estudio, sino el lenguaje, es decir, «el mecanismo que utiliza un cierto juego de signos elementales para la comunicación de contenidos»<sup>2</sup>.

La propuesta de la semiótica heterodoxa de Lotman se destaca por ofrecer una perspectiva superadora de aquello que mancomuna a las dos semióticas ortodoxas, por

así decir: ambos sistemas toman como base el signo aislado, es decir, el elemento más simple, con carácter de átomo, y todo lo que sigue es considerado desde el punto de vista de su semejanza con él, solo que integrado en una unidad de análisis mayor, como es el caso de la antinomia entre lengua y habla en Saussure, por ejemplo.

Desde los años ochenta, Lotman comienza a considerar a la cultura misma como semiosfera. Ella se define, principalmente, por analogía con el concepto de biosfera introducido por V. I. Vernadski, es decir:

Como el dominio en el que todo sistema sínico puede funcionar, el espacio en el que se realizan los procesos comunicativos y se producen nuevas informaciones, el espacio semiótico fuera del cual es imposible la existencia misma de la semiosis. La noción de semiosfera lleva a Lotman a moverse entre una aproximación sincrónica a los sistemas y una aproximación diacrónica donde un sistema es concebido como algo que cambia y que, por tanto, no puede ser definido y analizado de forma abstracta, fuera del tiempo y del espacio culturales<sup>3</sup>.

Se puede advertir con facilidad en qué medida este concepto nos sitúa en el marco en el cual la práctica analítica se despliega; incluso nos propone reflexionar sobre sus condiciones de posibilidad. El tiempo y el espacio culturales inciden de manera directa en el concepto de interpretación. Lo cual no significa que el psicoanálisis, en tanto análisis, no pueda muchas veces oponerse y denunciar dichas fronteras culturales, hoy día densamente opresivas, si es que examinamos las cosas desde la perspectiva del deseo y, por ende, del ser. No es entonces una mera casualidad el gran incremento de las llamadas depresiones, ya que ellas se expanden «a la par que la debilidad del hombre moderno se acrecienta»<sup>4</sup>, en términos de J. M.<sup>a</sup> Álvarez. No olvidemos que el pensamiento de Freud fue revolucionario, entre otras cosas, por denunciar las resistencias culturales, en especial ante la pulsión sexual y el deseo de existir.

Al examinar el concepto analítico de interpretación en el marco de la semiosfera, podemos ver que muestra muchas facetas analizables desde distintos ángulos. Abordaré solo las que contribuyen a realizar una aproximación didáctica al tema, bordeando así psicoanálisis, filosofía, semiótica y poética, para pensar lo que ocurre en el proceso de la cura analítica.

La otra razón para elegir el concepto de semiosfera reside en que obstruye la espontánea tendencia imaginaria a «sustancializar» los términos. Es este deslizamiento a la «sustancialización» el que provoca la pregunta ¿qué es la interpretación?, como si fuera algo, en el sentido de alguna cosa, sin que haya un qué para referirse a la

interpretación. Es preferible pensar en su cómo. Esto quiere decir tratar de dilucidar cómo es una interpretación.

Desde la perspectiva de Lacan, muchas veces se hace referencia a *L'Etourdit* (1972) o a otras indicaciones donde él apunta que el modelo de la interpretación es el equívoco. Habría así tres tipos de equívoco: el equívoco debido a la homofonía —la torsión misma entre sonido y sentido—, el equívoco que permite la gramática —la ambigüedad entre el decir y lo dicho (o entre enunciado y enunciación) — y, por último, el equívoco que permite la paradoja lógica —mostrar la contradicción entre dos frases o premisas—. Pero, ¿no se estaría refiriendo Lacan al modelo ideal o paradigmático de la interpretación o incluso a su fundamento o a sus condiciones de posibilidad?

### *Signo, significante, significación*

La interpretación también es equívoca en el sentido de que implica y señala, de forma simultánea, dos significaciones cuya contradicción ella desenmascara. Pero este efecto de desenmascaramiento solo puede constatarse retroactivamente, a partir de los efectos que ella produce. Es decir que una interpretación no es una intervención que pueda establecerse *a priori*, sino únicamente por el impacto que ella produce en el analizante.

### *El analista, interpretante, entromete significante*

Así se refiere Lacan a la tarea analítica, y me gustaría destacar que esta es la operación clínica principal que llevamos adelante en las entrevistas preliminares, que serían el momento lógico inmediatamente anterior al desencadenamiento del proceso analítico propiamente dicho. Si pensamos en la finalidad —y en el fin— del análisis, el analista entromete significante para vaciar de sentido a las formaciones sintomáticas, interviene para que los sentidos de los síntomas emerjan, para que salgan a la luz y posteriormente se fuguen. ¿Pero qué quiere decir «entrometer significante»? Si pensamos que el sujeto no es la persona ni el individuo en sentido biológico, sino el índice de la *Spaltung*, de la escisión, la marca de la división, entrometer el significante no puede sino hacer referencia a ubicar elementos concretos en el discurso del paciente. Elementos tales como palabras, frases, relatos enteros o significaciones descubiertas en las primeras entrevistas, en los cuales el sujeto puede hacerse representar en tanto dividido. Es decir, en tanto sujetado a Otra lógica que no es la del sentido común, sino la lógica

inconsciente de formación de los síntomas. Sin algún grado de aceptación de dicha lógica por parte del paciente el análisis propiamente dicho no ha comenzado todavía.

De ahí que Lacan sostenga que el significante es lo que representa al sujeto ante otro significante. Es decir, que desde esta perspectiva —como se podrá entrever, clínica y metodológica— no es posible disociar los conceptos de sujeto y significante. Por esta misma razón es fundamental tener presente que es el paciente el que debe poder hacerse representar, en tanto sujeto de lo inconsciente, en términos de poder formularse una pregunta que lo implique de forma directa en su sufrimiento. Es decir que *entrometer significante* puede significar, clínicamente, una colaboración activa del analista<sup>5</sup> con miras a cierta operación de lectura, que consiste en entrometer, sugerir, proponer —sea mediante citas o mediante la extracción de lo idéntico en la aparente diferencia de la multiplicidad de las quejas—, conjeturas que permitan abrir paso al arte de hacerse preguntas, tan fundamental si se pretende acceder a los fenómenos de lo Inconsciente. Incluso, parecería que en muchas vertientes del psicoanálisis contemporáneo, preguntarse por el estatuto de lo inconsciente ha perdido todo su interés, en pos de ocuparse de aspectos meramente abstractos de la teoría que terminan divorciándose de los problemas con los que los clínicos nos enfrentamos día a día.

Hay que distinguir entonces el signo, que es aquí lo que representa algo para alguien —pensemos si no es este el estado de cosas cuando alguien solo puede moverse dentro del marco de la queja pura—, del significante, lo que representa a un sujeto ante otro significante, lo cual implica en alguna medida cierto grado de implicación subjetiva. Nuevamente, ¿cómo podría haber sujeto sin implicación subjetiva? Sería un contrasentido desde la perspectiva clínica. De hecho, siguiendo a Lacan, hay que «encontrar la lógica del significante para romper el sueño del signo»<sup>6</sup>. Es decir, el significante es un efecto de la interpretación del analista, que en cierta medida es retomada por la interpretación del paciente. El significante no está dado de antemano, nada es en sí mismo ni *a priori* significante en lo que alguien dice. Este es un detalle clínico fundamental, ya que confundir estos términos —es decir, que significante es lo que representa a un sujeto ante otro significante, y no lo que se le ocurra recortar al analista sin el paciente— lleva a confundir lo consciente con lo inconsciente, lo manifiesto con lo latente y, por último, al sujeto con la persona, que son bien distintos.

El concepto de significante ya está atravesado, entonces, por el efecto del discurso del analista, que lo produce —con su lectura— como significante. Esta perspectiva se

aprecia muy bien en la teoría de los cuatro discursos. Precisamente, cuando el analista consigue, luego de bastante trabajo, hacerse aparecer como el agente de la causa del deseo, es el mismo momento cuando el paciente acepta dividirse, en primer lugar ante sí mismo.

Muy curiosamente, es un cambio de posición subjetiva la condición previa y necesaria para que los puntos de sujeción comiencen a hacerse accesibles al abordaje analítico. Como si sujeto refiriera a un fenómeno puntual, localizable en el discurso, y posición subjetiva implicara una decisión ética, ante uno mismo, que se realiza primordialmente por ciertos aspectos del yo. Es decir que, desde la lógica del proceso analítico, jamás puede haber una genuina entrada en análisis sin la emergencia previa de un deseo de curarse, que sea lo suficientemente intenso como para desgarrar las ilusiones yoicas defensivas, para poder así acceder a otro ámbito, otra escena —como decía Freud—, que presenta una lógica un tanto diferente a las del funcionamiento social y cotidiano de las personas.

Lacan, de hecho, llegó a ser bastante explícito sobre este tema, al sostener que:

La función de la relación con el sujeto supuesto al saber, revela lo que llamamos la «transferencia». En la medida en que más que nunca la ciencia tiene la palabra, más que nunca se sostiene ese mito del sujeto supuesto al saber, y esto es lo que permite la existencia del fenómeno de la transferencia en tanto que remite a lo más arraigado del deseo de saber<sup>7</sup>.

Y es que quizás el deseo de saber es el deseo de curarse. De aquí se deduce que la cura analítica jamás puede ser el sometimiento obligatorio a un tratamiento. Por esto mismo no se trata de una terapéutica en el sentido de la restitución de un estado anterior, sino que la cura analítica promueve una transformación, partiendo de la premisa de que es imposible volver a ser el de antes. Precisamente porque ser implica un devenir siendo y porque, además, una idea así sería equivalente a creer que el síntoma es un fenómeno azaroso, y no un mensaje cifrado al modo de un enigma.

Quiero hacer especial hincapié en el hecho de que, por lo visto, la interpretación analítica requiere, como mínimo, cierta aceptación del valor metafórico del discurso, rasgo que se hace visible al decir que la intromisión del significante implica entonces la producción de algo como otra cosa, algo del discurso puede ahora ser escuchado en tanto que otra cosa. En este punto preciso es donde se abre la dimensión metafórica del discurso, y aquí ya estamos en otra dimensión. A partir de este punto comienzan, para

nosotros, las preguntas propiamente analíticas, como para pensar qué significa la palabra «interpretar» cuando ya se ha producido la entrada en el análisis. Quizás haya también que pensar si acaso no hay un estilo específico de la interpretación durante las llamadas entrevistas preliminares.

Hoy sabemos, con el apoyo de documentos que respaldan nuestros argumentos —y sobre todo con el soporte de una práctica clínica que justifica la selección de dichos documentos—, que ya a partir de 1910 Freud comenzó a hacer hincapié en un cambio técnico: el ocuparse directamente de las resistencias como objetivo principal del trabajo interpretativo:

La serie de palabras es solo un medio para soslayar la resistencia, para dar un rodeo a la resistencia, y yo ahora la elimino completamente, me desentiendo de los complejos frente a las resistencias y busco la manera de ocuparme directamente de estas últimas. Este es el rasgo fundamental de mi técnica actual que, pienso, llega más profundamente y da mejores resultados que cualquiera otra anterior.

La transferencia es, sobre todo, una calamidad. El aspecto indomable y pertinaz de la enfermedad, por el cual hemos suprimido la sugestión indirecta y la hipnosis directa, no puede tampoco eliminarse totalmente por medio del psicoanálisis, solo limitarse, y lo que queda se pone de manifiesto en la transferencia. Por lo regular este resto es considerable, y entonces las reglas fallan, por lo que hay que guiarse por las características especiales del enfermo, y no prescindir totalmente del propio modo de ser. En general pienso, como Stekel, que hay que conservar al enfermo en la abstinencia, con un amor desdichado, lo que, naturalmente, no es factible totalmente. Cuanto más le permita usted encontrar afecto, más pronto obtendrá usted sus complejos, pero más limitado será el éxito definitivo, ya que el paciente solo se deshará de las anteriores realizaciones de sus complejos porque puede cambiarlas por los resultados de la transferencia»<sup>8</sup>.

En esta cita vemos con claridad una posición clínica que, a nuestro entender, Freud no abandona nunca, y por muy buenas razones, ligadas al especial empeño que debemos poner los analistas en «hacer al enfermo autónomo»<sup>9</sup>. Por otro lado, y como se podrá entrever, el problema de la interpretación y de las resistencias es indisociable del análisis de la transferencia. Este itinerario refuerza la idea de la inexistencia de una sustancia que defina el concepto de interpretación —y puede que sea incluso una pura diferencia— que impide definirla como objeto, como qué. Estas son algunas de las razones por las cuales intentaremos descifrarla interrogándola en su cómo.

## La interpretación—«construcción»

### *Un problema en Freud*

Antes de seguir avanzando nos vamos a detener en un problema que nos viene interrogando hace mucho, a partir de habernos encontrado con la obra de C. Rabant (1993). Si tomamos por ejemplo tres puntos de referencia en la obra de Freud, *La interpretación de los sueños* (1900), *Más allá del principio del placer* —como punto de inflexión— y *Construcciones en el análisis* (1937), ¿qué sucede en esos hitos con el concepto de interpretación?

#### a) La interpretación de los sueños.

Freud suele usar la palabra *Deutung* para referirse a la interpretación, sobre todo en *La interpretación de los sueños* (*Traum-deutung*). *Deutung* también significa indicar, señalar. En el contexto de la *Traumdeutung*, interpretar es desplazar de un lugar a otro, no tanto —me parece— para revelar significados ocultos, sino para ubicar sentidos, que pueden ser los del sueño o los del síntoma. *Be-deuten* significa sentido; literalmente, «indicar algo». Cuando Freud habla del sentido del sueño, alude quizá de manera directa a la idea de un horizonte de inteligibilidad, que no es otra cosa que un contexto discursivo, es decir, de lo que se viene hablando o haciendo en el espacio analítico. Esta cuestión del contexto es absolutamente fundamental, y una de las razones por las cuales Freud hace referencia a la metáfora del desciframiento de un jeroglífico egipcio a la hora de pensar cómo se realiza la interpretación de un sueño. Sigue que, al igual que muchas lenguas ideográficas que aún existen hoy en día, como el chino y el japonés, por ejemplo, es el principio de contexto<sup>10</sup> el que permite descifrar el sentido. Un mismo ideograma, en diversos contextos, puede adquirir no solo sentidos diferentes, sino que incluso puede cambiar su fonetización.

Al mismo tiempo, este horizonte de inteligibilidad de aquello plausible de ser interpretado no tiene razón de ser —no habría análisis—, sino a partir de aquello que le resiste. No hay noción analítica de análisis sin el concepto de resistencia. La resistencia «tiene tanto sentido como aquello a lo que se opone [...]; en verdad, tiene el mismo sentido, pero si así puede decirse, dialéctica o polémicamente adverso»<sup>11</sup>. Al mismo

tiempo, las resistencias son emplazadas por el propio discurso analítico, es decir, por la regla fundamental. Los hechos de los que hablamos los analistas no aparecen si no se adopta un punto de vista y un método. Dicho en términos de Heidegger: «Las distinciones son ellas mismas del carácter de lo que distinguen»<sup>12</sup>. Otro tanto dice Lacan, siguiendo esta perspectiva: «El inconsciente es un hecho en tanto encuentra su soporte en el discurso mismo que lo establece»<sup>13</sup>. Es decir que si no adoptamos la escucha o atención libremente flotante —que no es otra cosa que cierto modo de presencia— lo inconsciente y su lógica difícilmente aparezcan...

b) *Un punto de inflexión*

En *Más allá del principio del placer* (1920) Freud sostiene que la neurosis de transferencia es «el genuino objeto de estudio del psicoanálisis»<sup>14</sup>; lo que significa que eso que llamamos a veces tan livianamente «lo psíquico», no es lo que está dentro de la cabeza del paciente, sino que es ante todo un lugar, un espacio al que ahora nos referimos con el sintagma «neurosis de transferencia». Solo en ese lugar inciden las palabras del analista, y ese lugar es primordialmente inconsciente, solo puede ser construido con un analista, con alguien que guíe aquel proceso, que implica de hecho la construcción de un espacio que debe poder ser habitado por ambos participantes del proceso analítico.

c) *Construcciones en el análisis*

Pensar en el concepto de «interpretación», supone a veces perder de vista que está siempre referido a cierta concepción de lo psíquico: la interpretación en *La interpretación de los sueños* supone que el mecanismo fundamental de lo psíquico es la «represión» (*Verdrängung*). Por eso en este ensayo la interpretación está muy emparentada a la «hipótesis de lo continuo» (*Zusammenhang*) entre lo consciente y lo inconsciente. Pero en 1937, año de escritura de *Construcciones en el análisis*, parece que no se puede seguir sosteniendo la misma idea. Hay un largo desarrollo en Freud que altera radicalmente el papel central de la *Verdrängung* o represión como mecanismo paradigmático. En *Recordar, repetir y reelaborar* (1914), por ejemplo, lo inconsciente ya es pensado desde otra perspectiva, ligada a algo que se actúa (*agieren*), y que se repite en acto. En *Más allá del principio del placer* aparece la articulación entre la compulsión

de repetición y la transferencia, siendo especialmente relevante el papel primordial de la pulsión de muerte ligada a la repetición. Luego se pueden situar toda una serie de textos a lo largo de los cuales Freud elabora distintas modalidades o modos de la negación, siendo la negación (*Die Verneinung*) (1925) solo un subtipo dentro de estas modalidades del rechazo de lo inconsciente, una variante entre otras.

En *La organización genital infantil* (1923), *El sepultamiento del Complejo de Edipo* (1924) y en *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos* (1925), por ejemplo, cuando Freud caracteriza el complejo de castración, le otorga un papel fundamental no a la represión, sino a la «desmentida» (*Verleugnung*). En *Fetichismo* (1927), por citar otro ejemplo, la desmentida no solo aparece en relación al fetiche, sino también al duelo. Volviendo al hilo argumentativo propuesto: ¿qué sucede en *Construcciones en el análisis* con el concepto de interpretación? En este texto Freud habla de «indicar» (*Andeutung*) al referirse a las acciones del paciente que señalan, a modo de «indicios» (*Anzeichen*) la repetición. Indicar la repetición no es lo mismo que restaurar las lagunas de la memoria, si bien eso suele advenir con posterioridad. Por tanto, ¿cómo queda caracterizado el concepto de interpretación en Freud cuando deja de estar referido a la represión? ¿Cómo caracterizar la interpretación cuando ésta tiene que enfrentarse con la desmentida y la repetición en acto, y no ya con un inconsciente oculto o latente como referencia principal? Sin duda la relación entre interpretación y significación ya no es la misma, y la clínica diaria corrobora ampliamente este punto.

## Entre *Wirklichkeit* y *Realität*: realidad objetiva y realidad psíquica

Para poder hablar de aquello que se vive en las mansiones del dicho, o las *dicho-mansiones* —como dice Lacan—, primero hay que habitarlas. Esa mudanza, ese desprendimiento de la cáscara de la vida cotidiana que permite considerar el espacio metafórico, el literal y el semántico, requiere tiempo. Y, sobre todo, requiere mucha confianza.

Requiere además la fundación de la transferencia, que vendría a ser la sala de espera de esa mudanza. Sin sujeto-supuesto-saber, no tenemos ni qué preguntarnos. En la instalación-emplazamiento de un análisis hay al menos dos movimientos simultáneos y superpuestos: el desplazamiento de la transferencia y el poder habitar un espacio semántico. Estas son, al menos, dos condiciones de posibilidad necesarias para poder hablar —en la teoría y en un análisis cualquiera— de interpretación. Resulta paradójico que a veces sea una interpretación la que termina de afianzar o de desencadenar este instante o momento en una cura analítica que es la entrada en análisis.

Ahora sí podemos hablar del *entre*, de ese espacio que se constituye durante el proceso de transferencia (*Übertragung vorgang*, decía Freud literalmente, proceso de transferencia), y que antes requiere ser habitado. Este espacio —transicional, claro— está entre la *Wirklichkeit* —la realidad material objetiva— y la *Realität* —la realidad subjetiva—. Transferencia e interpretación son indisociables porque son dos bordes de una misma figura. Un borde hace espacio a un lugar y viceversa. Al recorrer con los dedos la superficie de una banda de Moebius lo inconsciente deviene consciente, siendo agujero-instante. No hay que tenerle miedo a las palabras que usó Freud ya que siguen siendo plenamente vigentes.

Por otro lado, la interpretación es ese «entre», es el espacio y el instante donde acontece el «efecto sujeto», los efectos de significación. Lo decimos de esta manera para no olvidar que lo inconsciente no es algo que estaba oculto y que luego aparece, sino que es un saber. Y para decirlo así hay que anudar espacio y tiempo en simultáneo. Es decir, se trata de un saber que se construye con otro, y que requiere de un proceso, de una temporalidad que solo se rige por las necesidades internas de quienes nos consultan. También, es necesario decirlo, mientras sucede todo esto, el yo, el bufón del circo —como lo llamaba Freud—, debe estar dispuesto a dejarse atravesar, a reconocer su

carácter de siervo, de esclavo de poderes mayores que están por fuera de su dominio. En este sentido, aceptar el análisis como procedimiento implica aceptar el descentramiento de nuestra supuesta identidad, que siempre se revela ilusoria cuando pretende sostenerse en el ego, incluso en el *ego cogito*.

Es por eso que la interpretación analítica inaugura una discontinuidad en el relato del paciente. Puede que traiga una frase o una torsión sonora y la recuerde una y otra vez, o que la cite él mismo mientras habla. Las asociaciones que él puede producir ahora son consecuencia de la interpretación; la interpretación es ahí condición de posibilidad de la asociación libre, permite seguir hablando y relanzar la dialéctica del proceso, pero luego de una discontinuidad que se inscribe como marca.

Entonces, el sujeto no se divide ni en el aire de la ausencia de fundamento teórico ni en la calle del consultorio. Se divide en transferencia, durante el proceso de transferencia, si es que el sujeto no es ni la persona, ni el individuo. Ni siquiera es quien consulta exactamente. Los conceptos analíticos no son estáticos sino dinámicos, lo que no impide pretender cernirlos en fórmulas o matemas, pero estando siempre advertidos de que son solamente eso, escrituras de conceptos, que encierran enigmas.

Al igual que el lenguaje, lo inconsciente no está ni adentro ni afuera, pero parece estar estructurado como un lenguaje. Sin serlo. Pero es como uno, y ni adentro ni afuera. «En el interior de esta oposición entre la ficción y la realidad viene a ubicarse el movimiento de vuelco de la experiencia freudiana»<sup>15</sup>, afirmará Lacan, y no sin razón.

## La interpretación—«diferancia»

Por otra parte, y prosiguiendo con el análisis sucesivo de distintas esferas del concepto de interpretación, me propongo abordar la interpretación en tanto escritura de las diferencias o bien como inscripción de la alteridad.

Aquí viene muy bien el concepto de *diferancia* de Derrida. En el apartado anterior sostuve que la interpretación produce una discontinuidad, pero no sería apropiado hablar lisa y llanamente de escritura porque este término invoca cierta linealidad de lectura monosémica, ligada a un «sentido tutor» o a un significado principal en un texto. Lo cierto es que, hasta nuevo aviso, la cuestión de la inscripción psíquica no es más que una metáfora de la memoria y de los productos de la elaboración (*Durcharbeiten*), del atravesamiento del material doloroso.

Cuando me refiero a la interpretación analítica, si ésta concierne a la causa del deseo —y por ende remite al fantasma—, no podemos reducir la interpretación a una escritura. Lo fantasmático y sus axiomas no se totalizan jamás en un sentido rector o en la construcción efectiva de una especie de guion cinematográfico, sino que se trata más bien de frases diseminadas, de sentidos «sucesivos y simultáneos» —decía Freud en Dora— pero que no forman un todo. Hay más bien polisemia, ¿y cómo puede esto inscribirse subjetivamente? No hay reunión de elementos en una totalidad, ni siquiera en el concepto de construcción. Por lo general, solo hay fragmentos que sí se constituyen en la cristalización de determinadas significaciones.

En el análisis siempre se trata de juegos en torno a un teorema de incompletud —sea que se trate del ombligo del sueño o de la construcción—: no todo es interpretable; nunca se llega a la totalidad de un texto y a la verdad absoluta de su sentido. La interpretación y el trabajo analítico que realizamos en torno al sentido —sea para que los sentidos del síntoma se fuguen, sea que se trate de construir los propios— no es un fin en sí mismo sino un medio. Pero no un medio para ensanchar nuestro conocimiento intelectual sobre el yo, sino un medio para actuar en la dirección del deseo. Se trata de acciones, no de racionalizaciones.

Lamentablemente, en la actualidad muchos análisis se pierden por esa vía, sin preocuparse por la eficacia clínica de sus procedimientos. El psicoanálisis es ante todo un método de tratamiento, si bien es cierto que Freud sostuvo que era también un

procedimiento de investigación y una concepción antropológica, una doctrina sobre el hombre y la cultura, lo que no significa una explicación absolutista y totalizante del mundo. Si es que el yo es la cultura instalada en cada uno de nosotros, ¿no analizamos la cultura al analizar el yo? ¿No es el psicoanálisis una posición crítica frente a la cultura y la civilización?

Retomando el hilo de nuestros argumentos, es posible afirmar que efectivamente hay una inscripción de la discontinuidad producida por el efecto de la interpretación; de lo contrario, el análisis giraría en redondo y no habría una dirección de la cura posible. Desde la perspectiva de la compulsión de repetición, la interpretación produce una diferencia donde antes solo había identidad. Incluso se puede decir que el neurótico es alguien que se ha identificado en exceso con su identidad dolorosa y sufriente. La *différance* o diferencia, bajo la pluma de Derrida, implica marcar una multiplicidad, que es irreductible y al mismo tiempo generativa<sup>16</sup>. La interpretación en tanto diferencia nos permite pensar esta marca singular que fractura el límite del texto, que «prohíbe su formalización exhaustiva y clausurante, o por lo menos la taxonomía saturante de sus temas, de su significado, de su querer decir»<sup>17</sup>.

Se trata entonces de una «escritura bífida», que «a la vez provoca una inversión de la jerarquía palabra/escritura, como de todo su sistema adyacente, y deja detonar una escritura en el interior mismo de la palabra»<sup>18</sup>. Bien demuestra Derrida su lectura de Lacan; aquí se hace de la *letra* una instancia, con su doble borde simbólico-real.

Pensemos en la siguiente paradoja: la interpretación no es la lectura de una huella en la arena, sino que es el surgimiento en simultáneo de la huella y su lector —de ahí la sorpresa también—. Una marca que marca a la vez lo marcado y la marca misma. Esto opera una sustracción, genera un hueco, que es palpable en el discurso. El hueco crea un relieve en el discurso, abre al cómo del goce singular. Así, «el análisis ordena lo inconsciente en un discurso»<sup>19</sup>, ya que es la única forma de hacerlo accesible en alguna medida, aunque nunca completamente.

## La interpretación–apófansi

«El inconsciente no es subliminal, débil claridad. Es la luz que no deja lugar a la sombra ni al contorno insinuarse. Representa mi representación allí donde ella falta, donde no soy más que una falta del sujeto. De allí el término en Freud de: representante de la representación»<sup>20</sup>. Reflexionemos brevemente sobre estas palabras de Lacan. ¿Acaso no nos reenvían al concepto del *eso* en Freud (*das Es*)?

Si lo inconsciente es lo que borra al sujeto, ¿cómo opera la interpretación? En *La equivocación del sujeto supuesto al saber*, Lacan sostiene que la función de lo inconsciente es borrar el sujeto<sup>21</sup>. ¿Acaso la interpretación lo des-oculta? ¿O reescribe la elisión anterior? ¿O lo produce, literalmente, en tanto falta, en tanto hueco?

Leemos en «El atolondradicho» que «la interpretación [...] es apofántica»<sup>22</sup> y que «atañe a la causa del deseo, causa que ella revela, y de la demanda que con su modal arropa el conjunto de los dichos». Más adelante sostiene que «el decir del análisis, en tanto es eficaz, realiza lo apofántico»<sup>23</sup>. Revelar, realizar. Y sabemos que la causa del deseo refiere al objeto *a*.

Pero... ¿qué es «lo apofántico»? Antes de abordar este punto, quisiera establecer o ubicar mínimamente ciertos contactos Lacan-Heidegger. En la conferencia «Lugar, origen y fin de mi enseñanza» (1967) Lacan plantea, por un lado, que su enseñanza «es simplemente el lenguaje»<sup>24</sup>; por el otro, explicita la raigambre de su concepción del lenguaje, citando a Heidegger: «el hombre habita el lenguaje», y esto «quiere decir que el lenguaje está antes que el hombre, lo que es evidente. No solo el hombre nace en el lenguaje, exactamente como nace en el mundo, sino que nace por el lenguaje»<sup>25</sup>. Y porque hay lenguaje, hay verdad. Lo inconsciente, según Lacan, solo adquiere relevancia si toca algo de la verdad. En este punto exacto es donde verdad y apófansi se copertenecen. ¿Qué es «lo apofántico» en el pensamiento de Heidegger?

En *El ser y el tiempo* (1927) Heidegger refiere a lo apofántico en el sentido de *un hablar peculiar* —no ordinario, no común— que permite «hacer patente», en el sentido del «permitir ver» que «muestra»<sup>26</sup>. «En el habla (apófansi), si es genuina, debe sacarse *lo que* se habla *de* aquello de que se habla, de suerte que la comunicación por medio del habla hace en lo que dice patente así accesible al otro aquello de que habla». En este sentido, el habla apofántica en Heidegger quiere decir «permitir ver algo en su estar

*junto con* algo, permitir ver algo *como* algo». Nótese que la distinción entre «lo que» se habla «de» aquello de que se habla puede continuarse en la distinción fundamental que hace Lacan, retomando términos de la lingüística de Benveniste, entre enunciado y enunciación.

«Habla» en Heidegger no implica siquiera una palabra, sino que pueden ser «sonidos, voces, vocablos» en los que «se avista algo». El ver o avistar en el pensamiento griego antiguo no se relaciona con lo que hoy entendemos como referido al campo del ver o a la mirada, sino que hace al núcleo del conocimiento en sí. Y porque en este estricto sentido el habla es un «permitir ver», «por ello puede ser verdadero o falso. Todo se reduce a librarse de un artificial concepto de la verdad en el sentido de una “concordancia”» sino que se trata de «sacar de su ocultamiento al ente *de que* se habla y permitir verlo, *descubrirlo, como no-oculto*»<sup>27</sup>.

Lo que Heidegger muestra, y que Lacan retoma, es que siempre accedemos a la realidad a través de la estructura del habla como apofántica, en el sentido de que las palabras nunca refieren de manera directa a las cosas, sino que hablamos de algo como algo. En los términos de Lacan, se puede decir que accedemos a lo real desde lo simbólico, tocamos la causa del deseo —el objeto *a*— en tanto que otra cosa, a través de un cómo, a través de palabras, significaciones y metáforas.

No hay un acceso directo al goce o a lo real. Tenemos en Freud el concepto de *Repräsentanz*, traducido como la «agencia representante psíquica de la pulsión» o «representante de la representación» —como dice Lacan—, precisamente porque la pulsión no es psíquica, sino que requiere de un delegado que la represente en lo anímico. Por ende, no hay un acceso directo a ella.

Esto también —y especialmente— ataña a la interpretación analítica y en cómo ella alcanza la causa del deseo.

Muchos años después, en los *Seminarios de Zollikon* (1959-69), Heidegger sostiene que «decir algo en cuanto algo de esta u otra forma es un *apofainestai*, un ofrecerse —para— mostrarse propio de la cosa. La esencia propia del lenguaje es tal decir o mostrar»<sup>28</sup>.

¿Y de qué se vale el analista para interpretar? Después de todo, el analista se vale de su propia experiencia de lo verdadero, de su falta-en-ser, para interpretar. «Hay siempre por tanto cuatro personas entre el psicoanalista y el analizante [...]. El psicoanalista tiene

detrás de sí a su propio inconsciente del cual oportunamente se vale para dar una interpretación»<sup>29</sup>.

## La interpretación–poesía

La cortina no puede ser descorrida de un tirón. Heidegger se refiere al habla poética en el sentido de un hablar cuya meta peculiar es abrir la existencia<sup>30</sup>. ¿No es un hablar similar la que acontece en el espacio analítico? ¿Cómo hacer silencio en el espacio de un texto sino dejando un blanco abierto? No se concluye; se alude poéticamente, a veces más allá de los espejos.

*Lewis Carroll*

Ver el horror,  
verlo en lo cómico  
y ver lo cómico  
en el horror:  
ése es el juego.

Lo que no es loco  
no es verdad

Cayendo a tientas  
por el pozo  
o atravesando  
el blando espejo.

Lo que no es loco  
no es verdad

Llama la risa  
a lo siniestro.  
Llama el sentido  
al sin sentido,  
llama el pensar  
al desvariar.

Lo que no es loco  
no es verdad:  
ése es el rumbo.

Leónidas Lamborghini.

desovillo

el ovillo

el niño destruye

sacude los cimientos

y acumula destrucciones

—agrede—

—crece—

agachado

inclinado

desovillo

desovillo

En la casa llena de ruidos

la mujer crece

el niño crece

yo agachado inclinado

desovillo cuidadosamente

no a tirones

paciente demente de paciencia:

recobrar el entendimiento

es mi Tarea

de años hace años

agachado

inclinado

desovillo

desovillo

el ovillo

## **Capítulo II**

### **¿Qué significa analizar?**

El presente capítulo propone una reflexión epistemológica en torno al concepto de análisis que usa Freud a partir de las perspectivas de Heidegger, Derrida y Ricoeur, articulada con el análisis en tanto método clínico, es decir, en tanto *psicoanálisis*. Estos tres autores han dedicado gran parte de su obra a la reflexión epistemológica sobre el psicoanálisis, en especial Ricoeur. En este ensayo solo nos detendremos en algunos fragmentos escogidos en los cuales se intenta dilucidar cuál es la procedencia y el uso que Freud hace del término análisis en distintos momentos de su obra.

En cuanto a Heidegger, nos vamos a detener especialmente en los llamados *Seminarios de Zollikon (1959-69)*, donde el autor hace tres importantes observaciones que se pueden sintetizar como sigue:

1. Freud no habría explicitado por qué denomina psico-análisis a su intento teórico;
2. sugiere revisar el uso de la palabra análisis en el capítulo II de *La Odisea* de Homero; y
3. señala el uso que hace Kant de este término en la estética trascendental en el contexto de la *Crítica de la razón pura*.

En *Resistencias del psicoanálisis* (1996) J. Derrida propone pensar la razón psicoanalítica como razón hermenéutica, centrando y desplegando sus propuestas en torno al concepto de resistencia. Su afirmación principal, que coincide con la de Freud, es que sin resistencia no hay análisis, y esta problemática ataña —según Derrida— a los límites mismos del discurso psicoanalítico y su definición teórica. También retomará la

arqueología etimológica de la palabra griega *Analuein*, siguiendo el movimiento heideggeriano respectivo.

Por último, realizaré un breve comentario sobre los distintos niveles del concepto de resistencia en Freud tal como Ricoeur los aborda en el libro *Freud: una interpretación de la cultura* (1965). Sin lugar a duda, Ricoeur es uno de los pocos autores provenientes de la filosofía que se ha mantenido en diálogo con el psicoanálisis a lo largo de toda su obra, pero el ensayo de 1965 es sin duda uno de los hitos principales, aún muy poco estudiado en los ámbitos *psi*. Gran parte de este desconocimiento se debe al dogmatismo y a la religiosidad tan criticada por el psicoanálisis; pero ello no ha impedido que el fanatismo acrítico impregne muchos ámbitos y escuelas. No fue otro el caso de muchos discípulos de Lacan que, siguiendo sus comentarios —sobre todo en el Seminario 11<sup>31</sup>—, no pudieron si no repetirlos, pero sin ningún fundamento válido como para argumentar una crítica.

## ¿Razón hermenéutica?

Comencemos deteniéndonos en los llamados *Seminarios de Zollikon*, dictados por Heidegger entre 1959 y 1969 en la clínica suiza Burghölzli, por invitación del Dr. M. Boss. En estos seminarios Heidegger realiza tres referencias a destacar a la hora de pensar el concepto de análisis en Freud.

Según Heidegger, Freud no indica por qué escogió la palabra análisis para nombrar a su intento teórico. Ubica luego que el uso más antiguo de la palabra análisis se encuentra en Homero, exactamente en el segundo libro de *La Odisea*. Ahí se utiliza para aquello que hace Penélope noche tras noche, esto es, para desenredar el tejido que tejió durante el día. *Analuein* significa aquí desarticular un tejido en sus partes componentes. En griego también significa *soltar*, por ejemplo, soltarle las cadenas a un encadenado, liberar a alguien del cautiverio. *Analuein* también puede significar desarticular las piezas de construcción que pertenecen a un conjunto, por ejemplo, desmantelar las tiendas de campaña<sup>32</sup>.

Si bien puede ser cierto que Freud no haya explicitado lo suficiente el porqué del término *psico-análisis*, no lo es del todo que no haya dicho nada al respecto.

A nuestro criterio, una de las mejores exposiciones sobre el método analítico de Freud se encuentra ya en 1905 en *Sobre psicoterapia*, donde Freud deslinda su método de cualquier método de tipo sugestivo tomando conceptos de Leonardo da Vinci:

Me es lícito aseverar que le método analítico de la psicoterapia es el de más penetrantes efectos, el que permite avanzar más lejos, aquél por el cual se consigue la modificación más amplia del enfermo (...), el único que nos enseña algo acerca de la génesis y de la trama de los fenómenos patológicos (...). En verdad, entre la técnica sugestiva y la analítica hay la máxima oposición posible: aquella que el gran Leonardo da Vinci resumió, con relación a las artes, en las fórmulas *per via di porre* y *per via di levare*<sup>33</sup>. La pintura, dice Leonardo, trabaja *per via di porre*; en efecto, sobre la tela en blanco deposita acumulaciones de colores donde antes no estaban; en cambio, la escultura procede *per via de levare*, pues quita de la piedra todo lo que recubre las formas de la estatua contenida en ella. De manera en un todo semejante, señores, la técnica sugestiva busca operar *per via de porre*; no hace caso del origen, de la fuerza y de la significación de los síntomas patológicos, sino que deposita algo, la sugestión, que, según se espera, será suficientemente poderosa para impedir la exteriorización de la idea patógena. La terapia analítica, en cambio, no quiere agregar ni introducir nada nuevo, sino restar, y con ese fin se preocupa por la génesis de los síntomas patológicos y la trama psíquica de la idea patógena, cuya eliminación se propone como meta<sup>34</sup>.

Luego agrega que la técnica analítica es la única que permite individualizar las resistencias, ya que la resistencia «es lo único que nos posibilita comprender su conducta en la vida»<sup>35</sup>. Entonces, lo que particulariza a la técnica analítica es principalmente una indagación que se orienta a:

1. el *origen* del síntoma —cómo se entrama éste con la historia del sujeto, y cómo la idea patógena se inserta en una trama psíquica—, es decir, lo simbólico según Lacan;
2. ubicar la *fuerza* del síntoma, es decir, la energía y la intensidad que toma su poder de la pulsión, lo que Lacan pensó en términos del registro de lo real; y
3. la *significación* del síntoma —lo que implica ubicar el sentido, el valor, la intencionalidad del mismo—, algo que Lacan vinculó eminentemente con el registro imaginario.

Como se podrá entrever, estos tres elementos siempre aparecen entrelazados, lo mismo que los tres registros —RSI— en la doctrina de Lacan.

Me detendré brevemente en el ensayo *Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica*, de 1919, para ubicar algunas analogías y metáforas que, si bien pueden no satisfacer al discurso epistemológico, merecen ser consideradas en cuanto figuras analógicas sobre el trabajo del analista. En el marco de una revisión general sobre el estado de la terapia analítica, Freud nos propone reflexionar, principalmente, en torno a la analogía con el análisis químico:

¿Por qué *análisis*, que significa desintegración, descomposición, y sugiere una analogía con el trabajo que el químico emprende con las sustancias que halla en la naturaleza y lleva a su laboratorio? Porque esa analogía se da de hecho en un punto importante. Los síntomas y las exteriorizaciones patológicas del paciente son, como todas sus actividades anímicas, de naturaleza compuesta; en su fundamento último, los elementos de esa composición están constituidos por motivos, mociones pulsionales. Ahora bien, sobre estos motivos elementales el enfermo no sabe nada o su saber es muy insuficiente. Le damos a conocer entonces la composición de esas formaciones anímicas de elevada complejidad, reconducimos los síntomas a las mociones pulsionales que los motivan, pesquisamos dentro de los síntomas esos motivos pulsionales desconocidos hasta entonces para el enfermo, tal y como el químico separa la sustancia básica, el elemento químico, de la sal en que se había vuelto irreconocible por combinación con otros elementos<sup>36</sup>.

Pero esto no resuelve todos los problemas. Según Freud, lo psíquico es algo tan singular que ninguna comparación aislada podría reflejar su naturaleza, y eso significa

que no dejará de recurrir a otras tantas metáforas y analogías:

El trabajo psicoanalítico ofrece analogías con el análisis químico, pero también con la intervención del cirujano o del ortopedista, o con el influjo del educador. La comparación con el análisis químico encuentra su límite por el hecho de que en la vida anímica enfrentamos aspiraciones sometidas a una compulsión de unificar y reunir. Si conseguimos descomponer un síntoma, librar de cierta trama a una moción pulsional, ella no permanecerá aislada: enseguida se insertará en una nueva<sup>37</sup>.

Aquí Freud se refiere al cuadro clínico general de las neurosis, que nos ofrece una vida anímica desgarrada, segmentada por resistencias y solo a medida que avanza el proceso analítico, la vida anímica crece orgánicamente, integrando las mociones pulsionales liberadas en el yo. Más adelante, por ejemplo en *Construcciones en el análisis* (1937), Freud compara el trabajo del analista con el del arqueólogo, en un contexto argumentativo bien distinto e intentando dar respuesta a otro tipo de problemas, de los cuales no me ocuparé aquí.

Es decir que la psico-síntesis es un fenómeno espontáneo tras el análisis, y es tarea exclusiva del paciente. Incluso da la impresión de que, en este texto, psico-síntesis y yo operan como sinónimos. Incluso es muy frecuente que durante la cura analítica se atraviesen periodos de mucha angustia, más específicamente de angustia de confusión, especialmente en los momentos inmediatamente posteriores al levantamiento de una identificación imaginaria del yo.

Es muy importante poder acompañar dichos momentos, especialmente intensos en los primeros pasos del análisis, sin obturarlos con respuestas apresuradas. Por eso es esencial que el analista soporte la angustia y sepa sostener al paciente en estos tránsitos. Esto, en absoluto significa el taponamiento artificial de la angustia con algún sentido o consuelo provisorio —como un psicofármaco, por ejemplo—. Por el contrario, significa estar disponible a ocupar los lugares simbólicos que la transferencia oportunamente nos asigna. En este sentido, dirigir la cura no es sino aceptar estar disponible para el proceso de transferencia.

El análisis en tanto método clínico implica el desarrollo gradual de la tolerancia a la angustia —el gran afecto que el neurótico pretende ilusoriamente evitar—. Implica también la privación (*Versagung*), que suele ser distorsionada en estos tramos por estados de desesperación o rápidas maniobras que funcionan como intentos de huida hacia la salud. Huidas siempre cargadas de un importante monto de ansiedad consciente

y siempre defensiva, relacionada regularmente con querer salir rápido de aquél incómodo estado de división máxima. Aparece así un sentimiento doloroso, incluso a veces de duelo, cuando las ficciones e ilusiones yoicas se desploman. Recordemos que «el yo no es el amo en su propia casa»<sup>38</sup>. Y es que:

La nostalgia misma no la puede satisfacer el analista, ...tiene que dejar a cargo del analizado la posibilidad de superarla, de obtener satisfacción en una forma de sublimación religiosa o de otra índole, después de la aclaración. Naturalmente, el analista puede cometer un grave error técnico si da la impresión de que subestima esta aspiración afectiva, o si plantea a cualquiera la exigencia de dominar esta porción de infantilismo, de lo cual solo pocos son capaces<sup>39</sup>.

Esto último está directamente relacionado, además, con el especial hincapié que como analistas debemos hacer en el empeño de hacer al enfermo autónomo<sup>40</sup>, meta última de nuestro procedimiento clínico. En la cura analítica no se trata solamente de recordar, sino que los síntomas solo desaparecen radicalmente al ser vividos nuevamente en la neurosis de transferencia, lo que implica también poder soportar, por parte de ambos participantes, cierto grado de regresión. La sensación más habitual que puede encontrarse en estos segmentos del análisis es el horror ante la incertidumbre, el poder alejarse del continente desconocido tolerando no ver nuevas tierras por períodos de tiempo a veces prolongados, como todo auténtico viaje exige. Casi siempre, los neuróticos experimentan la cura analítica como una inmersión en el terror a la pérdida de control. Es decir que los traumas —por hablar genéricamente—, requieren ser experimentados reproduciendo el recuerdo en el afecto, no en la mera asociación. «El análisis no se conforma con un éxito de sugestión, sino que investiga la procedencia y la justificación de la transferencia»<sup>41</sup>, y los «intentos de fijar intelectualmente los resultados del análisis no tienen ningún valor técnico, como lo ha demostrado repetidas veces la experiencia»<sup>42</sup>, afirma Freud en la *Correspondencia* con Pfister. No puedo menos que seguirlo en estas apreciaciones, todavía válidas hoy.

En mi opinión, estos son los verdaderos fundamentos clínicos de la llamada abstinencia, y el porqué «al enfermo tienen que restarle muchos deseos incumplidos de su relación con el médico. Lo adecuado al fin es, justamente, denegarle *{versagen}* aquellas satisfacciones que más intensamente desea y que exterioriza con mayor urgencia»<sup>43</sup>, lo que no significa rechazar cualquier pedido, sino solo la satisfacción de sus demandas neuróticas.

Hechas estas sucintas aclaraciones siguiendo a Freud, estamos en mejores condiciones para seguir a Heidegger en los *Seminarios de Zollikon* en sus reflexiones en torno al concepto del análisis. Recuperando el término griego *Analuein* de *La Odisea*, Heidegger hace referencia luego al uso de la palabra análisis en la estética trascendental de la *Critica de la razón pura* de Kant. Dicho libro se divide en la estética trascendental y en la lógica trascendental. La estética trascendental es la doctrina de las condiciones apriorísticas de la posibilidad de la intuición sensible de un objeto [G]<sup>44</sup>. Estas condiciones son espacio y tiempo, mediante las cuales todo lo que sea intuido sensiblemente es determinado como tal»<sup>45</sup>. Luego Heidegger cita un párrafo del apartado «Sobre la analítica de los conceptos» de Kant:

Por analítica de los conceptos no entiendo el análisis de los mismos o el procedimiento corriente en las investigaciones filosóficas consistente en descomponer, según su contenido, los conceptos que se presentan y en clarificarlos. Entiendo, por el contrario, la descomposición —poco practicada todavía— de la capacidad misma del entendimiento, a fin de investigar la posibilidad de los conceptos *a priori* a base de buscarlos solo en el entendimiento como su lugar de procedencia y a base de analizar su uso puro en general. Tal es la tarea propia de una filosofía trascendental» (Kant, 2004: 237). [...]. La meta de la analítica es pues exponer la unidad originaria de la función de la facultad del entendimiento. En la analítica se trata de un regreso a un «nexo en un sistema». La analítica tiene la tarea de hacer manifiesto el todo de una unidad de condiciones ontológicas. En tanto que ontológica, la analítica no es un disolver en elementos, sino la articulación de la unidad de un compuesto estructural. Este es el factor que también es esencial en mi concepto de analítica del *Dasein*<sup>46</sup>.

En este punto Heidegger parece sugerir que cuando Freud habla de análisis, y agreguemos que se trata de análisis del Yo, se acerca a la concepción kantiana del término, ya que lo que Freud descompone es al Yo mismo. Pero si dicha analítica tiene por finalidad «hacer manifiesto el todo de una unidad de condiciones ontológicas», esto sería ubicar a lo inconsciente como condición de posibilidad del Yo o de la conciencia, según qué tópica de Freud se tome. No hay que olvidar tampoco que Freud superpone ambas, a saber: inconsciente-preconsciente-consciente (primera tópica) con *Ello-Yo-Superyó* (segunda tópica). Hasta aquí las indicaciones de Heidegger.

Detengámonos ahora en J. Derrida. Si bien las referencias al psicoanálisis son múltiples en la obra de este autor, aquí me detendré especialmente en los análisis desplegados en su libro *Resistencias del psicoanálisis* (1996), ya que es en este texto donde se examina con exhaustividad la noción freudiana de análisis.

El argumento central que subtiende y fundamenta los ensayos de este libro dedicados a Freud es que no hay concepto psicoanalítico de análisis sin el concepto de resistencia, es decir, lo plausible de ser analizado es indicado por aquello que resiste a dicho procedimiento. Derrida se detiene especialmente en una lectura detallada de *La interpretación de los sueños* (1900) para fundamentar sus comentarios a este respecto.

*Widerstände* es el término habitual usado por Freud para referirse a las resistencias:

Eso *contra* lo cual tienen que luchar la curiosidad intelectual (que es también una fuerza), la disciplina, los conocimientos psicológicos, la experiencia analítica, son «resistencias interiores» (*innere Widerstände*). Se trata entonces de dominar esas resistencias oponiéndose a ellas, apoyándose en una antítesis [...]. Al superar la resistencia, accedemos a formaciones oníricas plenas de sentido (*sinnreiche*). El progreso es un acercamiento, una aproximación a ese sentido (*Ahnung dieses Sinnes*). La resistencia debe ser interpretada, tiene tanto sentido como aquello a lo que se opone, está también cargada de sentido y es por lo tanto tan interpretable como lo que disfraza o desplaza: en verdad, tiene *el mismo sentido*, pero, si así puede decirse, dialéctica o polémicamente adverso<sup>47</sup>.

Derrida hace dos observaciones ligadas a lo que está explorando, el análisis:

Está la insistencia incansable del texto en la textura de los hilos entrelazados, la madeja indesenredable de los nudos: es *Geflecht*, el entrelazamiento, es la palabra de la cual Heidegger ha seguido la trama o la cadena en los lugares decisivos del pensamiento; es también *die netzartige Verstrickung*, es *Knäuel*, es *Nabel*, etc. Esta densidad de la retórica del hilo y del nudo nos interesa en primer término por aquello a lo que apela y desafía: el análisis como operación metódica de des-anudamiento y técnica de la desligazón. Trata de saber sacar los hilos, tirar de los hilos, según ese arte del tejedor del que la *Política* de Platón hacía también un paradigma real...<sup>48</sup>

Pero la resistencia no es levantada por la revelación de su sentido, sino por el uso sugestivo de la transferencia —el único lícito—, es decir la sugerencia ejercida por la personalidad del médico para que el paciente dirija su atención a las resistencias. Aquí Derrida señala que este hecho propio de la experiencia analítica afecta a toda...

...la historia filosófica del análisis, desde el tejedor real de la dialéctica platónica hasta la dialéctica del presupuesto hegeliano, desde las tópicas y las analíticas de Aristóteles hasta la analítica trascendental y la toma en cuenta del juicio sintético *a priori* de Kant: toda esta historia de la filosofía, en tanto que tal, pertenecería al orden de la representación o de la conciencia ideal: no podría, por lo menos como tal, intervenir de manera efectiva y afectiva, de manera *decisiva*, para levantar ninguna resistencia. Los dos análisis seguirían siendo heterogéneos (...). Freud (...). Tuvo que conservar en particular los «dos motivos» constitutivos de todo concepto de análisis. La concurrencia de estos dos motivos figura en la figura misma de la lengua griega, es decir el *analuein*. Éste es por una parte lo que se podría denominar el motivo *arqueológico* o *anagógico*, tal como se marca en el movimiento en *ana* (elevación recurrente hacia lo

principal, lo más originario, lo más simple, lo elemental, o el detalle indescomponible), y por otro lado es un motivo que se podría denominar *lítico*, *litológico* o *filolítico*, marcado en la *lysis*: descomposición, desligazón, desanudamiento, liberación, solución, disolución o absolución, y al mismo tiempo acabamiento final, pues lo que duplica el motivo *arqueológico* del análisis es aquí un movimiento *escatológico*, como si el análisis portara la muerte extrema y la última palabra, así como el motivo arqueológico que apunta a lo originario se volvería hacia el nacimiento<sup>49</sup>.

Según Derrida, conservando estos dos motivos, Freud no pudo ni quiso inaugurar un nuevo concepto de análisis. Sigue más adelante:

Si se considera que el psicoanálisis no se desarrolló solamente como análisis de las resistencias psíquicas individuales, sino como análisis práctico de las resistencias culturales, políticas y sociales representadas por los discursos hegemónicos, y sobre todo en las formas de su saber filosófico o científico, para que esta historia formara *una* historia y se unificara en *una tradición* era necesario que el propio psicoanálisis tuviera un concepto *unificado* de la resistencia, de su lógica y de su tópica. Ahora bien, esto no ocurrió nunca. En todo caso, esta es mi hipótesis. Si es cierto que el concepto de *resistencia al análisis* no puede unificarse, por razones no-accidentales o no-contingentes, entonces el concepto de análisis y de análisis psicoanalítico, el concepto mismo de *psicoanálisis*, habrá corrido la misma suerte. No estando determinado, si así puede decirse, más que en la adversidad y con relación a lo que le resiste, el psicoanálisis no se reunirá nunca en la unidad de un concepto o de una tarea. Si no hay *una* resistencia, no hay *el* psicoanálisis —sea que se lo entienda aquí como un sistema de normas teóricas o como carta de las prácticas institucionales<sup>50</sup>.

Hagamos ahora un breve examen introductorio al libro de Ricoeur: *Freud: una interpretación de la cultura*. Nos detendremos luego en los comentarios que hace el autor al señalar las múltiples dimensiones del concepto de resistencia. Pero primero realizaré una breve introducción a los grandes lineamientos que Ricoeur establece para pensar la epistemología freudiana.

En su famoso y polémico ensayo de 1965, titulado originalmente *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paul Ricoeur se ocupa de tres tipos de problemas:

1. un problema epistemológico, que se pregunta por la consistencia interna del discurso freudiano, especialmente en relación a la pregunta ¿qué es interpretar? y cómo se articula esta pregunta con las consideraciones económicas, es decir, con la dimensión del *quantum*, la carga afectiva, la investidura, la fuerza (*Drang*);
2. un problema de filosofía reflexiva, en torno a la pregunta sobre qué nueva comprensión de sí procede de esta interpretación, y
3. un problema dialéctico, que interroga si la interpretación freudiana de la cultura es excluyente de cualquier otra.

El problema epistemológico del freudismo es presentado por Ricoeur de la siguiente manera:

Los escritos de Freud se presentan a la primera mirada como un discurso mixto, incluso ambiguo, que lo mismo enuncia conflictos de fuerza que serían de la competencia de una energética, como relaciones de sentido que corresponderían a la jurisdicción de una hermenéutica. Quisiera hacer ver que tal ambigüedad aparente está bien fundada, que ese discurso mixto constituye la razón de ser del psicoanálisis<sup>51</sup>.

En términos ya propiamente psicoanalíticos, si ceñimos nuestra reflexión al estatuto epistémico de la interpretación, esto último puede reformularse en la siguiente pregunta: ¿Cómo es posible que la explicación económica pase por una interpretación referida a significaciones y, a la inversa, que la interpretación sea un momento de la explicación económica?<sup>52</sup> Según Ricoeur, esta sería una de las cuestiones centrales de la epistemología freudiana.

Si el estatuto epistémico del psicoanálisis se refiere simultáneamente a la esfera de la fuerza y a la esfera del sentido, tiene que haber un concepto —sigue Ricoeur en su argumentación—, un lugar en que se produzca el punto de encuentro y coincidencia del sentido y de la fuerza. Ese concepto es el *Repräsentanz*, y es entendido por Ricoeur como condición de posibilidad de la traducción<sup>53</sup> entre lo consciente y lo inconsciente:

Hay un punto en que la cuestión de la fuerza y la cuestión del sentido coinciden; el punto en que la pulsión se señala a sí misma, se hace manifiesta, se da en una representación psíquica, es decir, en algo psíquico que «equivale» a la pulsión; todos sus afloramientos en el consciente no son sino trasposiciones de esa presentación psíquica, de ese «equivaler» originario. Para designar ese punto Freud ha forjado una excelente expresión: *Repräsentanz*. Hay algo psíquico que «presenta a la pulsión» como energía; pero no debe llamarse «representación» por cuanto lo que llamamos representación, es decir, la idea de algo, es ya una forma derivada de ese índice que, antes de representar algo (mundo, cuerpo propio, lo irreal), anuncia a la pulsión como tal, pura y sencillamente la presenta (...). Lo original de Freud —prosigue Ricoeur— consiste en situar en el inconsciente mismo el punto de coincidencia entre el sentido y la fuerza. Para él es esa articulación la que hace posible todas las «trasposiciones» y todas las «traducciones» de lo inconsciente en consciente. Pese a la barrera que separa los sistemas, debe darse entre ellos una comunidad de estructura que da al consciente y al inconsciente su carácter psíquico. Tal identidad estructural constituye justamente la función del *Repräsentanz*<sup>54</sup>.

El *Repräsentanz* es entonces «aquel que permite transcribir lo inconsciente en consciente»<sup>55</sup>, lo que permitiría —como condición de posibilidad— realizar la traducción. Pero ésta es solo una dimensión, una arista de una figura imposible de figurar del todo.

De esta manera, el *Repräsentanz* puede entenderse como condición de posibilidad de cualquier interpretación psicoanalítica. Pero ahora hay que poner en evidencia un axioma más fundamental aún que ataña al corazón mismo de la interpretación freudiana.

En una extensa nota al pie, Ricoeur hace suyas algunas ideas de una obra de Peter Madison, *Freud's Concept of Repression, Its Theoretical and Observational Language* (1961), publicado por la Universidad de Minnesota. Este autor proviene de la escuela epistemológica de R. Carnap, regida principalmente por la filosofía analítica. Ricoeur lo cita *in extenso*:

El concepto de resistencia opera a varios niveles; en sentido lato es el nombre dado a la represión en la situación analítica; en el nivel teórico, la contrafuerza puesta en juego se identifica con lo que la teoría de la represión denomina contrainvestigación; en el nivel de observación, abarca todas las medidas del paciente para escapar a la regla teórica; a este respecto, la forma más poderosa de resistencia es la que usa de la transferencia como un obstáculo al trabajo del análisis.<sup>56</sup>

Hasta aquí entonces las tres referencias epistemológicas del concepto de análisis en Freud, según las perspectivas de Heidegger, Derrida y Ricoeur. ¿Pero qué quiere decir analizar en Freud? Si bien ya hemos introducido algunas perspectivas en torno al enigmático término, tanto en el capítulo I como en el apartado «*¿Razón hermenéutica?*», algunos interrogantes persisten sin dejarse reducir tan dócilmente.

## Del análisis a la construcción

Situemos en perspectiva un problema poco trabajado y no muy explorado —al menos hasta donde hemos llegado con nuestras investigaciones—, que ha sido excluido tanto en el interior del discurso psicoanalítico como en las reflexiones filosóficas y epistemológicas exteriores al mismo. Me refiero al giro que se produce en la obra de Freud en 1920 —anticipado en el capítulo anterior—, a partir de la tematización de la compulsión de repetición, que lo lleva, junto al análisis de otros fenómenos, a postular la pulsión de muerte —aunque sería más justo decir a aceptar formalmente la pulsión de muerte, ya que la idea había sido esgrimida ya en 1908 por S. Spielrein—. Luego de 1920, el uso del término análisis sufre una serie de modificaciones. A los fines de esta exposición, en este apartado usaré de forma indistinta los términos análisis e interpretación.

Suele haber un acuerdo generalizado respecto a que el texto *Más allá del principio del placer* (1920) es un punto de inflexión en el pensamiento de Freud, no solo por lo ya mencionado sino porque allí sostiene que la neurosis de transferencia es «el genuino objeto de estudio del psicoanálisis». Esta es una referencia muy sencilla para pensar que lo psíquico no es lo que está dentro de la cabeza del paciente, sino que, al menos a partir de Freud, es un lugar, es ése «entre», al que hago referencia con el sintagma neurosis de transferencia. Solo en este lugar son inteligibles los términos análisis y resistencia.

Sigamos los desarrollos de C. Rabant, para examinar qué ocurre entonces en *Construcciones en el análisis* (1937) en cuanto a la concepción de lo psíquico y, por ende, cómo estas modificaciones afectan el trabajo del analista. Cuando pensamos en el concepto de análisis, a veces perdemos de vista que está referido a cierta concepción de lo psíquico: el análisis en la *Traumdeutung* supone que el mecanismo fundamental de lo psíquico es la represión (*Verdrängung*). Por eso en la *Traumdeutung* el análisis está muy emparentado a la hipótesis de lo continuo (*Zusammenhang*) entre lo consciente y lo inconsciente.

Pero en 1937, año de escritura de *Construcciones en el análisis*, parece que no se puede seguir sosteniendo la misma idea. Hay de hecho un largo desarrollo en Freud que altera radicalmente el papel central de la *Verdrängung* o represión como mecanismo paradigmático de las neurosis. En *Recordar, repetir y reelaborar* (1914), por ejemplo, lo

inconsciente ya es pensado desde otra perspectiva, ligada a algo que se actúa (*agieren*), y que se repite en acto, y no tanto a lo reprimido en tanto lo que no puede ser recordado, las lagunas mnésicas, los olvidos, lapsus, etc. Esto no signifique que dichos fenómenos carezcan de importancia, en absoluto. De lo que se trata es de articularlos con otra dimensión de lo inconsciente —que se desplegará plenamente en el concepto del Eso (*das Es*)— en *El yo y el ello*, de 1923.

En *Más allá del principio del placer* aparece la articulación entre la compulsión de repetición y la transferencia, siendo especialmente relevante el papel primordial de la pulsión de muerte ligada a la repetición. La pulsión de muerte no es algo en sí mismo, no es la encarnación de lo demoníaco que lleva a la destrucción, ni es tampoco la versión freudiana del mal en la naturaleza humana; es simplemente —desde la perspectiva del método con la cual trabajamos cotidianamente con los pacientes— lo que se repite en forma compulsiva en el discurso del paciente. Pero también en sus acciones, que aún no han podido ingresar a la conciencia como para poder siquiera alcanzar el estatuto de existencia.

Desde la perspectiva de la metodología clínica la compulsión de repetición solo es aislable en el espacio de la transferencia, y para que cobre existencia real en el paciente es necesario que eso que sucede en la vida fuera del consultorio sea enlazado y enhebrado, discursivamente, con ciertas secuencias textuales de discurso donde ciertos elementos del relato indican, de múltiples maneras, la repetición. Desde este ángulo del análisis, la repetición no es otra cosa que una forma diferida de resistencia. En nuestra opinión, se trata fundamentalmente de una resistencia ante la Vida, ante la transitoriedad y la no permanencia.

Es en esos huecos e intersticios del análisis donde hay que construir un efecto-Sujeto —o Yo que adviene a donde el *Eso* estaba—, en aquellos puntos donde *Eso* se repite. Y se repite en el modo del impersonal, del «se». Lo inconsciente es lo que borra el Sujeto. Si prestamos una cuidadosa atención a las frases textuales que suelen aparecer ligadas a la posición fantasmática inconsciente, notaremos que casi siempre aparecen en el modo impersonal del «se» o del «uno»<sup>57</sup>. En el caso de Hans, «alguien tiene que hacerlo hacer pipí»<sup>58</sup>, por ejemplo. Se puede afirmar, incluso, que la inauténticidad y la impersonalidad son las marcas ontológicas por excelencia de la subjetividad neurótica y sus respectivos modos de ser.

Antes hemos señalado algunos textos de Freud<sup>59</sup> en los que otorga un papel fundamental a la desmentida (*Verleugnung*) en tanto mecanismo que altera la percepción y que, además, relaciona con la llamada escotomización propuesta por R. Laforgue en 1926<sup>60</sup>.

En *Fetichismo* (1927), por citar otro ejemplo, la desmentida no solo aparece en relación con el fetiche, sino también al duelo. Solo quiero dejar en evidencia que, desde un punto de vista clínico, las lecturas lacanianas que pretenden reducir una posición subjetiva a la injerencia de un único mecanismo —en este caso la *Verleugnung* o desmentida— no resisten el menor análisis, especialmente uno clínico y freudiano<sup>61</sup>. Volviendo al hilo argumentativo propuesto: ¿qué sucede en *Construcciones en el análisis* con el concepto del análisis? En este texto Freud habla de indicar (*Andeutung*) al referirse a las acciones del paciente que señalan, a modo de «indicios» (*Anzeichen*) la repetición.

Solo pretendo apuntar este problema: ¿Cómo queda caracterizado el concepto del análisis en Freud cuando deja de estar referido a la represión, sino que parece tener que enfrentarse con la desmentida y la repetición en acto, y no ya con un Inconsciente oculto o latente o reprimido como referencia principal? Estas son las acertadas y precisas preguntas esgrimidas por C. Rabant en el ensayo al que hago referencia. Pero nada mejor que sugerir que cada uno lo analice y extraiga sus propias conclusiones.

Retomando la argumentación, en *Construcciones en el análisis* (1937) el trabajo de análisis pasa a ser entonces un trabajo de construcción —sin duda nada fácil—, que nada tiene que ver con la idea de injertar sentidos ajenos en el discurso del paciente. Es notable observar cómo muchas apreciaciones psicoanalíticas parecen subestimar a los pacientes, lo que nos hace pensar en la falta de análisis personal. Este ensayo testimonia entonces un profundo cambio de perspectiva que se venía gestando desde hacía muchos años: el vínculo entre *Deutung* (interpretación) y *Bedeutung* (sentido, significado, valor, significación e incluso direccionalidad de un síntoma, bajo la pluma de Freud) se ha distendido y transformado. La relación entre interpretación y significación ya no es la misma que la que hallábamos antes de 1920 e incluso ya en 1914, con el texto *Recordar, repetir y reelaborar*. Recordemos, en este contexto, que ya en 1910 Freud pasa a dirigir toda su atención al desmantelamiento de las resistencias, ya que sin este trabajo nuestras palabras irán a caer en saco roto, para acumular sus resultados en las vitrinas de los fracasos del método. ¿O de los analistas?

La búsqueda del sentido oculto de los pensamientos inconscientes ha dado paso así a la exigencia de construir —en el sentido de conjutar— una verdad histórica a partir de fragmentos de discurso cuya dispersión y fragmentación son irreversibles. Pero, además, la construcción apunta a fragmentos del vivenciar que no podrían ser recordados porque, literalmente, no han hallado aún inscripción simbólica. En el despliegue del proceso analítico, es muy frecuente que, en determinado tramo, las sesiones discurran en torno al intento de poner en discurso fenómenos que se presentan más bien en el cuerpo, como sensaciones de opresión en el pecho, contracturas crónicas, y estados de tensión que hasta hace poco eran completamente inconscientes, etc.

«Dicho de otra manera, el trabajo de la significación, al desplazar la interpretación hacia las construcciones, la aleja cada vez más de la búsqueda del sentido»<sup>62</sup>. Ya no se mantiene la exigencia promovida en la *Traumdeutung*<sup>63</sup>, que era hacer coincidir *Sinn* y *Bedeutung*. En la *Traumdeutung*, la significación obtenida por la vía de la interpretación analítica coincide, en efecto, con el sentido de los pensamientos que suscitaron el sueño. Los términos *Sinn* y *Bedeutung* coincidían en el enunciado de los pensamientos perdidos y reencontrados del *Wunsch* —el deseo—. Esta perspectiva quedó entonces atrás, desplazada del lugar central que antes se le concedía. La construcción se presenta así, clínicamente, como una conjeta lanzada por el analista con miras a la dialectización, es decir, a promover que lo simbólico continúe intentando apropiarse de lo real.

Los indicios de repeticiones a partir de las cuales se elabora la construcción competen a la actualidad de la transferencia; de lo que se trata es de qué *significación* se está poniendo en juego y en cómo interpretar esta significación, en sentido musical, como se interpreta una partitura. El decir actual del paciente es aquí, como siempre, el guía inmediato. El rol del analista queda absorbido entonces por una ética de la significación.

«La construcción es una especie de moneda de la transferencia, al servicio no de una imagen a construir sino de una significación a inventar», comenta Rabant. La construcción es en sí un verdadero teorema de incompletud, como se adelantaba en el capítulo anterior. Si el análisis o la interpretación recaen sobre la singularidad del significante analítico, es decir, lo que se efectúa con un elemento aislado del material, una idea súbita, un acto fallido, etc., una construcción, en cambio, apunta al ensamblado de una pluralidad de fragmentos, por lo general de una vivencia (*Erlebnis*):

Con este ensamblado lo que se persigue no es la imagen de un todo sino la posibilidad de enunciar dialécticamente una significación, según la disposición de la transferencia: en este sentido, la construcción es ella misma interpretación en acto de la transferencia. En el seno de la fragmentación irreversible, interpretación y construcciones guardan, pues, entre sí la misma relación que singularidad y pluralidad; pero sin punto de totalización último. La propia imagen que el analista se forja y lanza al juego de la transferencia no está destinada a decir el sentido sino a producir un efecto dialéctico: a suscitar la réplica, a hacer surgir material nuevo, etc. [...]. Más aún que la interpretación, la construcción supone el tiempo, el momento oportuno: el *kairós*<sup>64</sup>.

Varias preguntas e interrogantes se desprenden del recorrido sugerido, pero vamos a centrarnos en una: ¿en qué medida o de qué manera el concepto de construcción modifica el concepto de análisis?

Si bien en *Resistencias del psicoanálisis* Derrida se ha detenido en la incidencia teórica y clínica que el concepto de compulsión de repetición produjo en el pensamiento de Freud, no son muchos los estudios epistemológicos que tomen en consideración los últimos desarrollos conceptuales de Freud a la hora de reflexionar en torno a la epistemología del concepto «análisis».

Por otra parte, Ricoeur demuestra —con abundantes argumentos— que el psicoanálisis mismo se apoya en una epistemología mixta que, necesariamente, si se enfrenta con el ámbito de lo pulsional, lo hará solamente a través del discurso, es decir, en forma indirecta, increpando a sus derivados. Muchas veces, intentando hacer hablar al mudo. Si hay algo que caracteriza lo tanático, la autodestrucción, es el silencio. Y cuando no, suele designar ciertos estados de iluminación (*samadhi*<sup>65</sup>). El silencio es también un modo de acceder al Ser.

La construcción sigue siendo analítica en el sentido de que no pretende alcanzar una verdad total o completa, sino que apunta al movimiento, al relanzamiento de las preguntas que el analizante cesó de hacerse en los momentos de resistencia. Pero desde otra perspectiva, se puede decir que el psicoanálisis de Freud nunca apuntó a una interpretación absoluta y completa de ninguna formación subjetiva, noción que debe tenerse en cuenta desde las entrevistas preliminares.

Testimonio de esta incompletud esencial es el concepto de ombligo del sueño a la altura de *La interpretación de los sueños* y el pensar la construcción como un teorema de incompletud —como ya lo adelantamos—, según lo expuesto por Rabant, en la época de *Construcciones en el análisis*.

Hay que sacar a la luz otra dimensión de la resistencia al análisis, una que atraviesa y perfora la ilusión de una comprensión absoluta o de una reflexión total y acabada. No existe tal cosa para el psicoanálisis, y a eso Freud lo llamó castración.

En este sentido preciso, castración es aquello que siempre —y no circunstancialmente — hace de resistencia<sup>66</sup> y de límite a la significación. El análisis freudiano consiste primordialmente en hacer una experiencia de ese límite; nunca se alcanza una significación última, sino que concluir un análisis podría pensarse más bien como un saber hacer —en el sentido heideggeriano de la *tekné*— con aquello que resiste a la significación, soportando que no todo es analizable. El fin del análisis solicita la inscripción de aquello que nunca la tendrá, y que el Yo advenga no solo al lugar donde el Ello reinaba, sino más allá de sus propios límites, incluyendo la aceptación de lo que no tendrá jamás sentido y la capacidad de abrazar las contradicciones. Pero nada de todo esto ocurre en un nivel meramente intelectual, sino que se trata de un cambio que alcanza incluso la experiencia de la propia corporalidad. Y sin duda, es un acto.

a tirones el ovillo  
se enreda  
—me digo hacia adentro—  
mientras la mujer grita  
y el niño destruye

desenredar cuidadosamente  
en el silencio de la protesta  
dicha en silencio  
es mi Tarea  
—me digo—

desovillo  
desovillo

en la casa llena de ruidos  
yo el demente  
paciente de paciencia  
entiendo  
que mi entendimiento ya no entiende  
—eso entiendo—  
desovillar cuidadosamente  
de años hace años  
es mi Tarea  
lo único  
—eso entiendo—

desovillo  
desovillo  
de años  
hace años

recobrar el entendimiento  
es mi Tarea  
desenredar cuidadosamente  
la mujer que grita  
el niño que destruye  
el silencio  
de la protesta hacia adentro  
yo

## **Capítulo III**

### **Puntualizaciones sobre el amor... *a la estructura***

*Nada más insensato que  
una sabiduría a destiempo, ni nada  
más imprudente que una prudencia  
fuera de lugar.*

Erasmo

## ¿Qué es la estructura? Del estructuralismo a las matemáticas

Es posible afirmar que una primera aproximación a la interrogación del concepto de «estructura» en el psicoanálisis lacaniano debería desprenderse del análisis del discurso de los analistas, sobre todo y en primer término cuando se hace clínica, es decir, cuando se teoriza la práctica que es al mismo tiempo un ejercicio de la teoría<sup>67</sup>. Sin embargo, y tal como lo estableció el mismo Freud, lo fundamental discurre en el recorrido del doloroso camino de la transferencia, la mayor dificultad de la cura analítica, y cuyo análisis brinda las modificaciones más profundas y sustanciosas.

Será útil, pues, precisar y explicitar —en principio ante uno mismo— qué concepción de estructura tenemos cuando apelamos a ella, dado que la univocidad del concepto o su referencia inequívoca pueden ser cuestionadas de forma sistemática. Ubicaremos entonces algunos hitos, sobre todo en la obra de Lacan, para llevar adelante este propósito, anticipamos: incompleto.

«La clínica psicoanalítica debe consistir no solo en interrogar al análisis, sino en interrogar a los analistas», sostenía Lacan en la «Apertura de la sección clínica»<sup>68</sup>. ¿Por qué no comenzar entonces interrogándolo a él?

«Por nuestra parte hacemos del término estructura un empleo que creemos poder autorizar en el de Claude Lévi-Strauss», afirmaba Lacan en 1960<sup>69</sup>. ¿Y qué entendía Lévi-Strauss por estructura? En la introducción a su *Antropología estructural*, Lévi-Strauss cita a Durkheim y señala la actualidad de la siguiente observación (de 1900):

Sin duda los fenómenos que conciernen a la estructura tienen algo de más estable que los fenómenos funcionales; sin embargo, entre los dos órdenes de hechos solo hay diferencias de grado. La estructura misma se encuentra en el devenir... Se forma y se descompone sin cesar; es la vida que ha alcanzado un cierto grado de consolidación, y distinguirla de la vida que ella determina, equivale a disociar cosas inseparables<sup>70</sup>.

En este sentido, «solo es estructurado el ordenamiento que cumple dos condiciones: es un sistema, regulado por una cohesión interna; y esta cohesión, inaccesible a la observación de un sistema aislado, se revela en el estudio de las transformaciones gracias a las cuales es posible hallar propiedades semejantes en sistemas en apariencia diferentes»<sup>71</sup>.

No nos detendremos aquí en la obra de Saussure<sup>72</sup>, que funda en un doble movimiento la lingüística como ciencia social y al análisis estructural como método de la misma, ni en el desarrollo del estructuralismo en sí, sino que simplemente intentaremos reflexionar en torno a algunos posicionamientos de Lacan en función del concepto de estructura, que, como veremos más adelante, no es correcto relacionar con la corriente estructuralista francesa sin más, al menos no después de la década del setenta en el desarrollo de su enseñanza.

Volvamos a la «Observación sobre el informe de Daniel Lagache» que es el texto de 1960 que citábamos más arriba<sup>73</sup>. Ya en ese escrito Lacan desliza ciertas diferencias con los conceptos de Lévi-Strauss en los que dice abreviar. Introduce así la categoría de conjunto matemático, y sustrae al concepto de estructura uno de sus pilares esenciales: la noción de totalidad:

La categoría de conjunto, para introducirla, encuentra nuestro acuerdo, por cuanto evita las implicaciones de la totalidad o las depura. Pero esto no es para decir que sus elementos no sean aislables, ni sumables: por lo menos, si buscamos en la noción de conjunto alguna garantía del rigor que tiene en la teoría matemática. «Que sus partes estén a su vez estructuradas» querrá decir entonces que ellas mismas son susceptibles de simbolizar todas las relaciones definibles para el conjunto, las cuales van mucho más allá de su distinción y de su reunión, no obstante inaugurales. Los elementos se definen allí efectivamente por la posibilidad de ser planteados en función de subconjuntos como recubriendo una relación cualquiera definida para el conjunto, posibilidad que tiene por rasgo esencial el no estar limitada por ninguna jerarquía *natural*<sup>74</sup>.

Es también en este texto donde critica la concepción kantiana de la estética trascendental, crítica que se puede encontrar también, por ejemplo, en *El Seminario 21. Los no incautos yerran o los nombres del Padre*, 1973-1974.

Leemos en la *Observación sobre el informe*...:

...pretendemos que la estética trascendental tiene que rehacerse para el tiempo en que la lingüística ha introducido en la ciencia su estatuto innegable: con la estructura definida por la articulación significante como tal<sup>75</sup>.

Queda claro que aquí la estructura es la articulación significante como tal, dado que se trata de «la máquina original que pone en ella en escena al sujeto»<sup>76</sup>. La articulación significante —la estructura— es entonces la condición de producción del Sujeto en tanto efecto de lenguaje. Destaquemos aquí lo siguiente: ¿no se refiere Lacan al discurso mismo? ¿Acaso la estructura no implica la estructura del discurso? Estas consideraciones

se alejan mucho de la idea que muchas veces circula sobre la noción de estructura, especialmente cuando se la utiliza como una suerte de arquitectura interna invisible, es decir, como una suerte de metafísica que en nada se distingue —cuando cobra además pretensiones causales— de la localización de algún neurotransmisor que vendría a explicar el devenir humano. En términos epistémicos, recurrir al *hardware* del cerebro o al *software* de la estructura, termina teniendo la misma función reduccionista. Y nos oponemos frontalmente a cualquier impune reduccionismo.

Pero me gustaría destacar especialmente la alusión a Kant, a nuestro criterio esencial para entender otra de las definiciones que Lacan planteará de la estructura, esta vez en relación con el nudo borromeo: «se trata (...) de una estructura (...) que cambia totalmente el alcance de la palabra espacio en el sentido con que es empleada en la estética trascendental»<sup>77</sup>. ¿Por qué? Porque gran parte del esfuerzo pedagógico que es el nudo borromeo está orientado a conducir el pensamiento más allá de lo imaginario, más allá del cuerpo. Los nudos cuestionan la estética trascendental y, por ende, las coordenadas cartesianas, lo imaginario.

Los nudos, en su complicación, sirven muy bien para hacernos relativizar las pretendidas tres dimensiones del espacio, fundadas solamente en la traducción que hacemos de nuestro cuerpo en un volumen de sólido. No porque no se preste a ello anatómicamente. Pero ese es todo el asunto de la revisión necesaria [...], por qué toma esta forma aparentemente, es decir, para nuestra mirada<sup>78</sup> —sostiene Lacan—.

Más adelante agrega: «Para volver al espacio, parece de veras formar parte del inconsciente: estructurado como un lenguaje»<sup>79</sup>. Es decir que el espacio es indisociable de la estructura así definida.

Si bien las diferencias planteadas hasta aquí, no pueden negarse, sin embargo, algunos puntos de continuidad del pensamiento lacaniano y el estructuralismo que se asocian a los trabajos de Althusser, Barthes, Foucault, Jakobson, Lévi-Strauss, etc.: «la estructura combinatoria reemplaza el discurso metafísico de la esencia, el análisis de fenómenos en términos de posiciones y de relaciones intenta invalidar el empirismo, el sentido es concebido como un efecto de funcionamiento de la estructura y de desplazamiento de posiciones»<sup>80</sup>.

El horizonte de nuestro interrogante es: ¿No habremos «ontologizado» la estructura? ¿No se utiliza muchas veces este término como si fuera efectivamente una cosa, un

objeto? ¿En qué medida estas apreciaciones condicionan la escucha de quienes nos consultan?

## Las estructuras clínicas y la noción de agujero

Retornemos a la clínica, campo que generó los interrogantes aquí planteados. ¿Qué queremos decir cuando hablamos de estructura histérica u obsesiva, por ejemplo? El problema epistemológico de los tipos clínicos es abordado en la producción de Lacan de la década del setenta. Ejemplos de esta preocupación son su «Autocomentario» de 1973 y la «Introducción a la edición alemana de un primer volumen de los *Escritos*», del mismo año. En el primero de estos textos dice:

La cuestión comienza en el hecho de que hay tipos de síntomas —es decir de nudos—, que hay una clínica (...) que es de antes del discurso analítico; porque Freud (...) la heredó. ¿El análisis, el discurso, la idea del síntoma como nudo, arroja alguna luz a esa clínica de antes? Seguro, pero no es tan cierto como eso; ahí está el fastidio<sup>81</sup>.

Más adelante, en el mismo texto, se pregunta: «¿Ahí está todo? Si he hablado de los tipos clínicos, no ha sido sin razón. Quisiera hacer una observación, y es que los sujetos de un tipo —histérico u obsesivo según la vieja clínica—, no tienen utilidad alguna para los demás del mismo tipo»<sup>82</sup>. El problema, quizás opaco en una primera aproximación, reside en que si solo hay análisis de lo particular (y si el goce se escribe singularmente) y si «lo que responde a una misma estructura no tiene forzosamente el mismo sentido»<sup>83</sup>, ¿cómo transmitir un saber psicoanalítico generalizable con este desfasaje en su seno? ¿Cómo dar cuenta, formalmente, de una clínica que parte de lo real que es, por definición, un imposible lógico? ¿No es acaso la obra lacaniana —si no toda, buena parte— un gran esfuerzo por formalizar un saber para hacerlo transmisible?<sup>84</sup>

Es en este impasse donde la heurística lacaniana cobra todo su relieve y donde se muestra en falta; se muestra presa de la castración que cierne también a la teoría misma. Con su concepto del no-todo, Lacan coloca a lo real como punto de gravitación de la teoría misma en el movimiento que ella hace para aprehenderlo, poniendo en evidencia el problema lógico de la verdad en la ciencia: no hay todo, el conjunto del universal es el primer indemostrable.

¿Dónde queda entonces el concepto de estructura? Si nos detenemos por ejemplo en la conceptualización de las psicosis, en el último período de la obra de Lacan, ya no se trata tanto de que en la psicosis «algo falte», lo cual conduciría a extraer como conclusión que

en la estructura psicótica se evidencia una relación de ausencia con un significante<sup>85</sup>, sino que se trata de que algo se ha inscripto distinto, distinto a las neurosis y a las perversiones. Se trata de un real «que permanece enigma, hasta tanto en el análisis no se zafe el resorte seudosexual: es decir lo real que (...) se inscribe neurosis, perversión o psicosis»<sup>86</sup>. Las estructuras clínicas son propuestas aquí como distintas formas de inscripción —escritura— de lo real, como posicionamientos subjetivos ante la castración, la falta, el agujero, y la proporción sexual que no hay.

Insisto: ¿dónde queda entonces el concepto de estructura? «Mi querida estructura muestra ser (...) nudo borromeo»<sup>87</sup> nos responde Lacan, pero queda claro que hemos encallado lejos de las playas del estructuralismo de los años sesenta.

«La estructura es lo real que sale a relucir en el lenguaje. Y por supuesto no tiene relación alguna con la “buena forma”»<sup>88</sup>, sostiene el autor en «El atolondradicho», y añade luego:

Mi topología no está hecha de una sustancia que sitúe más allá de lo real aquello con que se motiva una práctica. No es teoría. Pero *tiene que dar cuenta de que, cortes del discurso, los hay tales que modifican la estructura a la que éste se acoge originalmente*<sup>89</sup>.

Resaltemos aquí que la estructura, así definida, puede ser quizás parcialmente modificada. Con esto no queremos decir que exista la posibilidad de pasaje entre las estructuras de las neurosis y las de las psicosis, por ejemplo, pero es indiscutible que podemos encontrar rasgos cruzados inmiscuidos entre ellas.

Entonces «la topología no está “mandada a hacer para orientarnos” en la estructura. Ella es la estructura: como retroacción del orden de la cadena en que consiste el lenguaje»<sup>90</sup>.

Una última zambullida en lo engorroso de este texto:

Está claro que, en cuanto a la significación (...), se pesca del objeto mismo que como verbo envuelve en su sujeto gramatical, y que hay falso efecto de sentido, resonancia del imaginario inducido de la topología, según que el efecto de sujeto haga remolino (...) o lo subjetivo de este efecto se «refleje». Aquí hay que distinguir la ambigüedad que se inscribe con la significación, o sea, con el lazo del corte, y la sugerencia de *agujero*, es decir, de *estructura*, que con esta ambigüedad fabrica un sentido<sup>91</sup>.

—dice Lacan—, y en nota al pie leemos:

Espero que aquí se vea que la imputación de estructuralismo, entendida como comprensión del mundo, una más en el *guignol* (del francés «títere») con que nos representan la «historia literaria» (...), a pesar del bullo

de publicidad que me aportó (...), acaso no es lo que más me satisface<sup>92</sup>.

Distanciamiento explícito en este caso. Queda claro entonces que no se trata de estructuralismo, pero sí de estructura. Quiero enfatizar que se trata, en primer lugar, de estructuras clínicas, es decir, de modos de entender la psicopatología y las posiciones subjetivas, incluso de modos de ser, especialmente a partir de la auscultación del discurso y del lenguaje del cuerpo, tal como Freud nos enseñó.

Veamos cómo pensaba Freud la nosología clínica, es decir, cómo concebía él lo que Lacan llama los tipos clínicos, al menos sucintamente. Ya desde la década de 1890, constatamos en varios textos que Freud solía referirse al diagnóstico de *neurosis mixta*<sup>93</sup>. Bajo la pluma de Freud, esto significa que siempre nos encontramos con la *combinación* —con la mixtura— de una *neurosis actual*<sup>94</sup> y, según la época, de una *neuropsicosis de defensa* —en la terminología tomada de Krafft-Ebing en esta época— o con una *psiconeurosis*, sea de transferencia o narcisista —a la altura de *Introducción del narcicismo*, por ejemplo—.

Al examinar la nosología freudiana a partir de 1924, la clínica se organiza como sigue: tenemos una serie de síndromes, como las neurosis actuales (neurastenia, neurosis de angustia e hipocondría), las neurosis traumáticas y las neurosis de destino —una de las categorías habitualmente negadas en su obra<sup>95</sup>—; por otro lado, las psiconeurosis de transferencia (las histerias, de conversión y de angustia —con su posible pero no necesaria evolución hacia la fobia—, y las neurosis obsesivas —que también presentan una serie de subtipos clínicos frecuentes<sup>96</sup>—). En el grupo de las psiconeurosis narcisistas<sup>97</sup> Freud ponía, como paradigma del grupo, a la melancolía, pero pensamos que aquí pueden incluirse también muchas formas de anorexia, bulimia, obesidad, trastornos del narcisismo, etc. Por último, tenemos el grupo de las psicosis, que incluye las esquizofrenias y las paranoias. A nuestro entender, cualquier subtipo de psicosis viene acompañado también por algunos de los síndromes de la neurosis actual. Freud mismo mostró la frecuencia con que la hipocondría se presenta acompañando las paranoias, solo por poner el ejemplo más evidente y clínicamente más común<sup>98</sup>.

No es este el lugar para realizar un examen detallado de todos los cuadros que acabamos de mencionar. Solo los traemos a colación a los fines de introducir el siguiente interrogante: cuando Lacan habla de la neurosis, la psicosis y la perversión, ¿se está refiriendo a la dimensión clínica, aplastando y no tomando en consideración la detallada

precisión de la nosología freudiana —a la cual suscribimos plenamente—? ¿O será que se refiere a distintas posiciones subjetivas —y por ende a distintos sujetos pensados desde la posición de enunciación— que son abordadas más bien desde una perspectiva epistemológica o incluso metapsicológica?

En nuestra opinión, algo similar sucede con el concepto de psicosis y de forclusión del Nombre-del-Padre: si se busca en las manifestaciones clínicas y transferenciales de la psicosis, se puede constatar que poco tienen en común el tratamiento de una esquizofrenia, una paranoia o una psicosis maníaco-depresiva, lo que lleva a muchos a forzar la teoría para reducir toda la subjetividad psicótica a la doctrina de la forclusión —dejando de escuchar al loco y sus demandas—, perdiendo de vista que cada posición subjetiva —dentro del campo de las psicosis— tiene por lo general su propia dinámica interna, incluyendo resistencias y defensas específicas.

El ejemplo más patente se puede ubicar en las diferencias técnicas generales entre el tratamiento de una esquizofrenia o de una paranoia. En las posiciones paranoicas se trata, habitualmente, de intentar barrer al Otro del delirio para que el paciente pueda empezar a liberarse parcialmente de la angustia persecutoria. Pero, en las esquizofrenias, se suele trabajar en la dirección contraria, mucho más cercana al ensamblado de fragmentos y la construcción de ciertos símbolos o enunciados —cuando no se trata de reconstruir incluso las frases— en los cuales puedaemerger un sujeto que pueda hacerse representar, al menos como signo de que «algo le sucede a alguien».

Desde la perspectiva de la economía de la significación en el discurso, los paranoicos tienden a la coagulación, a la condensación de una significación consistente y sólida; en cambio, las significaciones en las esquizofrenias tienden primordialmente a la fragmentación y a la dispersión. Otro es el caso de las psicosis maníaco-depresivas, que no parecen tan dóciles a la conceptualización lacaniana de las psicosis, o al menos parece que muchos fenómenos quedan sin explicar o son explicados en forma insuficiente, especialmente el funcionamiento en los períodos de intervalo libre, es decir, lo que acontece por fuera de las crisis maníacas o melancólicas. Pero sin duda, este no es el lugar para realizar un análisis detallado sobre el tema.

## El Sujeto como un determinado particular en una red de estructuras

Comenzamos este capítulo orientando nuestra indagación hacia el análisis del discurso de los analistas al remitir a la estructura como si se tratase de una obviedad, siendo una perogrullada su definición. ¿No nos hemos deslizado —sobrepticia pero constantemente— en una ontologización de la estructura? ¿No habremos caído en un nuevo esencialismo donde implícitamente se supone que la estructura es una suerte de arquitectura invisible que está adentro de alguien?

A contrapelo de una reificación de la estructura —digamos ya de lo inconsciente— Lacan reflexiona:

Puede plantearse la cuestión (...) de si la estructura es puntuada, verdaderamente, por el deseo del Otro (...), si ya el sujeto nace incluido en el lenguaje (...) y ya determinado en su inconsciente por el deseo del Otro; ¿por qué no habría entre todo esto una cierta solidaridad? El inconsciente no excluye —*si el inconsciente es esa estructura, esa estructura del lenguaje*— (...) el reconocimiento del deseo del Otro como tal, en otros términos la red —la red de estructura de la que el sujeto es un determinado particular, es concebible que comunique con otras estructuras: las estructuras de los padres, por cierto, y por qué no, llegado el caso, con esas estructuras que son las de un desconocido, por poco, señala Freud, que su atención esté, así, un poco en otra parte<sup>99</sup>.

¿No habla Lacan de lo inconsciente mismo en tanto red de estructuras? ¿Por qué no hemos destacado el concepto de red de estructuras, por ejemplo, aun siendo más coherente con los conceptos desarrollados en la «primera parte» de la obra de Lacan (como «el inconsciente es el discurso del Otro», «el deseo es el deseo del Otro», o que «el inconsciente está estructurado como un lenguaje») que la referencia unívoca a la estructura?

Podemos estar seguros entonces al afirmar que el inconsciente estructurado como un lenguaje no está «adentro» de nadie (el lenguaje tampoco), y la topología viene casualmente a demostrar eso mismo, siendo pertinente una revisión sistemática y detallada —no como la expuesta aquí— de qué entendemos por estructura al citar a Lacan, pareciendo más adecuado referirnos a distintos tipos y niveles de estructura, en distintos estratos de estructuración y con distinto poder estructurante, como por ejemplo un acontecimiento azaroso —incluido quizás en el concepto de *tyché*—, en el registro de lo real, que puede imprimir un viraje en la estructuración de un psiquismo, sobre todo en

la infancia y la adolescencia y, por qué no, en momentos vitales, coyunturas dramáticas de una subjetividad cualquiera, neurótica, psicótica o perversa.

Como se puede ir desprendiendo del desarrollo de este texto, no es el estatuto diferencial de estructuración que las distintas subjetividades (neurosis, psicosis, perversión) presentan lo que es cuestionado, sino la acentuación de los puntos cerrados de las estructuras, sus puntos de límite y cierre en lugar de sus puntos abiertos, de suplementariedad, de posibilidad de diferencia. Y esto no es un más allá de Lacan<sup>100</sup>.

Puede concluirse, por lo tanto, que el valor metodológico —clínico— de cierto pensamiento estructuralista no está afectado por el no-valor ontológico. Es en esta línea de trabajo que nos gustaría pensar las distintas inscripciones de lo real, destacando la escritura de las diferencias.

el demente de paciencia  
pacientemente  
cuidadosamente  
silenciosamente  
desovillo  
desovillo

el ovillo.

2

He llegado a este colmo  
a este valle de lágrimas  
de paciencia —al borde—  
dicha hacia adentro mi paciencia  
a este valle del colmo de la paciencia  
—al borde—  
lágrimas de paciencia en este valle  
hacia adentro  
de años

en la protesta en silencio hace años  
—al borde—  
desovillo  
el ovillo.

## **Capítulo IV**

### **La escritura de la afección: sobre las modalidades de la negación entre las neurosis y las psicosis**

*No cabe duda de que la confusión es el signo de los tiempos, y el sustento último de ésta es el divorcio o distanciamiento entre los hechos y las palabras, ideas y signos encargados de representarlas<sup>101</sup>.*

Antonin Artaud, *El teatro y su doble.*

## Argumentos y posiciones

A continuación, pretendemos recuperar y retomar, entre otras cosas, algunos de los problemas planteados por C. Rabant en *Inventar lo real. La desestimación entre neurosis y psicosis*, que nos suscitó poderosos interrogantes en cuanto a la reflexión sobre las modalidades de la negación que encontramos en la obra de Freud —extremadamente útiles y vigentes para pensar la clínica—, y que se han diseminado, disimulada en algunas ocasiones y explícitamente en otras, a lo largo de nuestro estudio.

Con todo derecho, el lector se puede estar preguntando en este mismo instante cuáles son los argumentos que justifican otorgarle a este ensayo de Rabant tanta importancia. Por el momento, y hasta que encontremos otros mejores, ya que en eso mismo consiste la reflexión, tanto filosófica como psicoanalítica —ir obteniendo y cosechando cada vez mejores argumentos—, vamos a presentar los que hoy consideramos como principales y más o menos consistentes para realizar al menos una primera aproximación a algunas de las preguntas abiertas por la obra de Rabant. Pero añadiremos, además, otra serie de interrogantes que se vinculan y conectan con esto último.

¿Qué sucede si ahora nos acercamos a la gran distinción clínica entre las neurosis y las psicosis desde la perspectiva de las modalidades de la negación que hallamos en todas ellas? ¿Tienen estas modalidades de la negación alguna relación con las manifestaciones de las resistencias? Sigue que, según Freud, solo podemos particularizar las defensas a partir de las resistencias, ya que los mecanismos inconscientes no son en sí mismos observables, empíricamente hablando.

Exploraremos además este asunto enhebrando estas inquietudes con otros problemas clínicos cotidianos, en especial los que nos proponen la cuestión del afecto y los interrogantes que gravitan en torno al concepto de inscripción —al cual Freud se refirió innumerables veces en la conceptualización de lo psíquico—, y que se presenta además íntimamente relacionado con el de escritura, al cual Lacan le dedicó también una buena parte de sus reflexiones<sup>102</sup>.

¿Pero qué es aquello que se inscribe o no se inscribe? ¿Se trata de signficantes o de modalidades del goce? ¿O acaso se trata de formaciones mixtas que implican ambas dimensiones? ¿Cómo se relacionan estos interrogantes con la cuestión del afecto en tanto «montante de afecto» (*Affektbetrag*), es decir, en tanto que *quantum* energético y

dinámico —«económico», en términos de la metapsicología de Freud—, es decir, en tanto que ligado a fuerzas?

Por último, ¿experimentamos alguna vez estas fuerzas desnudas, o las revestimos y difractamos regularmente a través del prisma de las significaciones? Y el alcance del problema termina de apreciarse cuando a esto añadimos que, primordialmente, las significaciones que descubrimos asociadas a las formaciones de síntoma son eminentemente inconscientes, lo que significa que requieren más bien ser construidas que confesadas, ya que nunca fueron presa de la turbia amnesia, lo que nos enfrenta directamente con las tinieblas mismas de lo que aún no ha acontecido, subjetivamente hablando.

Por supuesto que sería muy ambicioso pretender responder aquí todos estos interrogantes. Por eso nuestra intención es más bien compartirlos y dejarlos planteados, antes que prometer responderlos. No obstante, intentaremos esbozar algunas posibles líneas de investigación para avanzar algún bosquejo de respuesta.

Confesemos que, de todas maneras, la selección de este itinerario no tiene nada de azaroso. Desde nuestra perspectiva, una de las dimensiones desde la cual puede abordarse la experiencia analítica —es decir la experiencia en la carne del proceso analítico— puede consistir en ser pensada desde el cómo se inscriben los afectos en el alma, aquella a la que Freud hacía referencia con la idea del *Seelenbehandlung*, el tratamiento del alma<sup>103</sup>. Y agregamos además que no sabemos siquiera si aquellas afecciones se inscriben en el alma efectivamente, como si fuera ésta un lugar, o si quizás sean el alma misma en sus inherentes manifestaciones dinámicas. Esta ambigüedad entre el afecto y la representación parece asediar de modo permanente todo el *corpus* freudiano, estando muchas veces implícita en las interpretaciones que habitualmente realizamos de sus conceptos. Los paisajes descubiertos por el psicoanálisis no dejan de ser, con frecuencia, oscuros y siniestros, por si acaso esta referencia al alma suscitará cualquier tipo de sospecha de idealismo metafísico.

Nada más lejos de ello. Sin lugar a dudas, uno de los tantos infiernos que tenemos al alcance de nuestras manos —sobre todo cuando las hacemos hablar— somos nosotros mismos. Nos referimos muy especialmente a la relación que mantenemos con nuestro propio estado de división subjetiva y nuestros deseos inconscientes. La pequeña gran diferencia que ofrece un psicoanálisis es lo que hace el Yo ante aquellas dimensiones de

la existencia<sup>104</sup>, además de la posibilidad de incluso desbastar ciertas repeticiones compulsivas atacándolas en sus cimientos mismos.

Absolutamente nadie, en su sana patología, está dispuesto espontáneamente al análisis que, como ya lo hemos visto, consiste entre otras tareas en el descentramiento del ego en relación con nuestro ser. Este proceso implica siempre un atravesamiento de las identificaciones imaginarias, es decir, nos pondrá de cara a todo lo que veníamos pretendiendo evitar sobre nuestra existencia. Sin duda es un proceso que deja grandes lecciones sobre lo poco que toleramos las angustias. Esta misma intolerancia se relaciona así de manera directa con la magnitud de nuestras miserias neuróticas, que se alejan del dolor propio de existir para expandirse habitualmente en groseras distorsiones sobre distintos aspectos de lo rechazado, sea que se presente en conductas negadas o en las maneras y modos en que nos relacionamos con los demás. No son otras las enseñanzas de recorrer, una y otra vez, los dolorosos caminos de la transferencia, como decía Freud. Todas esas desfiguraciones, distorsiones y tormentos pueden ser lo suficientemente intensos como para que la vida diaria se vuelva insopportable y pierda así completamente su sentido —queja tan común en la clínica actual—, aunque tengamos, aparentemente, todo lo que queríamos. Querer y desear no son sinónimos, y la capacidad para sentir felicidad —es decir, desear— está directamente relacionada con la capacidad para experimentar el dolor, algo que Freud captó muy tempranamente en el *Proyecto de psicología* al sostener que las vivencias de dolor y de satisfacción se inscriben juntas, en simultáneo, y sobre todo, se relacionan directamente con todo lo que implica lo materno, más precisamente con lo que no hemos podido aun simbolizar sobre la experiencia del deseo de nuestras madres. Retomaremos este punto más adelante al referirnos al complejo del prójimo<sup>105</sup>, concepto desarrollado por Freud en su *Proyecto de psicología* (1895). Es también en aquel temprano y visionario bosquejo en el cual se presentan por primera vez los postulados éticos —según Lacan—, para quien la «elección de neurosis» (*Neurosenwahl*) se da ya en relación con el primer emplazamiento de la «orientación subjetiva» ante *das Ding*, esa realidad muda, el «fuera-de-significado»<sup>106</sup> que implica la cosa en el texto de Freud de 1895.

Las experiencias del *pathos* a las cuales accedemos en la transferencia a lo largo del amplio abanico de las neurosis y las psicosis nos enseñan que si no hubiera un Yo ilusorio que pretende resistirse ante lo que es, sea lo que sea, la experiencia —que dejaría de ser patológica— se reduciría a una aceptación incondicional de la angustia y el

dolor al cual nos expone experimentarnos como vida, que se presenta habitualmente en las personas más o menos sanas como un fuerte deseo de existir, como nos ha enseñado de manera tan bella Spinoza y su filosofía, en la cual nos detendremos brevemente para pensar algunas cuestiones sobre los afectos y afecciones que experimentamos, y sobre cómo podemos aproximarnos a su abordaje desde el pensamiento psicoanalítico.

Habiendo dicho todo esto, aún nos preguntamos —ahora con Artaud— qué es el Yo:

No tengo la menor idea de lo que pueda ser el Yo. ¿La conciencia? Una espantosa repulsa de lo Innombrado, de lo mal urdido, pues el Yo llega, cuando el corazón lo ha ligado por fin, lo ha *sacado* de aquí y de allá, contra esto y *a favor* de aquello, a través de la eterna regulación de lo horrible, con la que todos los no-yo, demonios, asaltan a lo que será mi ser, ese ser que no cesa de fracasar ante mis ojos en tanto Dios no haya comunicado su clave a mi corazón<sup>107</sup>.

## La cuestión de las pasiones y las decisiones del ser

En su vastísimo ensayo «Psicopatología y psicoanálisis. Comentarios sobre el *pathos* y el *ethos* en Cicerón, Pinel y Freud», J. M.<sup>a</sup> Álvarez no solamente muestra de manera brillante cómo el concepto de defensa (*Abwher*) de Freud reúne en su seno ciertas posiciones específicas en cuanto al *ethos*, al *pathos* y al lenguaje, sino que presenta además argumentos inexpugnables para fundamentar las estrechas relaciones conceptuales entre Cicerón, Pinel y Freud, poniendo el acento —al modo de columna vertebral del ensayo— la cuestión de la responsabilidad subjetiva —el *ethos*—.

Esta perspectiva, que conjuga la dimensión ética con la patológica, se apoya y fundamenta en un amplio estudio y revisión de la filosofía moral de las escuelas helenísticas, con especial hincapié en los escépticos, epicúreos y estoicos a la hora de ensayar una reflexión sistemática sobre la experiencia de las pasiones. Es de destacar también —como lo hace Álvarez— que la filosofía era, para los helenísticos, una filosofía práctica, un estudio del alma que aspiraba a la sabiduría, es decir, no a un mero conocimiento que se nutre de argumentos lógicos acordes al *logos*, sino que además promovían una práctica de vida —en la línea de la sabiduría práctica de Aristóteles, la *phrónesis*—. No había en lo absoluto una distancia entre lo pensado y lo efectivamente vivido, ya que el horizonte era la felicidad como modo de habitar el mundo. El autor sintetiza estas posiciones de la siguiente manera:

*Grosso modo*, el mundo antiguo se caracteriza por la promoción de estrategias tendentes a frenar el empuje de las pasiones, principio que Estobeo expresa con suma precisión en las siguientes palabras: «Interrogado para saber cómo se podría llegar a ser rico, Cleantes respondió: *si se es pobre de deseos*». Téngase presente que para los antiguos se trataba de disminuir el umbral de las pretensiones más que de elevar las expectativas y exigencias. Si bien todas las escuelas proponen la reducción de las pasiones, discrepan entre ellas en cuanto a si conviene suavizarlas o arrancarlas de raíz<sup>108</sup>.

De todas maneras, y siempre siguiendo los filamentos conceptuales de este ensayo —al cual remito al lector para profundizar los términos que aquí solo mencionamos—, fue la corriente estoica la que «desarrolló un corpus teórico sobre el deseo, la ética y la responsabilidad mucho más acabado que las otras dos corrientes», asimilando a su vez las pasiones a las enfermedades. ¿Qué entendían los estoicos por pasiones? ¿A qué se referían con este concepto? Estos pensadores de la Antigüedad clásica

(...) consideraron a las pasiones (*pathos*: «pasión», «sufrimiento», «enfermedad») alteraciones emocionales de una intensidad exagerada, muy superior a la de las emociones, y de una prolongada duración, mayor incluso que los sentimientos normales. De las pasiones se destacó su inalterabilidad frente a los hechos de la experiencia, con lo que se subrayaba el dominio sobre las ideas y la afectación que ocasionaban a la capacidad de juzgar. [...] Según la definición clásica de Zenón, frecuentemente citada, en este caso por Diógenes Laercio, la pasión o perturbación «es un movimiento del alma, irracional y contra la naturaleza, o bien un ímpetu exorbitante»<sup>109</sup>.

A esta descripción se añaden además otros elementos relevantes: las pasiones implican una commoción que se opone a la razón y que «pervierte el juicio», y esta noción de perversión se relaciona íntimamente con la idea de un exceso —es decir, un *plus*, un sobrante—, sea que se trate de algún apetito o deseo, o bien de algún impulso que se presenta bajo este régimen o modo.

Es así como los estoicos terminan asimilando las pasiones a una doctrina de la enfermedad, y acaban

...describiendo un paralelismo en la evolución de unas y otras. Según ellos, el primer estadio corresponde a la propensión (*euemptosia* o *proclivitas*); vendría después el *pathos*, o enfermedad propiamente dicha, a la que seguiría la *nosema* o estado crónico del mal; a continuación aparecería la *arrostema* (*aegrotatio*, según traduce Cicerón), que mantiene al individuo como si estuviera siempre enfermo; por último, el proceso culminaría en un estado de vicio (*kakia*), esto es, la *aegrotatio inveterata* de Cicerón o el *vitium malum* de Séneca, el cual se manifiesta en una deformación de la persona totalmente entregada a la pasión<sup>110</sup>.

Por último, Álvarez señala que todos estos pensadores fueron bastante explícitos respecto a la *reflexión ética* en torno a los *procesos mórbidos*, afirmando que siempre hay una «asunción voluntaria» de las «opiniones erróneas» que producen «juicios» que serán indefectiblemente erróneos también. Se trata incluso de una «decisión personal a la hora de entregarse a las pasiones»<sup>111</sup>. Esta dimensión del asunto es fundamental en la práctica clínica del psicoanálisis, ya que nos advierte sobre la impropiedad de un deseo de cura que aún no ha emergido en quien padece de las pasiones del alma. Con frecuencia, es posible ubicar con cierta claridad un punto de inflexión en los procesos de la cura analítica, en que la implicación subjetiva emerge con una fuerza inusitada, casi siempre como un movimiento inmediatamente posterior a la elaboración de alguna resistencia de fuerza considerable. Asumir la responsabilidad por nuestras enfermedades es restituirnos como los agentes activos en los modos en que creamos nuestra realidad. Y esto se nos presenta ante la observación clínica casi como un axioma.

Inmediatamente después, Álvarez describe cómo es retomado el tema en el Romanticismo del siglo XVIII, con Kant, Schopenhauer y Nietzsche, que le imprimen un giro a la cuestión, afirmando el valor primordial de las pasiones en la vida unos, denostándolas como obstáculos para el libre flujo de la razón otros —en especial Kant—. Así, de manera impecable, nos muestra los puntos de continuidad entre todos estos pensadores y las obras de P. Pinel y S. Freud.

A continuación, desearía enhebrar aquí una cuenta más, añadiendo un eslabón que considero interesante y relevante a la hora de examinar la concepción de las pasiones y los afectos en la obra de Freud, y que se sitúa en pleno siglo XVII: me refiero a la *Ética demostrada según el orden geométrico*, de B. de Spinoza (1632-1677). En esta breve consideración solo nos ocuparemos de resaltar y destacar algunos puntos de continuidad entre Spinoza y Freud, especialmente en relación a las pasiones y los afectos. Para ello nos apoyaremos, a título ilustrativo, en algunos fragmentos de los *Estudios sobre la histeria*, de 1895, y en algunos otros fragmentos posteriores en el pensamiento de Freud —como *El yo y el ello* (1923)— en los cuales es retomada la problemática del afecto y las pasiones, que siguen ofreciéndonos aún hoy multiplicidad de enigmas y paradojas.

## **Los afectos y la división subjetiva**

Tal como lo señala Álvarez, la cuestión de las pasiones se difracta al impactar con el navío freudiano, y las esquirlas del impacto son nombradas como montante de afecto, pulsión, deseo, vivencias de placer y de dolor, *quantum* de excitación, fuerza, sentimientos inconscientes, etc. En fin, conceptos que nos remiten a cómo lo simbólico se hunde en la carne, imprimiéndole al cuerpo magnitudes de energía muchas veces innombrables y que toman incluso años de trabajo analítico para poderemerger en la conciencia en tanto restos de vivencias no tramitadas, y en tanto vivencias *per se*.

La noción de castración implica asumir incluso lo que jamás podrá ser ni asumido, ni simbolizado, y mucho menos comprendido. Poder aceptar eso en alguna medida puede ser un buen indicador de que un análisis está llegando a su fin.

En un texto de 1890, titulado *Tratamiento psíquico (tratamiento del alma)*, Freud propone una concepción general sobre los afectos y los estados anímicos, es decir, los estados del alma, concibiendo al tratamiento psíquico como un tratamiento del alma: *Seelenbehandlung*. Incluso antes del inicio del siglo XX, Freud ya criticaba a la medicina positivista, muy probablemente siguiendo la estela del maestro W. Griesinger.

Al mismo tiempo, veremos que la cuestión de los afectos implica una reflexión sobre las relaciones entre el cuerpo y el alma, entre lo anímico y lo somático:

Es verdad que la medicina moderna tuvo ocasión suficiente de estudiar los nexos entre lo corporal y lo anímico, nexos cuya existencia es innegable; pero en ningún caso dejó de presentar a lo anímico como comandado por lo corporal y dependiente de él (...). La relación entre lo corporal y lo anímico (en el animal tanto como en el hombre) es de acción recíproca; pero en el pasado el otro costado de esta relación, la acción de lo anímico sobre el cuerpo, halló poco favor a los ojos de los médicos. Parecieron temer que si concedían cierta autonomía a la vida anímica, dejarían de pisar el seguro terreno de la ciencia<sup>112</sup>.

Ya en 1845, Wilhelm Griesinger —cuya obra Freud conocía en profundidad— también había hecho observaciones similares en cuanto a las relaciones entre lo anímico y lo somático, criticando los reduccionismos «psiquistas» —espiritualismo— y «somatistas» —materialismo—:

Ni el materialismo, que intenta explicar todos los actos psíquicos por medio de la materia, ni el espiritualismo, que intenta explicar la materia por medio del alma, nos dan una idea exacta de lo que sucede en el alma. Y por otro lado, aunque llegásemos a saber todo lo que se produce en el cerebro cuando éste

entra en acción, descubriésemos todos los secretos de la química, etc., ¿de qué nos serviría? (...). Este problema no tendrá jamás solución para el hombre, y creo que, aunque un ángel descendiese del cielo para explicarnos este misterio, nuestra inteligencia sola no sería capaz de asimilarlo. ¿Qué decir ahora del materialismo tan superficial y tan chato, que quisiera cambiar y negar los hechos más generales y más elevados de la conciencia humana, al no encontrar la huella palpable de los mismos en el cerebro?<sup>113</sup>

Parece que estas perspectivas fueron retomadas por Freud de diversas maneras, incluyendo la idea de la vida del alma (*Seelenlebens*), y sus procesos (*Seelenvorgänge*), términos acuñados ampliamente por Griesinger<sup>114</sup>.

Volviendo al ensayo de Freud, luego de afirmar entonces la acción recíproca del cuerpo y del alma, afirma que en muchos enfermos los signos patológicos «provienen del influjo alterado de su vida anímica sobre su cuerpo» y que, por tanto, «la causa inmediata de la perturbación ha de buscarse en lo anímico»<sup>115</sup>. Más adelante, en el mismo ensayo, agrega que el más cotidiano y corriente ejemplo de influencia anímica sobre el cuerpo es la llamada «expresión de las emociones»:

Casi todos los estados anímicos que puede tener un hombre se exteriorizan en la tensión y relajación de sus músculos faciales, la actitud de sus ojos, el aflujo sanguíneo a su piel, el modo de empleo de su aparato fonador, y en las posturas de sus miembros, sobre todo de las manos. Estas alteraciones corporales concomitantes casi nunca resultan útiles a quien las experimenta (...). Pero a los demás les sirven como unos signos confiables a partir de los cuales pueden inferirse los procesos anímicos, y a menudo se confía más en ellos que en las simultáneas manifestaciones verbales, deliberadas<sup>116</sup>.

Inmediatamente después, Freud pasa a realizar una suerte de exposición general sobre los afectos que tiene una fuerte impronta spinoziana, tema que argumentaremos más adelante:

En ciertos estados anímicos denominados «afectos», la coparticipación del cuerpo es tan llamativa y tan grande que muchos investigadores del alma dieron en pensar que la naturaleza de los afectos consistiría solo en estas exteriorizaciones corporales suyas. Es cosa sabida cuán extraordinarias alteraciones se producen en la circulación, en las secreciones, en los estados de excitación de los músculos voluntarios, bajo la influencia, por ejemplo, del miedo, de la ira, de las cuitas del alma, del arrobamiento sexual. Menos conocidas, pero perfectamente demostradas, son otras consecuencias corporales de los afectos que ya no se incluyen entre sus exteriorizaciones. Estados afectivos persistentes de naturaleza penosa o, como suele decirse, «depresiva», como la cuita, la preocupación y el duelo, rebajan la nutrición del cuerpo en su conjunto, hacen que los cabellos encanezcan, que desaparezcan los tejidos adiposos y las paredes de los vasos sanguíneos se alteren patológicamente. A la inversa, bajo la influencia de excitaciones jubilosas, de la «dicha», vemos que todo el cuerpo florece y la persona recupera muchos de los rasgos de la juventud. Es evidente que los grandes afectos tienen mucho que ver con la capacidad de resistencia a las infecciones

(...). Ahora bien, los afectos, y casi con exclusividad los depresivos, pasan a ser con harta frecuencia causas patógenas tanto de enfermedades del sistema nervioso con alteraciones anatómicas registrables, cuanto de enfermedades de otros órganos<sup>117</sup>.

Como se puede apreciar sin demasiada dificultad, lo que Freud llama aquí «afectos» se relaciona siempre con la corporalidad, que siempre coparticipa en ellos<sup>118</sup> de diversas maneras, y esta apreciación descansa sobre el axioma que afirma la existencia de una relación recíproca entre cuerpo y alma (*«der Wechselbeziehung zwischen Leib und Seele»*<sup>119</sup>), relación habitualmente descuidada —dice Freud— por las ciencias médicas. Además, establece que los afectos pueden tomarse como signos confiables a partir de los cuales pueden inferirse los procesos anímicos.

Por otra parte, Freud parece ordenar la cuestión de los afectos en torno a dos grandes distinciones: los afectos depresivos y los afectos jubilosos o alegres, ligados a estados de felicidad, acentuando el peso etiológico de los afectos depresivos en las enfermedades, sean del órgano o sistema que sean. Y no dejemos de destacar la cita anterior, donde Freud establecía que la expresión de las emociones es una de las vías cotidianas a través de las cuales los procesos anímicos —del alma— influyen sobre el cuerpo.

Por último —y aquí llegamos al núcleo duro de lo que queríamos destacar de este ensayo— Freud sostiene que :

Los afectos en sentido estricto se singularizan por una relación muy particular con los procesos corporales; pero, en rigor, todos los estados anímicos, aun los que solemos considerar «procesos de pensamiento», son en cierta medida «afectivos», y de ninguno están ausentes las exteriorizaciones corporales y la capacidad de alterar procesos físicos. Aun la tranquila actividad de pensar en «representaciones» provoca, según sea el contenido de estas, permanentes excitaciones sobre los músculos planos y estriados<sup>120</sup>.

Es decir que en su concepción de los afectos, Freud es fiel al axioma de la relación recíproca entre cuerpo y alma, y por eso, desde esta perspectiva, los «procesos de pensamiento» —aun el pensar en «representaciones»— implica alteraciones —excitaciones— en los procesos corporales.

Algunos años después, en el ensayo titulado *Las neuropsicosis de defensa*, de 1894, hallamos la siguiente definición sobre el montante de afecto {*Affektbetrag*}:

En las funciones psíquicas cabe distinguir algo (monto de afecto, suma de excitación) que tiene todas las propiedades de una cantidad —aunque no poseamos medio alguno para medirla—; algo que es susceptible de aumento, disminución, desplazamiento y descarga, y se difunde por las huellas mnémicas de las representaciones como lo haría una carga eléctrica por la superficie de los cuerpos<sup>121</sup>.

En esta breve cita puede entreverse el anudamiento conceptual entre la problemática energética del afecto —la cantidad—, y las huellas mnémicas de las representaciones, término que retomaremos más adelante para reflexionar en torno al problema de la escritura o inscripción de las vivencias, especialmente, la no inscripción de las vivencias llamadas traumáticas.

Veremos que muchos de estos postulados continúan vigentes en 1895 —el monto de afecto, la suma de excitación, la huella mnémica—, época especialmente creativa en el pensamiento freudiano.

Detengámonos entonces en algunos pasajes de los *Estudios sobre la histeria* (1893-95) para ubicar ahí algunas ideas sobre cómo entienden, tanto Breuer como Freud, el concepto del afecto —originalmente muy cercano a la carga o monto de energía—, ya que este texto es una de las piedras angulares sobre las cuales descansa el edificio psicoanalítico.

En la «Comunicación preliminar» de *Estudios sobre la histeria*, Breuer y Freud afirman lo que constituye una de las premisas básicas del psicoanálisis: nos referimos a la existencia de vínculos simbólicos entre el ocasionamiento y los fenómenos patológicos<sup>122</sup>. Lo que encontramos regularmente en las histerias corrientes no es sino una suerte de acumulación de varios traumas parciales que forman una trama que termina adquiriendo expresión patológica por el efecto de sumatoria. Dichos acontecimientos se disponen de esa manera «en la medida en que constituyen los capítulos de una historia de padecimiento»<sup>123</sup>. Pero reconocen además otra serie de casos en los cuales las circunstancias patológicamente eficaces parecen ser indiferentes en sí mismas. Es decir que tanto el trauma psíquico como el recuerdo de él obran al modo «de un cuerpo extraño» de «eficacia presente»<sup>124</sup>.

Observemos el papel y la posición que ocupa el afecto en las consideraciones terapéuticas sobre cómo trabajaban clínicamente con estos estados:

Descubrimos, en efecto (...), que los síntomas histéricos singulares desaparecían (...) cuando se conseguía despertar con plena luminosidad el recuerdo del proceso ocasionador, *convocando al mismo tiempo el afecto acompañante*, y cuando luego el enfermo describía ese proceso de la manera más detallada posible y *expresaba en palabras el afecto*. Un recordar no acompañado de afecto es casi siempre totalmente ineficaz; el decurso del proceso psíquico originario tiene que ser repetido con la mayor vividez posible, puesto en *status nascendi* y luego «declarado» {*Aussprechen*}<sup>125</sup>.

Destaquemos entonces que el mencionado «recordar» al cual hacen referencia los autores, es un modo de recordar específico, donde lo central no es la mera representación sino precisamente el afecto, por eso es requisito que recuerdo y afecto sean convocados al mismo tiempo. Además, son los elementos referidos al afecto los que deben ser repetidos —re-vivenciados—, re-experimentados, en la forma más viva y real posible, siendo descritos de forma detallada por medio del proceso de su «expresión», traducción más ajustada de *Aussprechen*, siguiendo el contexto semántico. Expresar en palabras el afecto. Sin este procedimiento no había mejoría alguna.

Si este es el eje del proceso de la cura, la pregunta inevitable que los autores debían formularse era cómo es que un recuerdo puede empalidecer perdiendo de alguna manera su afectividad. Pero —agregan más adelante—, «lo que sobre todo importa es si frente al *suceso afectante* se reaccionó enérgicamente o no»<sup>126</sup>. Conviene retener esta noción de suceso afectante inspirada por la noción de afección de Spinoza.

Si la reacción de orden afectivo fue sofocada o reprimida, dicho afecto permanece soldado al recuerdo, siendo obstaculizada la posibilidad de ser descargado, y la reacción ante aquella mortificación o «sufrimiento tolerado en silencio» queda perdida para siempre. Si bien aquella reacción-acción queda perdida —y en el sentido objetivo de los sucesos ese pasado está indefectiblemente perdido—, el auxilio del lenguaje nos permite —en tanto sustituto de la acción— descargar o abreaccionar el afecto «casi de igual modo»<sup>127</sup>. Y «cuando no se produce esa reacción de obra, de palabra, o mediante el llanto en los casos más leves, el recuerdo del hecho conserva en principio su tinte afectivo»<sup>128</sup>.

En la «Parte teórica» de *Estudios sobre la histeria*, Breuer se ocupa de precisar y circunscribir una doctrina de los afectos que, no casualmente, se muestra en continuidad con los conceptos que hallamos desplegados en *Tratamiento psíquico (tratamiento del alma)*. En el punto C del apartado «La excitación tónica intracerebral. Los afectos», Breuer sostiene que la excitación tónica intracerebral desigual y acrecentada «constituye el lado psíquico de los afectos», hablando incluso de «afectos ideógenos» para referirse a los afectos que provienen de percepciones y de representaciones, por oposición a los producidos, por ejemplo, por sustancias tóxicas o por la distribución energética desigual de la excitación intracerebral.

Distingue así entre afectos agudos y crónicos. Entre estos últimos, se refiere especialmente a la pena y la preocupación, entendidos como estados de angustia

prolongados que se suelen acompañar, además, por serios estados de fatiga, noción que Freud despejará más adelante en sus especulaciones teóricas desde la perspectiva de la neurastenia como neurosis actual, tan frecuente en la actualidad bajo las máscaras de la depresión.

En cuanto a las relaciones afecto-representación, Breuer afirma que:

Todos los afectos intensos dañan la asociación, el decurso de la representación. La cólera o el terror hacen «perder el sentido de las cosas». Solo persisten en la conciencia con máxima intensidad aquellos grupos de representación excitados por el afecto. Así se vuelve imposible nivelar esa emoción *{Aufregung}* mediante una actividad asociativa<sup>129</sup>.

Más adelante realiza una nueva precisión, y clasifica a los afectos en activos o esténicos y pasivos o asténicos:

Los afectos activos, esténicos, nivelan el acrecentamiento de excitación mediante una descarga motriz. El gritar y brincar de alegría, el acrecentado tono muscular de la cólera, el dicho airado y la acción vengadora hacen que la excitación se drene en actos de movimiento. El dolor psíquico la descarga en esfuerzos respiratorios y en un acto de secreción: el sollozar y el llorar (...). Lo que ahí se libera es justamente la excitación cerebral acrecentada (...). A los afectos «asténicos» del terror y de la angustia les falta este aligeramiento reactivo. El terror directamente paraliza tanto la motilidad como la asociación, y lo mismo hace la angustia cuando la causa del afecto de angustia y las circunstancias excluyen la única reacción acorde al fin, a saber, el escapar<sup>130</sup>.

El dolor físico, por ejemplo, desencadena según Breuer un *quantum* de excitación. En cualquier caso, estos procesos adquieren consecuencias patógenas «cuando al afecto le es absolutamente denegada una tal descarga de la excitación»; se trata así de un acrecentamiento violento de excitación que no logra consumirse ni en una actividad asociativa ni en una descarga motriz<sup>131</sup>. Pero lo patológico se termina de precisar, más agudamente, por las representaciones insusceptibles de conciencia, lo que lo lleva a hablar de una escisión de la psique<sup>132</sup>, antecedente fundamental de la posterior elaboración freudiana del concepto de lo inconsciente.

Esta tesis, que afirma la no existencia de un pensar puro, sino que todo proceso de pensamiento implica siempre una carga afectiva, se manifiesta a su vez en la noción de «representaciones afectivas», siendo siempre las de mayor incidencia las penosas. Estas representaciones se caracterizan por poseer una gran intensidad, y es esta misma característica la que las vuelve insusceptibles de conciencia.

En el capítulo IV de los *Estudios sobre la histeria*, Freud postula un axioma general sobre la operatoria patógena de las representaciones de naturaleza penosa:

Aptas para provocar los afectos de la vergüenza, el reproche, el dolor psíquico, la sensación de un menoscabo: eran todas ellas de tal índole que a uno le gustaría no haberlas vivenciado, preferiría olvidarlas. De ello se desprendía, como naturalmente, la idea de la defensa. En efecto, era de universal consenso entre los psicólogos que la admisión de una nueva representación (admisión en el sentido de la creencia, atribución de realidad) depende de la índole y de la dirección de las representaciones ya reunidas en el interior del yo; y ellos han creado particulares nombres técnicos para el proceso de la censura a que es sometida la recién llegada. Ante el yo del enfermo se había propuesto una representación que demostró ser inconciliable, que convocó una fuerza de repulsión *{Abstossung}* del lado del yo cuyo fin era la defensa frente a esa representación inconciliable. Esta defensa prevaleció de hecho, la representación correspondiente fue esforzada afuera de la conciencia y del recuerdo, y en apariencia era ya imposible pesquisar su huella psíquica. Empero, esa huella tenía que estar presente. Cuando yo me empeñaba en dirigir la atención hacia ella, sentía como resistencia a la misma fuerza que en la génesis del síntoma se había mostrado como repulsión. Y la cadena parecía cerrada siempre que yo pudiera tornar verosímil que la representación se había vuelto patógena justamente a consecuencia de la expulsión *{Ausstossung}* y represión *{Verdrängung}*, esfuerzo de desalojo} <sup>133</sup>.

En este importante párrafo, la defensa se dibuja frente a lo que el yo no quiere saber del afecto penoso, operando —como lo precisa inmediatamente después— como fuerza psíquica que esfuerza fuera de la asociación a la representación patógena, siendo la tarea del terapeuta la de ayudar a superar esa fuerza que opera como resistencia asociativa, apuntando a «sorprender al yo que se place en la defensa»<sup>134</sup> para así poder «disolver la resistencia»<sup>135</sup>. Pero encontramos, además, el esbozo de una problemática que es retomada, casi punto por punto, en el texto *La negación* de 1925: la cuestión de la admisión, creencia o atribución de realidad ante una representación dolorosa.

Consideramos que la emergencia de este problema en el marco de la expulsión de los afectos penosos no es menor. Todo lo contrario. En este texto de Freud, el problema de la repulsión o desmentida de las representaciones inconciliables aparece como tema central. Más aún, este aspecto aparece íntimamente relacionado con la corporalidad. Aquí nos adentramos en la cuestión de las resistencias, que pueden manifestarse —según Freud— en el lenguaje gestual del cuerpo. Es que a partir del análisis de las resistencias, podremos inferir, siempre con posterioridad (*Nachträglichkeit*), en qué consistió el proceso de la defensa.

Me gustaría destacar aquí que la desmentida de la reminiscencia patógena se manifiesta en la tensión y los signos de afecto observables por el análisis de los gestos:

Uno se guardará de hacerle injusticia si se atiene siempre y absolutamente a la regla de no perder de vista durante el análisis los gestos del que yace en posición de reposo. Uno aprende entonces a distinguir sin dificultad entre el reposo anímico por falta efectiva de toda reminiscencia, y la tensión y los signos de afecto bajo los cuales el enfermo busca desmentir, al servicio de la defensa, la reminiscencia que aflora<sup>136</sup>.

Freud concede una especial importancia a la observación del lenguaje gestual a la hora de examinar lo inconsciente, e insiste en este aspecto a lo largo de los *Estudios sobre la histeria*, siendo especialmente útil en la localización de las *resistencias*, y agrega: «también a esto se lo lee en el gesto del enfermo, gesto tenso y que testimonia esfuerzo intelectual»<sup>137</sup> —agrega más adelante—. Así, la resistencia psíquica descansa sobre una «base afectiva»<sup>138</sup> y se manifiesta principalmente en el lenguaje gestual.

Otro ejemplo de estas perspectivas lo hallamos en los historiales de Dora y El hombre de las ratas; por ejemplo: en el caso Dora, Freud interpreta la acción sintomática de meter y sacar el dedo de su carterita bivalva; en el Hombre de las ratas, el gesto mixto de horror y complacencia gozosa lo llevan a Freud a advertir el nivel de resistencia implicado en el relato del tormento de las ratas.

Por último, citemos un pasaje de *El yo y el ello*, de 1923, para mostrar la persistencia de la problemática del afecto en tanto que investidura energética —valencia económica— en el pensamiento freudiano. En el marco de dilucidar una difícil pregunta, «¿Qué quiere decir hacer consciente algo?», Freud vuelve a examinar la cuestión desde la perspectiva de la percepción —que, como lo veremos más adelante, se relaciona íntimamente con la desmentida o *Verleugnung*—. Más específicamente, se referirá a las percepciones que vienen de adentro, «lo que llamamos sensaciones y sentimientos»<sup>139</sup>. Es esta misma percepción interna la que

...proporciona sensaciones de procesos que vienen de los estratos más diversos, y por cierto también de los más profundos, del aparato anímico. Son mal conocidos, aunque podamos considerar como su mejor paradigma a los de la serie placer-displacer. Son más originarios, más elementales, que los provenientes de afuera, y pueden salir a la luz aun en estados de conciencia turbada. En otro lugar me he pronunciado acerca de su mayor valencia (...) económica (...). Las sensaciones de carácter placentero no tienen en sí nada de esforzante, a diferencia de las sensaciones de placer, que son esforzantes en alto grado: esfuerzan a la alteración, a la descarga, y por eso referimos el placer a una elevación, y el placer a una disminución, de la investidura energética. Si a lo que deviene consciente como placer y placer lo llamamos otro cuantitativo-cualitativo en el decurso anímico (...), la experiencia clínica (...) muestra que eso otro se comporta como una moción reprimida. Puede desplegar fuerzas pulsionantes sin que el yo note la compulsión (...). Así pues, de manera abreviada, no del todo correcta, hablamos de sensaciones inconscientes; mantenemos de ese modo la analogía, no del todo justificada, con «representaciones

inconscientes». La diferencia es, en efecto, que para traer a la *Cc* la representación *Icc* es preciso procurarle eslabones de conexión, lo cual no tiene lugar para las sensaciones, que se transmiten directamente hacia adelante. Con otras palabras: la diferencia entre *Cc* y *Prc* carece de sentido para las sensaciones; aquí falta lo *Prc*, las sensaciones son o bien conscientes o bien inconscientes. Y aun cuando se liguen a representaciones-palabra, no deben a estas su devenir-conscientes, sino que devienen tales de manera directa<sup>140</sup>.

En este texto se exhibe la persistencia de la problemática comentada, incluso casi en los mismos términos bajo los cuales se manifestaba en 1890. Los afectos atañen a la corporalidad e implican siempre un montante, un *quantum*, una suma de excitación, una valencia económica que avasalla en su intensidad el flujo del discurso, manifestándose antes en la corporalidad que en el discurso hablado. ¿No es acaso una de las grandes cuestiones clínicas cómo hacer pasar al afecto —muchas veces mudo— por el tamiz de la trama asociativa? ¿Cómo hacemos pasar al camello por el ojo de la aguja?

## Spinoza y Freud

La influencia de Spinoza —que también ubicamos en W. Griesinger<sup>141</sup>— en el pensamiento freudiano en el tema de las relaciones entre la corporalidad y la afectividad, es notoria. Prueba de ello es la afirmación que Freud hace en una carta a Lothar Bickel en 1931, quien le señalaba importantes afinidades con Spinoza: «Admito absolutamente mi dependencia de la doctrina de Spinoza» (citado por Attal)<sup>142</sup>.

Tal como decíamos, la distinción entre afectos depresivos o penosos y afectos alegres o jubilosos es enteramente spinoziana:

Vemos, pues, que el alma puede padecer grandes cambios, y pasar, ya a una mayor, ya a una menor perfección, y estas pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza. De aquí en adelante, entenderé por alegría: una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección. Por tristeza, en cambio, una pasión por la cual el alma pasa a una menor perfección. Además, llamo al afecto de la alegría, referido a la vez al alma y al cuerpo, «placer» o «regocijo», y al de la tristeza, «dolor» o «melancolía»<sup>143</sup>.

No son pocas las resonancias de Spinoza en los textos citados de Freud. Además, también es notoria la vinculación entre la concepción de Spinoza y la de Freud en cuanto a las relaciones entre cuerpo y alma en *Tratamiento psíquico (tratamiento del alma)*. Según Spinoza, todo cuanto aumenta o disminuye, «favorece o reprime la potencia de obrar de nuestro cuerpo, a su vez (...), favorece o reprime, la potencia de pensar de nuestra alma»<sup>144</sup>. A diferencia de y en oposición a Descartes, Spinoza sostiene que el alma y el cuerpo son una sola y misma cosa, que puede concebirse bajo el atributo del pensamiento o bajo el atributo de la extensión<sup>145</sup>.

Para Spinoza no hay separación tajante entre el cuerpo, la representación y lo que él denomina la afección. En sus palabras: «La idea de la afección, cualquiera que esta sea, en cuya virtud el cuerpo humano es afectado por los cuerpos exteriores, debe implicar la naturaleza del cuerpo humano y, a tiempo, la del cuerpo exterior»<sup>146</sup>. Es evidente la continuidad entre esta perspectiva y la noción que mencionábamos más arriba de «suceso afectante», directamente implicada en la etiología de los síntomas, donde el suceso afectante es además relacionado con la reacción ante éste, donde el desenlace dependerá de si «la reacción de orden afectivo fue sofocada o reprimida». Freud desarrollará esta noción bajo la idea de la *Versagung*, la privación o frustración de la libido y, muy especialmente, de los deseos infantiles. Por eso es que las formaciones

sintomáticas implican siempre el cumplimiento de un deseo (*Wunscherfüllung*), lo mismo que las formaciones oníricas.

Spinoza pretende, especialmente en el Libro III de su *Ética* —en el cual explicita su propósito—, «determinar la fuerza de los afectos y la potencia del alma sobre ellos (...). Nos basta con entender las propiedades comunes de los afectos y del alma, al objeto de poder determinar cuál y cuánta es la potencia del alma para moderar y reprimir los afectos»<sup>147</sup>. Recordemos aquí la persistencia freudiana en la problemática del afecto y lo inconsciente *per se* —el *Eso*<sup>148</sup>— en tanto fuerza.

La *Ética* de Spinoza también nos ofrece una doctrina de la represión. Nos habla allí de «cosas que reprimen la potencia de obrar del cuerpo»<sup>149</sup>; reprimir —en la terminología del autor— significa disminuir nuestra potencia de obrar, lo cual afecta al alma de tristeza<sup>150</sup>; las representaciones —Spinoza habla de las «imágenes de cosa»— pueden ser «reprimidas» pero no «suprimidas»<sup>151</sup>; el deseo, en tanto esfuerzo por perseverar en nuestro ser, puede ser reprimido por causas exteriores<sup>152</sup>. Por eso es que «cada cual se esforzará siempre en conservar su ser y apartar cuanto pueda la tristeza»<sup>153</sup>, noción que hallamos diseminada en todos los fragmentos comentados de Freud, bajo las figuras del rechazo del afecto penoso.

Spinoza reconduce o incluso reduce, al modo fenomenológico<sup>154</sup>, los afectos al deseo:

Todos los afectos se remiten al deseo, la alegría o la tristeza (...). Ahora bien, el deseo es la misma naturaleza o esencia de cada cual (...), luego el deseo de cada individuo difiere del deseo de otro tanto cuanto difiere la naturaleza o esencia del uno de la esencia del otro. La alegría y la tristeza, por su parte, son pasiones que aumentan o disminuyen, favorecen o reprimen la potencia de cada cual, o sea, el esfuerzo por perseverar en su ser (...). Ahora bien, entendemos por «esfuerzo por perseverar en su ser», en cuanto se refiere a la vez al alma y al cuerpo, el apetito y el deseo (...); por consiguiente, la alegría y la tristeza es el deseo mismo, o el apetito, en cuanto aumentado o disminuido, favorecido o reprimido por causas exteriores; es decir (...), es la naturaleza misma de cada uno<sup>155</sup>.

Por último, veamos cómo Spinoza concibe la represión como un modo de negación. Este inédito modo de abordaje geométrico de los vicios y las sinrazones humanas<sup>156</sup> tiene aún muchas lecciones que impartirnos.

Conviene destacar una distinción que recorre el Libro III: la que separa el padecer —ligado a las pasiones<sup>157</sup>— del obrar y a la acción —ligado al afecto<sup>158</sup>—, que se deduce de la concepción del deseo en tanto potencia de obrar. Es que «el hombre no se conoce a sí mismo sino a través de las afecciones de su cuerpo y las ideas de estas»<sup>159</sup> —afirma

Spinoza—, distinguiendo las pasiones de las acciones e introduciendo la dimensión de la negación:

Las acciones del alma brotan solo de las ideas adecuadas; las pasiones dependen solo de las inadecuadas (...). Lo que constituye primariamente la esencia del alma no es otra cosa que la idea del cuerpo existente en acto (...), cuya idea (...) se compone de otras muchas, algunas de las cuales son adecuadas (...), y otras inadecuadas (...). Ahora bien: el alma, en cuanto que tiene ideas inadecuadas (...), en esa medida padece necesariamente; luego las acciones del alma se siguen solo de las ideas inadecuadas, y el alma solo es pasiva porque tiene ideas inadecuadas (...). Vemos, pues, que *las pasiones no se refieren al alma sino en cuánto que ésta tiene algo que implica una negación*, o sea, en cuanto se la considera como una parte de la naturaleza que, por sí sola y sin las demás, no puede percibirse clara y distintamente, y de este modo podría mostrar que las pasiones se refieren a las cosas singulares de la misma manera que el alma, y no pueden percibirse de otro modo (...)<sup>160</sup>.

Para Spinoza, el padecimiento —ligado a la idea de pasividad— descansa sobre una negación. En este sentido, la «represión del deseo»<sup>161</sup> estará siempre relacionada con un proceso en el cual se excluye la existencia de algo:

El alma se esfuerza cuanto puede por imaginar aquellas cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo (...), es decir (...), aquellas cosas que ama. Ahora bien: la imaginación es favorecida por aquello que afirma la existencia de la cosa, y, al contrario, es reprimida por lo que excluye esa existencia (...); por consiguiente, las imágenes de las cosas que afirman la existencia de la cosa amada favorecen el esfuerzo que el alma realiza por imaginarla, esto es (...) afectan al alma de alegría, y las que, por el contrario, excluyen la existencia de la cosa amada reprimen ese esfuerzo del alma, esto es (...), afectan al alma de tristeza (...)<sup>162</sup>.

## Lacan y Spinoza

Pero no solamente Freud hizo extenso uso de los términos de Spinoza; Lacan hizo otro tanto, explicitando además esta referencia fundamental a la hora de reflexionar sobre el deseo y los afectos.

Lacan se refiere a Spinoza para hablar del deseo y los afectos. Las primeras referencias las encontramos en su tesis doctoral (1932)<sup>163</sup>, tanto en el epígrafe como al final de la misma.

En relación con el deseo, ya en el Seminario 13 (1965-66) encontramos que Lacan interpreta el *wo Es war, soll*<sup>164</sup> *ich werden* de Freud como «allí donde Ello era, allí como Sujeto debo advenir»<sup>165</sup>. Según Lacan, el axioma freudiano implica «asumir mi propia causalidad»<sup>166</sup>, devenir en la «causa de sí» de Spinoza. En este mismo contexto Lacan se apoya además en Heidegger, en el sentido de que «el lenguaje es la casa del ser», o, como lo propone Lacan, que «el inconsciente está estructurado como un lenguaje».

Para Spinoza se trataba de llegar a ser máximamente causa de nosotros mismos, *causa sui* dice el filósofo, en el sentido ontológico del término. Se trata así de una ética de lo real en la cual el bien y el mal quedan subordinados al deseo de existir. Esta es la estrategia de la potencia individual, el *conatus*. Además, la máxima perfección de esta potencia se alcanza para Spinoza en comunidad, es decir, en un *ser-con* el otro (*Mit-Sein*), para decirlo con Heidegger en términos más modernos.

En este sentido Spinoza le confiere a la ética un giro subjetivista: algunas cosas se componen como relaciones con nosotros y otras no. La ética es actuar pensando prácticamente, pensar lo que hay, lo que es, combinando los encuentros de manera que se incremente nuestra potencia de vivir y evitar aquello que la merma y reduce.

Seguir a Spinoza en estos conceptos le permite a Lacan sacar al psicoanálisis del campo de la moral, instalando —como ya lo hacía en el Seminario 7— una ética de lo real, es decir, sosteniendo, en este punto preciso, las mismas ideas que Spinoza. Se trata así de una perspectiva existencial similar a la *phronesis* aristotélica, un modo de inteligencia práctica ligada a una concepción ética.

Pero además, el método sintético de Spinoza es un excelente contrapunto al método analítico freudiano, siendo muy útil para reflexionar sobre qué significa terminar un análisis. Esto implica reflexionar sobre distintos modos de habitar, distintas posiciones

subjetivas que se organizan en torno a una perspectiva ética, tema que requiere un desarrollo aparte.

En el capítulo IV de *Televisión* (1974), donde Lacan vuelve a referirse explícitamente a Spinoza, se está ocupando —no casualmente— del problema de los afectos. Aquí afirmará que los afectos son descargas del pensamiento, tal como lo había establecido Freud: «que el inconsciente está estructurado como un lenguaje (...) permite verificar más seriamente el afecto»<sup>167</sup>. Es decir que el cuerpo está afectado por la estructura, y la cobardía moral, lo que Dante e incluso Spinoza llamaban falla moral al referirse a la tristeza<sup>168</sup>, implica entonces el no reconocerse en lo inconsciente, el rechazo de lo inconsciente.

Estas apreciaciones de Spinoza sobre la «negación» y la «exclusión de cosas» se vinculan a consideraciones de Freud cuando se refiere: a la «admisión de una nueva representación» (admisión en el sentido de la creencia, atribución de realidad); a la «fuerza de repulsión *{Abstossung}* del lado del yo»; a la representación que «fue esforzada afuera de la conciencia y del recuerdo»; a cómo se siente como resistencia «a la misma fuerza que en la génesis del síntoma se había mostrado como repulsión». Finalmente, vemos que estas nociones se encuentran en la base misma del concepto de defensa expresado por Freud en 1895, en relación con los conceptos de «expulsión *{Ausstossung}*» y represión *{Verdrängung}*, esfuerzo de desalojo».

## **El abanico de las negaciones: desmentida, negación y forclusión**

### I. *La desmentida (Verleugnung)*

A partir del recorrido realizado por los textos de Freud, Lacan y Spinoza en torno a la cuestión de las pasiones y los afectos, podemos afirmar que el problema de la negación es una temática que atraviesa toda la obra freudiana, solo que bajo diferentes nombres y en relación con distintos contextos de problematización clínica y conceptual. Y otro tanto sucede con Lacan.

Recordemos, en este nuevo contexto, que el problema de la desmentida o defensa aparece en Freud como una operación íntimamente ligada a la exclusión asociativa de las representaciones afectivas penosas, que se manifestaban además especialmente en ciertos signos de afecto, observables en la corporalidad. La noción de que todo pensamiento implica en alguna medida el afecto refleja además lo que P. Ricoeur ha llamado la epistemología mixta del psicoanálisis<sup>169</sup>, según la cual siempre se trata de la conjunción de dos reinos aparentemente distintos: el de la fuerza o energética y el de la interpretación o hermenéutica. Ambas perspectivas deben ser articuladas siempre, al menos, desde la perspectiva del psicoanálisis de Freud.

En el capítulo denominado «Texturas de la interpretación», especialmente en el apartado sobre la interpretación-«construcción», habíamos ubicado, siguiendo a Rabant, una problemática en torno a la negación que recuperamos en este nuevo contexto. Acorde con este autor, hallábamos una suerte de arco, que va de *La interpretación de los sueños* (1900) hasta *Construcciones en el análisis* (1937), a lo largo del cual podemos rastrear toda una gama de variaciones y matices en torno a distintas modalidades de la negación.

*La negación (Die Verneinung)*, el clásico texto de 1925, no es sino uno de los peldaños de una escalera bastante más extensa. Conviene detenernos en algunos textos inmediatamente anteriores a aquel, así como también incorporar la reflexión sobre otros estudios importantes que gravitan en torno a 1895, como hemos visto al rastrear la cuestión de los afectos y las relaciones entre lo corporal y lo anímico.

Recordemos entonces que en *La interpretación de los sueños* el mecanismo fundamental de lo psíquico es la «represión» (*Verdrängung*), y que el concepto de

interpretación suponía aquí una suerte de continuidad entre lo consciente y lo inconsciente. Pero en *Recordar, repetir y reelaborar* (1914) lo inconsciente se muestra en algo que se actúa (*agieren*), o sea, más en acciones que en palabras. Este texto revela que la corporalidad cambia de registro, o más bien profundiza la perspectiva que localizamos en *Tratamiento psíquico (tratamiento del alma)* y en los *Estudios sobre la histeria*.

En 1920, a la altura de *Más allá del principio del placer* aparecía la articulación entre la compulsión de repetición y la transferencia, perspectiva que llama la atención del clínico directamente sobre la conducta del paciente en relación al espacio del análisis, sea que esto recaiga sobre la persona del analista o sobre elementos simbólicos ligados al tratamiento. En otra serie de casos, es muy frecuente que la entrada en el análisis propiamente dicho —es decir el fin de las entrevistas preliminares— se produzca luego de un señalamiento de estas características, que puede incluso referirse a algún material que es desplazado sobre la persona o la función del analista<sup>170</sup>.

Veamos qué ocurre en los textos anteriores a *La negación*, en los cuales Freud define más cabalmente el complejo de castración. Es en este contexto donde el concepto de la *Verleugnung*<sup>171</sup> adquiere su alcance más profundo, ya que Freud sitúa este mecanismo en las bases mismas del posterior edificio neurótico, y en relación a diversas posiciones frente a la angustia de castración, como reacciones de los niños ante la diferencia anatómica entre los sexos. Muchos autores han pretendido reducir este término a la lógica de ciertos procesos perversos, generalmente al fetichismo, inspirándose en lecturas parciales del homónimo texto de Freud que comentaremos más adelante.

Pero quisieramos mostrar aquí que vemos operar muy regularmente este mecanismo en situaciones clínicas diferentes, sobre todo como tratamiento o defensa frente a pérdidas que no pueden ser elaboradas por las vías del duelo y que se distinguen además de los duelos patológicos, en los cuales el proceso comienza, pero queda detenido o interrumpido en algunos puntos.

En *La organización genital infantil* (1923), *El sepultamiento del complejo de Edipo* (1924) y en *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos* (1925), la «desmentida» (*Verleugnung*) adquiere un papel central como posición frente a la percepción de la diferencia anatómica sexual, en el seno de las relaciones simbólicas que fundan las neurosis.

En el ensayo titulado *Fetichismo* (1927), Freud nunca reduce la desmentida al fetichismo como defensa perversa, sino que examina también dicho mecanismo en relación a los duelos, como decíamos unas líneas más arriba. Esta reflexión es introducida en el marco de una revisión crítica —realizada por el propio Freud— de la diferencia esencial entre neurosis y psicosis, la que había establecido en 1924 en el ensayo *Neurosis y psicosis*:

Hace poco, por un camino puramente especulativo, di con el enunciado de que la diferencia esencial entre neurosis y psicosis reside en que en la primera el yo sofoca, al servicio de la realidad, un fragmento del ello, mientras que en la psicosis se deja arrastrar por el ello a desasirse de un fragmento de la realidad (...). Pero pronto tuve ocasión de lamentar mi osadía de avanzar tanto. Por el análisis de dos jóvenes averigüé que ambos no se habían dado por enterados, en su segundo y su décimo año de vida, respectivamente, de la muerte de su padre; la habían «escotomizado»... a pesar de lo cual ninguno había desarrollado una psicosis. Vale decir que en su caso el yo había desmentido *{verleugnet werden}* un fragmento sin duda sustantivo de la realidad, como hace el yo del fetichista con el hecho desagradable de la castración de la mujer. Empecé a vislumbrar también que los sucesos de esta índole en modo alguno son raros en la vida infantil, y pude tenerme por convicto de mi error en la caracterización de neurosis y psicosis (...). Resultó, en efecto, que esos dos jóvenes no habían «escotomizado» la muerte de su padre más que los fetichistas la castración de la mujer. Dentro de la vida anímica de aquellos, solo una corriente no había reconocido la muerte del padre; pero existía otra que había dado cabal razón de ese hecho: coexistían, una junto a la otra, la actitud acorde al deseo y la acorde a la realidad. En uno de los dos casos, esa escisión pasó a ser la base de una neurosis obsesiva de mediana gravedad; en todas las situaciones de su vida el joven oscilaba entre dos premisas: una, que el padre seguía con vida y estorbaba su actividad, y la contrapuesta, que tenía derecho a considerarse el heredero del padre fallecido. Me es posible, en consecuencia, mantener la expectativa de que en el caso de la psicosis una de esas corrientes, la acorde con la realidad, faltaría efectivamente<sup>172</sup>.

Como puede apreciarse claramente en esta cita, Freud no reduce la *Verleugnung* a la perversión, bajo ningún punto de vista. En la desmentida o *Verleugnung* se trata, sintéticamente, de la coexistencia de dos aseveraciones recíprocamente inconciliables.

La distinción provisoria entre la «represión» (*Verdrängung*) y la «desmentida» (*Verleugnung*) gravita en torno a la fuente de la cual proviene lo rechazado, por así decir. La desmentida o *Verleugnung* responde al destino de una representación, en la cual la defensa actúa frente a reclamos de la realidad externa, frente a percepciones, y presupone siempre una escisión del yo. En la represión o *Verdrängung*, en cambio, la defensa incide en el destino del afecto, como operación frente a demandas pulsionales internas. Según Freud, ambos mecanismos pueden coexistir, y regularmente lo hacen en una

misma posición psicopatológica, algo que cualquier clínico puede corroborar sin mayores dificultades.

Si volvemos a los hallazgos de los primeros textos freudianos comentados —donde la defensa o desmentida se apoyaba y evidenciaba en signos de afecto, observables en la corporalidad del paciente— podemos integrar ambas perspectivas, evitando descuidar tanto el destino de los afectos como su incidencia en la corporalidad, sea que se trate del lenguaje gestual o del fenómeno psicosomático —solo por mencionar algunos avatares posibles—.

La pregunta en este segmento sería la siguiente: ¿Qué ocurre con el afecto en la operación de desmentida cuando ella es utilizada de forma predominante? Aquí es necesario recuperar los primeros avances de Freud sobre el tema, ya que todo indica que ese afecto parece quedar circunscripto a expresarse en la corporalidad, pero no al modo de una conversión histérica, ya que aquí lidiamos con un fuerte clivaje o escisión que se muestra infranqueable a la interpretación. Estas son las regiones que solo pueden ser alcanzadas mediante construcciones, ya que no se trata de retornos de lo reprimido, sino de aspectos que jamás habían sido simbolizados, pero que no responden tampoco a la lógica de la forclusión del Nombre-del-Padre, para decirlo en términos de Lacan. En breve volveremos al concepto de forclusión y a sus orígenes.

En este punto G. Rosolato —que se refiere a la *Verleugnung* como *désaveu*— coincide con C. Rabant:

Quiero destacar con claridad que, a diferencia de la negación, que es siempre un paso a la enunciación verbal, el *désaveu* {desmentida} queda localizado sobre los significantes no verbales, analógicos, de demarcación; permanece entonces implícito en cuanto a su elucidación lingüística, y signado por representaciones que guían los comportamientos, cuyos aspectos contradictorios, no verbalizados, que constituyen el *clivaje*, es preciso reconstruir (...). A diferencia de la represión y del retorno de lo reprimido, hay aquí, por lo tanto, algo que no son deseos ni imágenes inadmisibles. Más bien se trata de una manera original de situarse conjuntamente ante la percepción, la realidad y las construcciones imaginarias de esta (...) <sup>173</sup>.

Por «significantes de demarcación» Rosolato se refiere a los significantes que componen las «representaciones de cosa». Pero lo más interesante es cómo define Rosolato la tarea clínica fundamental del psicoanálisis: «el trabajo del psicoanálisis consiste en acceder a la articulación entre significantes de demarcación (y

representaciones) y significantes lingüísticos, verbalización, en relación con los referentes»<sup>174</sup>.

Habiendo plantado algunos mojones para reflexionar sobre la desmentida, abordemos a continuación la siguiente pregunta: ¿Qué ocurre entonces con la negación propiamente dicha, la que Freud llama *Die Verneinung*? ¿Cómo se relaciona este mecanismo defensivo con el destino del afecto? Haremos un último esfuerzo en pos de afinar las terminologías y despejar las ambigüedades.

## II. *La negación (Verneinung) como función del juicio*

En *La negación*, Freud comienza su elucidación —que por cierto es eminentemente clínica— partiendo de distintos modos en que los pacientes producen sus ocurrencias en análisis: en uno de esos modos, el paciente puede decir algo como esto: «Ahora usted va a pensar que yo... tal cosa...». En esta estructura gramatical Freud descubre un «rechazo por proyección»<sup>175</sup> de una ocurrencia reciente. En la otra modalidad, el clásico «mi madre no es». Es en este sentido que, para interpretar este tipo de frases, nos tomamos la libertad de prescindir de la negación gramatical, extrayendo el contenido puro de la ocurrencia<sup>176</sup>.

La negación es un modo de tomar noticia de lo reprimido, bajo la condición de ser negado. Aquí es necesario aclarar que, para Freud, la negación es una función del juicio. Y aclara que «es ya una cancelación de la represión, aunque no, claro está, una aceptación de lo reprimido. Se ve cómo *la función intelectual se separa aquí del proceso afectivo*»<sup>177</sup>. Más adelante agrega:

Con ayuda de la negación es enderezada solo una de las consecuencias del proceso represivo, a saber, la de que su contenido de representación no llegue a la conciencia. De ahí resulta una suerte de aceptación intelectual de lo reprimido con persistencia de lo esencial de la represión. En el curso del trabajo analítico producimos a menudo otra variante, muy importante y bastante llamativa, de esa misma situación. Logramos triunfar también sobre la negación y establecer la plena aceptación intelectual de lo reprimido, a pesar de los cuales el proceso represivo mismo no queda todavía cancelado<sup>178</sup>.

Es decir que si seguimos a Freud al pie de la letra, lo que él llama «el proceso represivo mismo» coincide con el «proceso afectivo» {*affektive Vorgang*}, aquél que se separaba de la función intelectual, siendo esto «lo esencial de la represión». Siguiendo esta misma lógica, negar algo en el juicio —lo que Freud menciona como el «juicio adverso» {*Verurteilung*} es «el sustituto intelectual de la represión»<sup>179</sup>. El «no» que se

hace audible en el discurso es la «marca» de la represión, «su certificado de origen». Pero el «no» no es la negación misma, sino «un símbolo {Verneinungssymbols} de ella»<sup>180</sup>, y el llamado «rechazo {Abweisung} por proyección», otro («Ahora usted va a pensar que yo... tal cosa...»).

Es muy importante distinguir este detalle, ya que la negación puede además expresarse bajo muchas otras máscaras, incluso al acecho de nuevos símbolos. Es decir, que se trata de ubicar los símbolos de la negación, porque la negación de la que está hablando Freud quizás haya que situarla en el plano de los procesos afectivos, donde se da la represión *per se*. Recordemos que el interés de Freud no es en sí mismo la negación gramatical que se expresa en decir «no», sino los modos de negación tal como se presentan en el proceso de la cura analítica. Es también gracias a este símbolo de la negación que «el pensar se libera de las restricciones de la represión, y se enriquece con contenidos indispensables para su operación»<sup>181</sup>. Es decir que, desde esta otra perspectiva, es gracias al símbolo de la negación que podemos comenzar a construir algunos aspectos de aquellas vivencias.

Los procesos ligados al afecto y las afecciones que han devenido traumáticos son, por definición, infantiles: lo inconsciente es la sexualidad infantil, decía Freud. Uno de los rasgos que definen a lo infantil es la porosidad e indistinción acorde a la cual nos relacionamos con el Otro —yo es Otro—, ahí donde se desdibujan las fronteras entre lo objetivo y lo subjetivo, en los bordes donde la intrusión del Otro ha cavado un surco y ha sembrado muerte, ajenidad y extrañeza.

De ahí que nunca podamos acceder a estos páramos recorriendo la vía de los recuerdos y los olvidos, porque no se puede —porque es imposible— recordar *eso* donde no hubo nunca un *sujeto*. Estas dimensiones de la subjetividad solo pueden ser inscriptas a través de la construcción, y lidiando casi siempre con la desmentida (*Verleugnung*), que recordemos, en este nuevo contexto, que se relacionaba con percepciones.

Dado que estas escenas se pierden y difuminan en las fronteras y límites de lo propio y lo ajeno, el adentro y el afuera, no es raro que sean custodiadas por intensos miedos y angustias de tipo persecutorio —donde la amenaza viene siempre de afuera— o de tipo catastrófico —al modo de la fantasía de un derrumbe interno—. Quizás sea por eso lo primero que destaca Freud al comenzar su análisis: el «rechazo {Abweisung} por proyección», y a esto debemos agregar que para comprender la dinámica de la

construcción del adentro y el afuera, es necesario primero aprender a hablar en «el lenguaje de las mociones pulsionales orales, las más antiguas»<sup>182</sup>.

Si Freud se está refiriendo a la lógica de la pulsión oral, el proceso al cual alude no puede situarse jamás en el mero análisis de la negación gramatical. De ahí que haya que inspeccionar con cierto detalle la función del juicio en el marco del autoerotismo y del narcisismo.

Volviendo a la función intelectual del juicio, de la cual el «juicio adverso» *{Verurteilung}* no era sino un sustituto intelectual de la represión —que es entonces primariamente un proceso afectivo—, esta función tiene, en lo esencial:

Dos decisiones que adoptar. Debe atribuir o desatribuir una propiedad a una cosa, y debe admitir o impugnar la existencia de una representación en la realidad *{Realität}*<sup>183</sup>. La propiedad sobre la cual se debe decidir pudo haber sido originariamente buena o mala, útil o dañina. Expresado en el lenguaje de las mociones pulsionales orales, las más antiguas: «Quiero comer o quiero escupir esto». Y en una traducción más amplia: «Quiero introducir esto en mí o quiero excluir esto de mí». Vale decir: «Eso debe estar en mí o fuera de mí». El yo-placer originario quiere, como lo he expuesto en otro lugar, introyectarse todo lo bueno, arrojar de sí *{sich werfen}* todo lo malo. Al comienzo son para él idénticos lo malo, lo ajeno al yo, lo que se encuentra afuera.

La otra de las decisiones de la función del juicio, la que recae sobre la existencia real de una cosa del mundo representada, es un interés del yo-realidad definitivo, que se desarrolla desde el yo-placer inicial (examen de realidad) *{Realitätsprüfung}*. Ahora ya no se trata de si algo percibido (una cosa del mundo) debe ser acogido o no en el interior del yo, sino de si algo presente como representación dentro del yo puede ser reencontrado también en la percepción (realidad)<sup>184</sup>.

La función del juicio realiza así una progresión; y para comprender dicha progresión —siempre siguiendo a Freud— «es preciso recordar que las representaciones provienen de percepciones, son repeticiones de estas»<sup>185</sup>. En sus orígenes esta función —paradójicamente aún inexistente—, que se da al nivel del yo-placer *{Lust-Ich}* inicial y del yo-realidad *{Real-Ichs}* definitivo, no hace sino experimentar, fundar la vivencia de lo propio y lo ajeno, lo bueno y lo malo, lo interior y lo exterior.

En un segundo avance, esta función comienza a dirimir sobre «si algo presente como representación dentro del yo» —ya no se trata de la percepción, ya ha sido admitido dentro del yo—, «puede ser reencontrado también en la percepción (realidad) *{Realität}*». Pero aquí nos situamos en lo que podemos llamar la realidad psíquica, a la cual Freud suele hacer referencia con el vocablo alemán *Realität*. Esta segunda progresión de la función del juicio se da entonces íntegramente en el ámbito de la

realidad psíquica, la *Realität*. Es a esta dimensión de la realidad a la cual se aplica incluso la «prueba de realidad», a la que Freud llama *Realitätsprüfung*.

Entonces, la atribución o no atribución de una propiedad a una cosa se ejecuta en el plano de la percepción y en la relación con la realidad material objetiva (objetividad) y la admisión o impugnación de la existencia de una representación se da en la realidad psíquica {*Realität*} (subjetividad):

De nuevo, como se ve —prosigue Freud— estamos frente a una cuestión de afuera y adentro. Lo no real, lo meramente representado, lo subjetivo, es solo interior; lo otro, lo real, está presente también ahí afuera. En este desarrollo se deja de lado el miramiento por el principio de placer. La experiencia ha enseñado que no solo es importante que una cosa del mundo (objeto de satisfacción) posea la propiedad «buena», y por tanto merezca ser acogida en el yo, sino también que se encuentre ahí, en el mundo exterior de modo que uno pueda apoderarse de ella si lo necesita<sup>186</sup>.

Pero ahora Freud ordena estos dos niveles en relación a un punto de gravitación fundamental: esa cosa del mundo no es otra que el objeto de satisfacción, es decir, (habitualmente) la madre. Si aquél objeto de satisfacción-madre no tenía muchas propiedades buenas para ofrecer —y son notables aquí las resonancias del pensamiento de Winnicott—, y tampoco puede permanecer ahí —en tanto estar presente—, a disposición para ser apropiada y apoderada cuando el niño lo necesita, puede que la relación con el mundo exterior {*Außenwelt*} colapse, y haga fracasar tras de sí a esa suerte de concordancia y validación entre la posición de la realidad psíquica y el mundo exterior con su realidad objetiva. Es decir, habría dos adentros, en lo que se juega siempre un reencuentro con el objeto de satisfacción, ya que es el que funda la posición —subjetiva— en relación al afuera.

Digamos que hay un adentro que representa objetivamente a la realidad exterior —percepción—, pero hay además un adentro simbólico capaz de la metáfora.

Por eso es que:

El fin primero y más inmediato del examen de realidad {de objetividad} no es, por tanto, hallar en la percepción objetiva {real} un objeto que corresponda a lo representado, sino reencontrarlo, convencerse de que todavía está ahí. Otra contribución al divorcio entre lo subjetivo y lo objetivo es prestada por una diversa capacidad de la facultad de pensar. No siempre, al reproducirse la percepción en la representación, se la repite con fidelidad; puede resultar modificada por omisiones, alterada por contaminaciones de diferentes elementos. El examen de realidad tiene que controlar entonces el alcance de tales desfiguraciones. Ahora bien, discernimos una condición para que se instituya el examen de realidad: tienen que haberse perdido objetos que antaño procuraron una satisfacción objetiva {real}<sup>187</sup>.

Si seguimos entonces a Freud al pie de la letra, el examen de realidad no es, como tantas veces se dice, una suerte de constatación de la realidad material objetiva, una suerte de escaneo de lo que es real o no, sino una suerte de órgano interno que regula las desfiguraciones entre percepción —que «no es un proceso puramente pasivo»<sup>188</sup>— y representación.

Pero sobre todo, según Freud, «tienen que haberse perdido objetos que antaño procuraron una satisfacción objetiva {real}». La capacidad para perder al objeto de satisfacción materno se vuelve central en cuanto a la posibilidad de aceptar la realidad objetiva, que para Freud siempre implica privaciones y frustraciones (*Versagung*). Pero también es cierto que Freud parece no haber pensado la posibilidad de que existan personas que hayan sido privadas de aquella satisfacción primordial. ¿No es entonces la capacidad de duelar lo que funda la subjetividad? En cuanto a este punto no podemos sino reverenciar a Melanie Klein.

Cuando encontramos groseros fracasos en cuanto a la posición del objeto de satisfacción *{Befriedigungsobjekt}*, es muy habitual que el correlato clínico y manifiesto de estas coordenadas psicopatológicas sean perturbaciones graves, sea que se trate de estructuraciones psicóticas, neuróticas y/o fronterizas.

Finalmente, Freud cierra este magnífico y enigmático ensayo explicitando que el estudio del juicio

Nos abre acaso, por primera vez, la intelección de la génesis de una función intelectual a partir del juego *{Spiel}* de las mociones pulsionales primarias. El juzgar es el ulterior desarrollo, acorde a fines, de la inclusión dentro del yo o la expulsión de él, que originariamente se rigieron por el principio de placer. Su polaridad parece corresponder a la oposición de los dos grupos pulsionales que hemos supuesto. La afirmación —como sustituto de la unión— pertenece al Eros, y la negación —sucesora de la expulsión—, a la pulsión de destrucción. El gusto de negarlo todo, el negativismo de muchos psicóticos, debe comprenderse probablemente como indicio de la desmezcla de pulsiones por débito de los componentes libidinosos. Ahora bien, la operación de la función del juicio se posibilita únicamente por esta vía: que la creación del símbolo de la negación haya permitido al pensar un primer grado de independencia respecto de las consecuencias de la represión y, por tanto, de la compulsión del principio de placer.

Armoniza muy bien con esta manera de concebir la negación el hecho de que (...) el reconocimiento de lo inconsciente por parte del yo se exprese en una fórmula negativa. No hay mejor prueba de que se ha logrado descubrir lo inconsciente que esta frase del analizado, pronunciada como reacción: «No me parece», o «No (nunca) se me ha pasado por la cabeza»<sup>189</sup>.

Destaquemos, una vez más, el fuerte hincapié realizado por Freud, a lo largo de todo el ensayo, en el hecho de que la génesis de la función del juicio se apoya en diversos «modos de sustitución» *{als Ersatz}* de las originarias dinámicas pulsionales, especialmente las orales. La afirmación es presentada como un «sustituto» de la unión *{als Ersatz der Vereinigung}*, la unificación propia de Eros, así como la negación es «sucesora» de la expulsión *{Nachfolge der Ausstoßung}*. Más fuerza recibe este argumento del hecho de llegar a «la intelección de la génesis de una función intelectual a partir del juego *{Spiel}* de las mociones pulsionales primarias»: la palabra alemana *Spielen*, puede traducirse como juego, pero también como el *to play* inglés, en el sentido de interpretar o representar un personaje en una obra, en el sentido de interpretar un papel o un rol, por ejemplo.

¿Y no es este mismo enfoque el que acabamos de examinar en *El yo y el ello*, cuando Freud afirma la existencia de una analogía entre las «sensaciones inconscientes» y las «representaciones inconscientes»? Recordemos la cita: «sensaciones inconscientes; mantenemos de ese modo la analogía, no del todo justificada, con representaciones inconscientes».

Si bien no es aquí donde cabría desarrollar esta discusión, es llamativo cómo Hyppolite —filósofo hegeliano invitado por Lacan en 1954 a disertar sobre el texto de Freud— omite casi por completo la dimensión clínica de este escrito, reduciéndolo a una lectura filosófica hegeliana que descuida la dimensión pulsional y libidinal de los conceptos freudianos que, como se puede apreciar, atraviesan y vertebran todo el ensayo<sup>190</sup>.

En cualquier caso, las indicaciones freudianas sobre el negativismo en las psicosis dieron sus frutos, muy especialmente en la perspectiva desarrollada por Lacan en torno al concepto de forclusión del Nombre-del-Padre, concepto en el cual nos detendremos a continuación. Este «gusto de negarlo todo (...) debe comprenderse probablemente como indicio de la desmezcla de pulsiones por débito de los componentes libidinosos», afirmaba aquí Freud, retomando una perspectiva sobre las psicosis que encontramos ya esbozada en el caso Schreber:

No se puede desechar la posibilidad de que las perturbaciones libidinales ejerzan unos efectos de contragolpe sobre las investiduras yoicas, como tampoco lo inverso, a saber, que alteraciones anormales en el interior del yo produzcan la perturbación secundaria o inducida de los procesos libidinales. Y aun es probable que procesos de esta índole constituyan el carácter diferenciador de la psicosis<sup>191</sup>.

La pregunta que nos formulamos es: ¿Por qué las teorías psicoanalíticas de las psicosis han descuidado tanto esta perspectiva? ¿Acaso la dimensión económica y libidinal de los procesos psicóticos ha perdido su importancia clínica? No compartimos esta posición, por el contrario, pensamos que ambas perspectivas, la del análisis del discurso y la libidinal, requieren aun ser articuladas y pensadas en conjunto. Por supuesto, esta dimensión libidinal es la que permite reconsiderar la problemática del afecto y la afección.

### *III. La forclusión... del Nombre-del-Padre*

Luego de haber examinado brevemente lo que llamamos los modos de la negación en Freud, exploraremos a continuación los orígenes del concepto lacaniano de forclusión, poniendo en evidencia su estrecha relación no solamente con la actitud de negar o excluir o rechazar de plano algo como posición defensiva, sino también como concepto estrechamente ligado a los modos de la negación de la lengua francesa. Ya han sido varios los autores que han impugnado el supuesto origen jurídico del término forclusión. R. Harari se refiere al asunto en los siguientes términos:

Ha habido una estereotipia en la dilucidación conceptual de la forclusión en términos jurídicos. Es decir que se la afirma como una noción proveniente en exclusividad de este campo, desde el cual habría pasado al psicoanálisis. En rigor, un juicio «precluye» (forclusión se traduce, según dicha tesis, como «preclusión») o prescribe luego de cierto tiempo en que debía haberse llevado a cabo una acción judicial, y esta no ha podido tener lugar. Pasa un lapso, por ejemplo, durante el cual no ha sido factible dar cumplimiento a la sanción correspondiente al delito considerado, por motivos diversos. Entonces, transcurrido un tiempo pre establecido, rige la siguiente ficción jurídica: el reo ya ha sido juzgado, condenado, y cumplió con la penalidad contemplada. El juicio precluye, saltando las instancias que debieron seguirse; ello equivale, a un «no ha pasado nada», a los efectos legales. Hubo — ¿hay? — no pocos entusiastas de esta ilustración jurídica, por cuyo intermedio la forclusión connota la omisión de un juicio, tanto como la desconsideración respectiva de una instancia cardinal. Mas si la analogía imaginaria siempre es fascinante, tengamos en cuenta que ella se sustenta en la desacreditación del explícito origen — reconocido por Lacan— de la noción. En efecto, no ocultó sus fuentes, las cuales no pertenecen al ámbito tribunio, porque son estrictamente lingüísticas<sup>192</sup>.

Mencionemos que no sería en absoluto extraño que la prevalencia estereotipada de esta perspectiva jurídica de la forclusión<sup>193</sup>, en la cual se «connota la omisión de un juicio», se relacione de modo directo con la reducción de la interpretación del texto de *La negación* de Freud a coordenadas dialécticas hegelianas —como lo hace Hyppolite y

en alguna medida Lacan<sup>194</sup>—, y que parecen en ocasiones descuidar la vertiente de la libido y del afecto en la consideración de las distintas posiciones psicopatológicas cuando las pensamos desde las modalidades de la negación en juego. De ahí que se nos presente como fundamental la integración de ambos niveles a la hora de interpretar tanto los fenómenos clínicos como el texto de Freud, que parece más bien girar en torno a problemas clínicos que filosóficos. Basándonos en la *Ética* de Spinoza, no nos resulta tan evidente dilucidar con nitidez cuál habría sido el aporte filosófico de Freud en este ámbito.

C. Rabant parece ser el primero en llamar la atención sobre las relaciones entre la «desmentida» (*Verleugnung*) y la «forclusión»<sup>195</sup>. Sin embargo, es M. Arrivé<sup>196</sup> el primero en hacer notar un reconocimiento insuficiente, tanto en el ámbito lacaniano como en Lacan mismo, sobre la importancia e influencia de dos grandes figuras del pensamiento psicoanalítico y semántico que se encuentran en los fundamentos mismos de la tesis lacaniana sobre la forclusión. Nos referimos a Édouard Pichon (1890-1940) y a Jacques Damourette (1873-1943). Cabe además mencionar la perspectiva de E. Roudinesco en *La bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France*, según la cual Lacan habría retomado el debate sobre la escotomización de Laforgue introduciendo el término de forclusión, perspectiva criticada por Maleval<sup>197</sup>.

Gramático y lingüista francés, J. Damourette es uno de los autores —junto con su sobrino, É. Pichon— de una importante obra, considerada como un pilar de la gramática francesa con orientación psicológica: *Des mots à la pensée. Essai de grammaire de la langue française* (1911-1927).

É. Pichon estudió primero medicina (se recibió en 1924) y se especializó en pediatría, interés que lo llevó a convertirse en discípulo de F. Dolto. Más tarde, su camino se cruzó con otra importante figura en esta trama: René Laforgue (1894-1962), el autor del concepto de «escotomización» que Freud criticó en *Fetichismo* (1927). Cofundador de *L'Évolution Psychiatrique* y uno de los primeros psicoanalistas en poner pie en el Hospital Sainte-Anne —en el servicio de H. Claude—, creó además, junto con É. Pichon y R. Allendy, los primeros círculos freudianos en Francia, que dieron nacimiento en 1926 a la Société psychanalytique de París.

En su artículo «Ce que Lacan retient de Damourette et Pichon: l'exemple de la négation», Arrivé señala que Damourette y Pichon son los lingüistas más importantes en cuanto a influencia conceptual, pero los menos mencionados —salvo alusivamente— en

los *Écrits* de Lacan, quien conocía muy bien a Pichon y su pensamiento<sup>198</sup>. Maleval, por su parte, matiza esta perspectiva afirmando que dicho ocultamiento no es tal, ya que Lacan «no se negaba a reconocer su deuda»<sup>199</sup>. Los estudios de Damourette y Pichon sobre la negación en la gramática y semántica francesa eran extremadamente conocidos.

Maleval lo explica de la siguiente manera, retomando casi los mismos argumentos que Arrivé:

En la lengua francesa, el proceso de la negación posee la particularidad de basarse en dos términos (*ne...* *pas* = no; *ne...* *jamais* = nunca; *ne...* *rien* = nada, etc.), mientras que en la mayoría de las otras lenguas, basta con uno: en inglés *not*, en alemán *nicht*, en español *no*, etc. Parece, ciertamente, escriben en 1928 Damourette y Pichon, que «la lengua francesa se hubiera dado dos útiles psicológicos más finos que el antiguo útil latín de la negación: uno, el discordancial, que señala la inadecuación del hecho que pone en duda respecto al medio; el otro, el forclusivo, que indica que el término amplexo<sup>200</sup> está excluido del mundo aceptado por el locutor (...). Es el registro discordancial de la negación lo que le llama particularmente la atención a Lacan y lo lleva a ocuparse varias veces del hallazgo de Damourette y Pichon<sup>201</sup>.

Si bien lo señalado por Maleval, es de todas maneras muy interesante y resonante destacar que en su definición del forclusivo, Damourette y Pichon se refieren efectivamente a hechos que el locutor no enfrenta como formando parte de la realidad: «estos hechos son en alguna medida forcluidos»<sup>202</sup>.

## **Los bordes entre la *Verleugnung* y la forclusión**

C. Rabant señala algunos puntos ciegos del concepto de forclusión del Nombre-del-Padre en Lacan:

A causa de la historia de los términos y conceptos se instaló en la terminología psicoanalítica una ambigüedad muy difícil de eliminar. Lacan, al elaborar el concepto de forclusión como forclusión del Nombre-del-Padre en la psicosis, se remitió al uso de *Verwerfung* en Freud, sobre todo en un pasaje del Hombre de los lobos que comentó en repetidas ocasiones. Al hacerlo, ocultó en muy vasta medida el uso de *Verleugnung* en Freud, de modo tal que hizo pasar subrepticiamente al concepto de «forclusión» una parte de lo que Freud había comenzado a elaborar bajo la rúbrica de la *Verleugnung*, especialmente en lo referido a la psicosis (...). El concepto freudiano de *Verleugnung* fue a su vez no quizá forcluido del *corpus* lacaniano, sino propiamente renegado, en beneficio de forclusión y de la referencia a *Verwerfung* (...). Es perfectamente posible que en 1918 Freud haya explorado con *Verwerfung*, y en oportunidad de reflexionar sobre el caso del hombre de los lobos (...). Es bien admisible que un investigador como Freud explore vías que luego abandona o que prosigue bajo otros términos cambiando su perspectiva. Sea como fuere, en la continuación del *corpus* nunca más se comprobarán casos en que la interrogación de Freud sobre la psicosis se efectúe partiendo de *Verwerfung*. En cambio, se efectúa siempre partiendo de *Verleugnung* (...). Dicho de otra manera, *Verwerfung* se fija en *Verurteilung*<sup>203</sup> para ligarse a la represión y designar su manifestación lógica, su traducción discursiva, justo en el momento en que *Verleugnung* viene a encargarse de la reflexión de Freud sobre el más allá de la represión y a ocupar todo el espacio al lado de la *Verdrängung*, como la otra cara, el otro *tipo* de amnesia, diría Octave Mannoni<sup>204</sup>.

Consideramos que estos argumentos merecen ser revisados y reflexionados con profundidad, ya que ciertos modos rígidos de leer y de comprender ciertos conceptos llevan, inevitablemente, a un estrechamiento del campo de acción en la clínica de las psicosis, muchas veces comandados por prejuicios, habitualmente invalidantes, sobre lo que el psicoanálisis puede o no ofrecer a un psicótico. Y si no comenzamos por una revisión de los conceptos psicopatológicos, ¿por dónde sino?

Según Lacan, en la carta 52 a W. Fließ, Freud nos aporta la concepción que debemos hacernos del funcionamiento del inconsciente:

Toda su teoría de la memoria gira en torno a la sucesión de las *Niederschriften*, de las inscripciones. La exigencia fundamental de todo este sistema es ordenar en una concepción coherente del aparato psíquico los diversos campos de lo que efectivamente ve funcionar en las huellas mnésicas. En la carta 52, la *Wahrnehmung*, es decir la impresión del mundo externo en bruto, original, primitiva, está fuera del campo que corresponde a una experiencia apreciable, es decir efectivamente inscrita en algo que es realmente sorprendente que Freud lo exprese, en el origen de su pensamiento, como una *Niederschrift*, algo que se

propone entonces no simplemente en términos de *Prägung* y de impresión, sino en el sentido de algo que hace signo y que es del orden de la escritura —no soy yo quien le hizo elegir este término—<sup>205</sup>.

## Tras las huellas de lo imposible de inscribir

*L'écriture est la peinture de la voix*<sup>206</sup>

Voltaire

Los bosquimanos son un pueblo nómada ancestral que habita en el desierto de Kalahari, al sur de África, desde hace aproximadamente veinte mil años, y se los conoce como los mejores rastreadores de huellas del mundo. No solo siguen rastros y pistas e interpretan indicios y huellas sino que, desde la niñez se los entrena no solamente en el asedio de las presas, sino que se les enseña incluso cómo imitar la conducta y los movimientos del animal, alcanzando la capacidad de ingresar en su mente, lo que lleva al cazador a pensar y actuar como él.

¿Acaso lo inconsciente —el *Eso*— no se comporta de manera similar? Dado que no tenemos acceso directo a su manifestación, todo lo que le queda al analista es su habilidad para seguir las huellas y palpar los contornos de sus marcas que aparecen en el discurso. No olvidemos que —según Freud— este incluye el lenguaje del cuerpo. De hecho, con frecuencia, los usos y costumbres del lenguaje cotidiano hacen referencia a experiencias traumáticas que han dejado una huella o una marca.

Al inicio de este capítulo nos preguntábamos si acaso podíamos pensar lo que ocurre a lo largo del proceso analítico en términos de inscripciones psíquicas: «¿Pero, qué es aquello que se inscribe o no inscribe? ¿Se trata de significantes o de modalidades del goce? ¿O acaso se trata de formaciones mixtas que implican ambas dimensiones? ¿Cómo se relacionan estos interrogantes con la cuestión del afecto en tanto «montante de afecto» (*Affektbetrag*)?»

Si nos retrotraemos a la definición del montante de afecto que hallábamos en *Las neuropsicosis de defensa* de 1894, allí el montante de afecto {*Affektbetrag*} «se difunde por las huellas mnémicas de las representaciones como lo haría una carga eléctrica por la superficie de los cuerpos».

En *Sobre la psicoterapia de la histeria* Freud postulaba un axioma general sobre la operatoria patógena de las representaciones de naturaleza penosa, y cuando se refería en aquel lugar a la prevalencia de la defensa frente a la representación penosa, aludía al

problema de la «huella psíquica» de la representación, que por fuerza «tenía que estar presente», aunque la representación no apareciera en la conciencia.

La cuestión de las huellas, las marcas o trazas que las afecciones dejan en nosotros era también un tema de interés de Spinoza<sup>207</sup>, para quien las imágenes —representaciones— son huellas, trazas y vestigios de objetos externos<sup>208</sup>.

También Lacan se ocupó bastante de la cuestión de la escritura. Hay un claro intento por parte de Lacan de formalizar el psicoanálisis, escribiendo algunas de sus operatorias con fórmulas y nudos borromeos. Pero, por otro lado, cuestiona las lecturas de Freud que intentan reducir la memoria a un fenómeno de inscripción psíquica:

Uno se imagina que la memoria es algo que se imprime. Nada dice que está metáfora sea válida. En su *Entwurf (Proyecto de psicología para neurólogos)*, Freud articula muy precisamente la impresión de lo que permanece en la memoria. No es una razón, porque sabemos que los animales se acuerdan, para que sea lo mismo para el hombre<sup>209</sup>.

Pero además, este es un cuestionamiento implícito pero directo a J. Derrida, especialmente a su texto «Freud y la escena de la escritura»<sup>210</sup>, donde propone la metáfora del aparato psíquico freudiano como máquina de escritura —de traducción y transcripción de huellas mnémicas— basándose en textos como el *Proyecto de psicología para neurólogos* (1895), *Nota sobre la pizarra mágica* (1925), entre otros.

Si nos detenemos brevemente en la historia de la escritura —siguiendo a L.-J. Calvet, sociolingüista de la Sorbona que retoma los clásicos estudios de I. Gelb—, podemos localizar en el 2700 a.C., aproximadamente, el nacimiento de la escritura cuneiforme en Sumeria. La tesis central de los estudios de Calvet es la siguiente:

Tanto la lengua como la escritura proceden de dos conjuntos de significantes diferentes de hecho en cuanto a su origen, al gesto y a lo pictórico. Sus relaciones revelan el encuentro de estos dos conjuntos que, por su parte, siguen vías autónomas: la escritura supone la sumisión de lo pictórico a lo gestual (la lengua). Pues lo pictórico, de lo cual la escritura es solo una parte, desde sus inicios fue capaz de transcribir cualquier otra cosa diferente al «lenguaje articulado»<sup>211</sup>.

En efecto, la etimología misma de la palabra escritura nos lleva a la idea de algo que se graba. Así nos lo presenta I. Gelb en su clásico estudio *Historia de la escritura*:

Esto queda reflejado en el sentido y la etimología de la palabra «escribir» en muchos idiomas diferentes. La palabra inglesa *to write* corresponde al nórdico *rīta*, grabar (runas), y al alemán moderno *reissen, einritzten*, rasgar, grabar. La palabra griega *γράφειν*<sup>212</sup> «escribir», como en *gráfico, fonografía*, etc., es la misma que

para «grabar», *to carve* en inglés, *kerben* en alemán. El latín *scribere*, alemán *schreiben*, inglés *scribe*, *inscribe*, etc., significó originalmente «grabar» (...)<sup>213</sup>.

Supongamos un instante o momento mítico en que los grafismos ya se habían desprendido de la escritura de la cosa<sup>214</sup>, es decir que surgía la escritura pictórica y gestual<sup>215</sup>, que no estaba inserta en ninguna lengua completa, con su correspondiente campo de significaciones, sino que se limitaba a la función de conservar el mensaje, comunicándolo y preservándolo.

Aquí se puede ubicar una matriz, un marco que preparaba como soporte el origen de la escritura<sup>216</sup>, pero ya no como escritura de la cosa, sino como signos —que comienzan a alejarse progresivamente de los dibujos y las pictografías— que eran capaces de portar un valor simbólico. Nacía entonces también la posibilidad de metaforizar, y así obtener un grado de separación más de la cosa en sí misma y su mera representación pictográfica. La escritura sumeria cuneiforme, la ideográfica, y la alfabetica después, son la culminación de la deflagración de la palabra en relación al cuerpo. Hablar, pero más aún escribir, separó en alguna medida la palabra de la corporalidad.

El cuerpo simbólico —tal como lo solemos pensar psicoanalíticamente—, la corporalidad —desde la fenomenología— es un cuerpo metafórico, es un cuerpo semantizado, esculpido e imbricado por lo pulsional. Esto fue posible solo porque antes hubo, en un tiempo pretérito, escritura, lo que en lo psíquico Freud llama inscripción o huella mnémica. La escritura permitió así un distanciamiento del cuerpo de carne, así como la apertura de nuevas dimensiones del ser que eran inalcanzables por el lenguaje pictográfico y descriptivo. Y así las personas descubrimos que lo esencial de nuestro ser no puede decirse ni directamente ni en lenguaje descriptivo, sino que depende enteramente del ser-como, de la dimensión metafórica del lenguaje que crea mundos nuevos e inéditos.

Esa transcripción de lo diferente al «lenguaje articulado» operada por la escritura pictórica se nos presenta íntimamente relacionada a la concepción freudiana del sueño como texto. No es casual que una de las grandes metáforas que recorre *La interpretación de los sueños* es la que plantea la analogía entre la interpretación y el desciframiento de un jeroglífico egipcio.

En una primera aproximación, *La interpretación de los sueños* exhibe y articula en el proceso interpretativo estos dos niveles: Freud considera al sueño como un jeroglífico —

es decir que apela a la metáfora de una escritura ideográfica—y al mismo tiempo nos enseña a leer —a traducir y transcribir— aquél «referente-signante»<sup>217</sup> —fonológico también— como cuando se lee una escritura alfabetica: cuando aparece «a» al lado de «b», estamos autorizados a leer aquella contigüidad como «ab»<sup>218</sup>.

En *El interés por el psicoanálisis*, de 1913, Freud explicitará su perspectiva en cuanto al lenguaje, la escritura y la interpretación en ese período. En el apartado II, «El interés del psicoanálisis para las ciencias no psicológicas», apartado A. «El interés para las ciencias del lenguaje», leemos:

Por lenguaje no se debe entender aquí la mera expresión de pensamientos en palabras, sino también el lenguaje de los gestos y cualquier otro modo de expresar una actividad anímica, por ejemplo la escritura. Es que es lícito aducir que las interpretaciones del psicoanálisis son sobre todo unas traducciones de un modo de expresión que nos resulta ajeno, al modo familiar para nuestro pensamiento<sup>219</sup>.

Incluso compara aquí al sueño no con una lengua sino con un sistema de escritura, dado que los medios figurativos del sueño son principalmente imágenes visuales y no palabras<sup>220</sup>. Es en este contexto que Freud retoma la metáfora jeroglífica de *Die Traumdeutung*:

De hecho, la interpretación de un sueño es en un todo análoga al desciframiento de una escritura figural antigua, como los jeroglíficos egipcios. Aquí como allí hay elementos que no están destinados a la interpretación, o consecuentemente a la lectura, sino solo a asegurar, como unos determinativos, que otros elementos se entiendan. La multivocidad de diversos elementos del sueño halla su correspondiente en aquellos antiguos sistemas de escritura (...). El lenguaje del sueño, podría decirse, es el modo de expresión de la actividad anímica inconsciente. Pero lo inconsciente habla más de un dialecto<sup>221</sup>.

El concepto de letra en Lacan retoma y recupera —a nuestro criterio— el papel que el *Repräsentanz* cumple en Freud. Lo que se tradujo a veces como la «agencia representante psíquica de la pulsión» no solamente refuerza el pensamiento freudiano de que la pulsión no es psíquica —por eso necesita hacerse representar en lo psíquico— sino que nos fuerza a pensar el espacio en que el fondo del mar se transforma en la orilla de la playa. La letra es «litoral» sí y solo si la entendemos como un concepto mixto, es decir, se trata de un concepto fronterizo donde los dos conjuntos de significantes se solapan y encuentran.

Sabemos que a veces el oleaje, las fuertes tempestades y la erosión del mar pueden despedazar la orilla y alterar los bordes; no hay que presuponer la convivencia armónica

entre lo anímico y lo somático, entre lo hablado y lo escrito o entre lo pictórico y lo gestual. La letra articula dos esferas diferentes, dos conjuntos de significantes autónomos<sup>222</sup>. Se trata de un lugar de encuentro fronterizo, no de una cosa u objeto. Una instancia.

La letra es el anclaje del ser, y el estado terminal del análisis —del final— puede ser interpretado como cristalización de la falta-en-ser. La neurosis solo pudo llegar a devenir en un modo de ser porque antes se fundó un espacio metafórico habitable, apoyado en ciertas inscripciones fundamentales.

En algún momento los seres humanos nos fuimos a vivir dentro de metáforas, y la vida cambió radicalmente de perspectiva. Los cuerpos dejaron de alojar a las palabras; las palabras comenzaron a invadir los cuerpos como parásitos que retornaban furiosos de su exilio temporario. Las palabras apresaron los cuerpos, y los desdoblaron en metáforas, alejando la corporalidad a kilómetros de la empiria del cuerpo de carne, del «viviente», diría Heidegger. Los cuerpos ya no eran cosas. Habían nacido por primera vez, habían sufrido la «violencia de la interpretación» —como diría P. Aulagnier—. Esta reflexión conduce, por otro lado, a las inmediaciones del problema del cuerpo como primer referente —tema que merece ser estudiado desde la perspectiva del complejo del prójimo — como soporte de las posteriores inscripciones. El trabajo psicoanalítico con las psicosis es un excelente campo de experiencias para desplegar y examinar este tipo de interrogantes.

Siguiendo con ese imaginario y ficticio movimiento de inversión progresiva, las cartas, las telecomunicaciones y finalmente internet, dejaron al cuerpo ya en un estado de «enajenación enferma» de la palabra. Hoy es normal hablar sin la presencia del cuerpo, ya que permanentemente construimos espacios virtuales que pueden prescindir del soporte material —pero que puede corporizarse en las letras escritas—, aunque ellas «viajen» en un espacio virtual.

Hoy vivimos en una era de doble metáfora o de metáforas de dos pisos. Paradójicamente, el cuerpo, como soporte material —empírico—, volvió al primer plano con las ciencias médicas de la era posmoderna —especialmente con la biomedicina—. Pero, el cuerpo pulsional quedó pauperizado, diluido en las redes virtuales de palabras vacías que lograron evadirlo.

Hay neurosis porque hablamos, y probablemente hablamos porque en tiempos pretéritos escribimos. Antes de eso dibujamos las cosas en las paredes, algo que como

niños seguramente hemos experimentado. Ahora somos cosas, y volver a vivir en las metáforas parece muchas veces ser leído como un signo de locura (sea neurótica, o psicótica). La poética se ha vuelto una locura. Nos referimos a lo poético como un modo de ser-en-el-mundo<sup>223</sup>, como modo del «vivir creador»<sup>224</sup> —diría Winnicott—.

Quién vive dónde, es una elección, posterior a la caída<sup>225</sup>. Los neuróticos tienen más dificultades para escribir, porque pueden hablar, pueden vivir en metáforas, habitar sus espacios y, por lo tanto, vivir divididos, en transición con lo inconsciente, permitiendo que lo inconsciente no esté ni adentro ni afuera —como el lenguaje—, y que así el sujeto sea topológico.

Los psicóticos tienden espontáneamente a escribir, porque ya rechazaron en el comienzo del origen y en el origen del comienzo aquello que puede ser el campo simbólico. Ya ese primer emplazamiento subjetivo<sup>226</sup> se resistía a la metáfora, pero no a la metáfora lingüística —sobran poesías psicóticas— sino al ser como metáfora, al ser-en-el-mundo, a habitar en las metáforas, en el plexo de referencias que hacen mundo, como diría Heidegger. En las psicosis, la referencia se pliega sobre sí misma, se hace autorreferencia porque la significación quedó desligada del cuerpo pulsional, lo que es lo mismo que decir en remisión a sí misma. La letra siempre estuvo más cerca del campo pulsional en ellos (porque la escritura, virtual o sobre papel, permite «fijar lo simbólico», entre otras funciones), y por eso es más bien la escritura —y no el habla— lo que puede anudar su cuerpo, su goce y sus palabras<sup>227</sup>.

Si es plausible la hipótesis que afirma que los neuróticos vivimos en un mundo constituido por metáforas dobles, podemos repensar por qué las psicosis solo pueden existir gracias a una doble negación.

La forclusión del Nombre-del-Padre —el rechazo de lo edípico en tanto organizado en derredor de ese significante y de la significación fálica— parece implicar una doble negación. Doble negación *de* y *a* los dos movimientos que hacen ingresar al cuerpo pulsional en el cuerpo significante, en lo simbólico. El primer avance metafórico desdobra el cuerpo pulsional del cuerpo de carne, dando origen a la corporalidad o al cuerpo como espacio semantizado.

En un segundo movimiento metafórico el cuerpo pulsional es ingresado por una serie de operaciones en el hábitat de la metáfora; la vida comienza a existir en un mundo metafórico. Pero faltaría luego enlazar el cuerpo pulsional al cuerpo simbólico, para así poder localizar el goce en las palabras, y poder enfermarnos de neurosis, y así quizás

curarnos hablando. Podemos analizarnos gracias a que las significaciones flotan en red, siendo el sujeto del inconsciente «un determinado particular en una red de estructuras»<sup>228</sup>, que aparece sitiado en los intersticios de los nudos de aquellas redes que lo sostienen. Los tres registros llegaron a ser tres dimensiones del *ser dicho* (un ser hecho-de-dichos hablando en análisis) porque hubo un doble movimiento metafórico; y un resto de opacidad que insiste desde las fronteras de lo simbólico-imaginario: lo real.

El psicótico y su «predilección» por lo real —o lo que es lo mismo, el rechazo de las formaciones simbólico-imaginarias— demuestran la doble negación que los constituyó como subjetividades de la psicosis.

Una primera negación debió expulsar a lo simbólico como referencia primordial del ser, como primer emplazamiento subjetivo, una «negación simbólica»<sup>229</sup>. En una segunda negación, se confirma este rechazo, es decir: la forclusión del Nombre-del-Padre tiene lugar. Solo la segunda negación, la forclusión del Nombre-del-Padre *per se*, termina de rechazar lo simbólico, plegándole sobre sí lo imaginario. De ahí el destrozo en cascada de lo imaginario al momento de ser confrontado a la «coyuntura dramática», a la «oposición» simbólica de Un-Padre.

El desencadenamiento deshace las sublimaciones porque desprende las significaciones de sus referentes, desatando muchas veces los registros. El sujeto es así eclipsado por la perplejidad —caracterizada por una típica angustia confusional—, y la referencia se hace autorreferencia. La temporalidad se desarma, porque la significación deja de lado la retroactividad, ya que esta solo es posible gracias a la doble metáfora, a la metáfora redoblada: el resultado de la metáfora paterna es hacer entrar en vigencia un soporte doble, en dos niveles de lo metafórico.

Solo así puede quedar interrumpido el enlace entre mensaje y código<sup>230</sup>: otra forma de entender este doble soporte, esta doble metáfora, y cómo es necesaria una doble negación para entender el concepto de forclusión del Nombre-del-Padre. De ahí las tesis de C. Rabant —que sigue bien de cerca a Lacan— sobre la existencia de una forclusión del sentido como una más radical que la del Nombre-del-Padre: pero radical entendida quizás en términos de que es su raíz.

Pero aún subsisten las preguntas que habíamos formulado al inicio de esta sección, sobre qué es lo que se inscribe o no. Abandonemos la especulación y retornemos a la reflexión propiamente psicoanalítica en términos del método de tratamiento. Pensemos en la transferencia analítica no como un vínculo sino como un espacio semántico.

Llamaremos aquí transferencia simbólica al efecto discontinuo en el tiempo y en la temporalidad de la cura de un intento de inscripción del desdoblamiento entre el significante y la letra, para retomar con estos términos la cuestión del montante de afecto *{Affektbetrag}* en términos de lo plausible de ser inscripto. Lo que se repite —como compulsión (*Wiederholungszwang*)— es la no inscripción de una relación entre letragoce y significante-síntoma, la forma en que queda codificado en el discurso psicoanalítico el padecimiento de los afectos, ya que siempre implican significaciones que aparecen vinculadas con las cantidades innombradas y a veces innombrables.

¿No habría una relación rizomática entre significante y letra, es decir, entre síntoma y goce? Si la relación es solo de soporte, siendo la letra el «soporte» del significante, ¿no nos veríamos obligados a una recaída en un pensamiento plano propio del biologicismo actual de las neurociencias, que muere en una insostenible causalidad lineal de dos dimensiones? La transferencia como espacio topológico o transicional permite escribir-inscribir en tres dimensiones o en un triple espacio algunas de las condiciones de goce.

Decimos —siguiendo a Lacan— que la «discontinuidad» es una característica de lo simbólico<sup>231</sup>. Según este itinerario, no sería la transferencia simbólica lo que sostiene un análisis a lo largo del tiempo, sino justamente la transferencia imaginaria, ya que las significaciones aún por descubrir solo siguen siendo interesantes en tanto sigue vigente la ilusión de estar siendo amado por el analista.

Sin cierto narcisismo no hay transferencia temporizante, es decir, una transferencia operativa, anudada simbólica e imaginariamente, que permite amortiguar la invención de lo real, haciéndolo *ek-sistir*. Esto es apostar a intentar su inscripción más adelante, donde el tiempo futuro del porvenir es siempre su supuesto básico y aquella anhelada inscripción-escritura, retroactiva. De aquí que la epistemología del psicoanálisis sea siempre una epistemología del *a posteriori*.

Así, el espacio de la transferencia cobra la lógica —quizás espacial, porqué no— de lo pulsional, ya que la pulsión es inseparable de la temporariedad (Heidegger). La commoción subjetiva que puede promover un psicoanálisis reside precisamente en la actualización de la caída, pero en un ámbito de un Ser-con, si es que el Ser-con es el «existenciario», lo que en Heidegger significa la condición de posibilidad ontológica de la disparidad subjetiva entre el paciente y el «semblante del objeto *a*», el lugar del analista. Por eso la transferencia es, realmente, un espacio habitable, un espacio semántico en el cual se inyecta el significante en los signos<sup>232</sup>.

La mujer amenaza y grita

porque no entiende

—me digo—

aguántate —me digo—

el niño destruye

porque no entiende

—me digo—

recobrar el entendimiento

en la casa llena de ruidos

es mi Tarea

de años

hace años

desovillo

desovillo

de años hace años

el oído

buscando adaptarse

al grito

aguantando

aguantando

los ojos

a la destrucción

aguantando

## **Capítulo V**

### **La interpretación freudiana: los «cambios de vía», un concepto olvidado**

Con frecuencia surge en los clínicos la pregunta sobre el cómo y qué hacer con el discurso del paciente, con lo que el paciente nos cuenta y con lo que calla, con sus quejas y con sus problemas. Estas cuestiones pueden finalmente reducirse y reconducirse a la pregunta por la técnica de la psicoterapia, que sea de la orientación que sea, consiste en un intercambio de palabras o, mejor dicho, en un entrelazamiento de discursos. Con relación a la técnica freudiana, se puede constatar que este tema ha sido omitido con frecuencia en las discusiones científicas, menoscabando el rigor técnico y metodológico del psicoanálisis. Por ello, nos ocuparemos de algunas de estas cuestiones localizándolas en un conocido historial clínico de histeria: el de Ida Bauer.

Para seguir indagando y profundizando en estas cuestiones, detengámonos entonces —en este último capítulo— en el análisis del caso Dora, utilizándolo como el escenario de problematización y aplicación conceptual. Si bien se lo ha comentado *in extenso*, no sobran los trabajos que apunten a dilucidar cómo es que Freud construye sus premisas, cómo llega a formular sus hipótesis y cómo las fundamenta.

Pocas veces se ha abordado el caso Dora desde una perspectiva epistemológica. Para ello, nos vamos a detener especialmente en el análisis de los sueños para colocar en primer plano la importancia del concepto freudiano denominado «cambio de vía», e intentaremos demostrar que es un concepto clave para realizar una lectura epistemológica y clínica.

## ¿Cuál es el «material» del psicoanálisis?

La intención de Freud al publicar este historial era ilustrar el modo en que la interpretación del sueño se inserta en el análisis<sup>233</sup> ya que, según su experiencia, había sueños que «parecían reclamar su inserción en la trama, de tan larga urdimbre, entre un síntoma de la enfermedad y una idea patógena». Este historial clínico, si bien presenta errores técnicos y se lo puede considerar incluso como un fracaso terapéutico, es de todos modos muy rico en cuanto a indicaciones técnicas sobre cómo acceder a lo reprimido partiendo del relato del paciente y está plagado de instructivas indicaciones metodológicas:

Por la naturaleza de las cosas que constituyen el material del psicoanálisis —sostiene Freud— se infiere que en nuestros historiales clínicos debemos prestar tanta atención a las condiciones puramente humanas y sociales de los enfermos como a los datos somáticos y a los síntomas patológicos. Por sobre todo, nuestro interés se dirigirá a las relaciones familiares de los enfermos<sup>234</sup>.

Esto no significa preguntarle al paciente cómo se lleva con su padre o con su madre, sino que se relaciona con lo que el paciente dice, con la literalidad de sus dichos: con su enunciación. Lacan elevó este término a la dimensión de concepto, e incluso afirmó que el ser del hombre al cual se accede en una experiencia psicoanalítica es un «hecho de dicho», radicalizando así esta perspectiva metodológica.

Veamos cuáles son las coordenadas en las cuales Dora llega a Freud y cuál era la sintomatología que la aquejaba. Si bien se habían conocido cuando Dora tenía 16 años, el tratamiento con Freud comienza a sus 18, y es el padre de la muchacha quien los presenta, ya que Freud había tratado a este último clínicamente debido a una infección luética, es decir por sífilis, adquirida en aventuras extramatrimoniales, temática nodal del padecimiento de Dora. Como siempre, todos repetimos, sin saberlo, los conflictos no tramitados de nuestros ancestros.

## El «armazón del padre»

Cuando Freud describe el círculo familiar de la paciente nos hace notar la dominancia que ejercía la figura del padre sobre el mismo, y nos dice que los rasgos de su persona «proporcionaron el armazón en torno del cual se edificó la historia infantil y patológica de la paciente». ¿Qué quiere decir esto último? Podemos establecer como mínimo dos perspectivas al respecto.

La primera apunta al concepto de identificación viril, concepto lacaniano que no hace más que elevar a rasgo estructural un dato que Freud releva a lo largo de todo el historial: que Dora se identifica con todos los hombres que circulan por su vida y que es desde esa identificación imaginaria desde donde Dora plantea sus quejas histéricas. Pero —y esto es lo más importante en la teorización lacaniana—, este concepto también da cuenta de aquello que Freud denominó la corriente homosexual<sup>235</sup>, es decir, que hace referencia a las corrientes pulsionales de sentimientos varoniles —ginecófilos— que «han de considerarse típicas de la vida amorosa inconsciente de las muchachas histéricas»<sup>236</sup>.

Desde un punto de vista conceptual, la llamada corriente homosexual es la que se corresponde al complejo de Edipo negativo, en el que la niña se identifica con el padre —identificación— para tomar como objeto de amor/interés a la madre —elección de objeto—. Las identificaciones dan cuenta del ser, así como las elecciones de objeto dan cuenta del tener, y la dialéctica entre ser y tener queda articulada al concepto de falo en tanto significante de la falta.

Freud, además, hizo hincapié en la vertiente positiva del complejo de Edipo, dirigiendo desde ahí casi todas sus intervenciones, especialmente en los movimientos de apertura. Esto se evidencia con facilidad si consideramos que Freud pensaba que Dora se refugiaba en el amor al padre para no ceder ante la tentación sexual hacia el Sr. K., de quien estaría inconscientemente enamorada —según las primeras hipótesis sobre el caso—. Como decíamos, es Lacan quien eleva al rango de elemento estructural el concepto de identificación viril, retomando las cosas en el punto exacto donde a Freud se le estancaron, por así decir. Según Lacan, el complejo de Edipo negativo es la llave para descifrar la histeria.

La segunda perspectiva apunta al concepto de demanda. Dora, a lo largo de todo el historial, se queja ante Freud de que el padre no deja de verse con la Sra. K. y que ella es utilizada como objeto de intercambio que posibilita esos encuentros clandestinos. Se puede sostener que se trata de una demanda oral hacia el padre. Decimos oral porque lo que está en juego es lo que el sujeto le pide al Otro, siendo una demanda anal lo que el Otro le pide al sujeto.

Esa formulación permite así sustraer las nociones freudianas del campo imaginario. Es decir, no importa si Dora se chupaba o no el dedo cuando era una niña. Lo que importa es lo que ella dice. Más aún, es el desde dónde y el cómo lo dice. Es lo que Lacan llama el sujeto de la enunciación —siguiendo a Heidegger, Damourette-Pichon, y a Benveniste—. Es siguiendo al sujeto de la enunciación —y no al de los enunciados— como podemos vislumbrar y localizar al sujeto de lo inconsciente, es decir, donde se muestra, literalmente, sujetado por la repetición y el padecimiento ingenuo.

Insistimos: Dora le pide al padre que deje de encontrarse con la Sra. K., y esto es una suerte de columna vertebral de su padecimiento, que conceptualmente nos sirve para localizar de qué objeto de goce se trata, ubicando así qué objeto *a* —como moción pulsional— está en juego. En este caso —decíamos—, se trata del objeto oral, término lacaniano convergente con la primacía otorgada por Freud a la pulsión oral en las histerias. Esta demanda oral puede entreverse operando desde antes de la consulta con Freud. Inmediatamente antes —en términos lógicos— de que Dora se encuentre con Freud, había tenido una discusión con su padre al que exigía que dejara de ver a la Sra. K. Tras ese intercambio de palabras —que Freud califica de ínfimo intercambio— Dora sufre un primer ataque con pérdida de conocimiento, y en el cual parece que también se presentaron delirios y convulsiones<sup>237</sup>, y respecto del cual también persistió una amnesia. Entonces, la demanda oral en cuestión ya está funcionando en la producción sintomática y articulará todos los síntomas centrales de la muchacha.

No por nada, en el Seminario 24, dictado entre 1976 y 1977, Lacan afirma que todos los casos de histeria presentados por Freud se sostienen del amor al padre en tanto armadura, retomando lo planteado por Freud en la introducción del historial. La misma función puede cumplirla también el odio al padre, ya que es otro modo de no abandonarlo ni resignarlo como objeto libidinal. Incluso el odio es mucho más intenso y eficaz que el amor a la hora de no perder un objeto.

## El cuadro clínico

El cuadro clínico es descripto por Freud de la siguiente manera:

Los signos principales de su enfermedad eran ahora una desazón y una alteración del carácter. Era evidente que no estaba satisfecha consigo misma ni con los suyos, enfrentaba hostilmente a su padre y no se entendía con su madre (...). Buscaba evitar el trato social; cuando el cansancio y la dispersión mental de que se quejaba se lo permitían, acudía a conferencias para damas y cultivaba estudios más serios. Un día los padres se horrorizaron al hallar una carta en la que se despedía de ellos porque ya no podía soportar más la vida<sup>238</sup>.

Luego de esto, los padres determinan que Dora debía comenzar el tratamiento con Freud, muy a pesar suyo, por cierto, y esta des-implicación no es del todo advertida por Freud en las primeras entrevistas, lo que termina costándole la eficacia del tratamiento mismo. Esto no es un elemento menor cuando se coteja y discute por qué Freud no curó a Dora; todo indica que ella nunca se implicó ni se comprometió realmente en el análisis, si bien asociaba libremente y le contaba a Freud lo que él quería escuchar.

Queda la posibilidad de que solo haya sido una maniobra más para complacer a su padre de quien tanto se quejaba, para «moverlo a compasión»<sup>239</sup> quizá. Esto no es ninguna paradoja, ya que la histérica va en la misma dirección de aquello de lo que se queja —sea que se trate de un síntoma físico, un miedo o un vínculo—, como también puede destacarse su complicidad en el asunto de la infidelidad del padre: ella cuidaba los niños de los K., permitiendo indirectamente que su padre y la Sra. K. se encontraran libremente. Podría haber rehusado a cuidarlos, pero no lo hace; mantiene esta actividad e incluso se había hecho amiga de la Sra. K., conducta absolutamente contradictoria en términos racionales, más no en los términos de la economía de su goce. Como se sabe, esto prosiguió hasta el «requerimiento amoroso» del Sr. K. en la escena del lago, verdadero punto de inflexión del historial. Esta es una de las dos escenas de eficacia patógena, junto con la escena del negocio. Freud las llama así porque se trata de escenas —acontecimientos— que tienen la capacidad de producir síntomas en forma casi inmediata.

Pero volvamos al cuadro clínico. Freud lo designa como *petite hystérie*, «con los más corrientes síntomas somáticos y psíquicos: disnea, *tussis nervosa*, afonía, quizás también migrañas; además, desazón, insociabilidad histérica y un *taedium vitae*»<sup>240</sup>. Si agregamos a la desazón, la insociabilidad histérica y al *taedium vitae* el hecho de que no

estaba satisfecha consigo misma ni con los suyos, que padecía de dispersión mental y cansancio crónico, y que además sentía repugnancia por los alimentos, perfectamente podemos configurar un cuadro depresivo. Pero Freud no conceptualiza la clínica desde la presentación sindrómica, ya que no encuentra nada específico en este tipo de abordaje.

Lo específico de lo que Freud sí da cuenta es el mecanismo de la formación de los síntomas. En este sentido, encontramos al menos cuatro conceptos en el historial que se presentan sobre determinando al síntoma: solicitud somática, identificaciones, fantasías y las llamadas vivencias de eficacia patógena, es decir, cuatro términos relacionados a la etiopatogenia. En otras palabras, nos referimos al cómo se producen los síntomas, siendo necesario para su producción dos partes: lo anímico y lo somático. Ninguna de estas dos series etiológicas prevalece, sino que se trata más bien del punto de su desencuentro: la pulsión, en tanto frontera de lo anímico y lo somático es lo que estará en causa. Allí arriba Freud en 1905, a la idea de que el cuerpo y el alma siempre se desencuentran, no conviven armónicamente en una juntura equilibrada y homeostática. La histérica no hace más que dar un testimonio privilegiado de esto último.

## La etiopatogenia, el análisis de los síntomas y sus metáforas

Antes de sumergirnos en el recorte de análisis propiamente metodológico, quisiera comentar cuáles son los síntomas centrales del caso Dora y cómo se relacionan con sus distintas determinaciones y diversos revestimientos psíquicos<sup>241</sup>. Se sabe que Freud utilizó la metáfora del «grano de arena en torno del cual el molusco forma la perla» para hacer alusión a lo orgánicamente condicionado del síntoma. Pero, al hilar más fino, se llega a la fijación pulsional como aquello que deja marcas en el cuerpo, designando así ciertas zonas del organismo que a partir de esas trazas se convertirán en erógenas. Es esta fijación pulsional la que condiciona a lo somático designándola «punto de fijación». Esta zona (erógena) funciona como solicitud somática, es decir que convoca, llama, solicita que determinados conflictos inconscientes se expresen en determinado lugar del cuerpo.

Freud se valió de otras dos metáforas para hacer referencia a este tema: una puede llamarse la metáfora de la guirnalda. Dice Freud con relación al asco ligado al *fluor albus* de Dora: «conjeturo que están en juego aquí unas ilaciones inconscientes de pensamiento urdidas sobre una trama orgánica prefigurada, como lo está la guirnalda sobre el armazón de alambre»<sup>242</sup>.

Por último, también encontramos la siguiente cita respecto a la definición del síntoma: «el síntoma se asemeja a un odre viejo que es llenado con vino nuevo»<sup>243</sup>. Tenemos entonces tres metáforas —la guirnalda, el odre de vino y el grano de arena— que señalan que el factor orgánico —la solicitud somática y la previa fijación— es un proceso que ocurre en principio una única vez, es algo enunciable en singular. Esto a diferencia de los otros conceptos que aparecen relacionados a la formación de síntomas {*Sympтомbildung*} : las fantasías y las identificaciones, que, como puede deducirse, son múltiples y plurales, al menos en la histeria. La metáfora de la guirnalda nos parece particularmente interesante. Por un lado, podría ser considerada en relación con un anillo, a un «nudo trivial» diría Lacan, apelando a una terminología topológica: un agujero en torno del cual se van urdiendo representaciones inconscientes, fantasías, etc., es decir, significantes. Por el otro, es la metáfora menos imaginaria si se quiere, ya que la guirnalda se enrosca alrededor de un anillo de alambre, un objeto sólido que designa y delimita un agujero, un vacío central que la constituye como tal.

Despleguemos los síntomas principales de Dora: la tos (que Freud piensa más bien como un complejo sintomático tos-afonía), la disnea y el *fluor albus* (catarro vaginal). Se puede constatar que para estos tres síntomas Freud ubica una solicitud somática, fantasías e identificaciones. ¿Cuál sería la solicitud somática del *fluor albus*? Parece que Freud hace coincidir aquí la masturbación infantil —el mojarse en la cama debido a la excitación sexual y la enuresis como un desplazamiento de esto último— con la solicitud somática, sosteniendo que la masturbación es la solicitud somática de ese síntoma. Por otro lado, el catarro vaginal es el «cambio de vía del significado»<sup>244</sup> que permite dilucidar las determinaciones del catarro bronquial, la tos.

La palabra alemana que utiliza Freud para «cambio de vía» es *Wechsel*, que quiere decir, entre otras cosas, cambio de vía, mudanza y letra de cambio. Aquí comenzamos a acercarnos a lo medular de este capítulo. Cambio de vía es un concepto que pareciera aludir al cambio de rumbo que se le puede imprimir al vagón de un tren, y a lo que Freud hace referencia al utilizar el vocablo *wechsel* parece ir cómo mínimo en esa dirección: el cómo una palabra —un puente verbal— permite el cambio de vía en las asociaciones, y de este modo acceder a los pensamientos reprimidos en el síntoma, es decir, a lo inconsciente.

Pero también es muy interesante la otra acepción de *wechsel*, la de «letra de cambio». ¿Qué es una letra de cambio? Se trata del título de crédito o de valor formal y completo que contiene una orden incondicionada y abstracta de hacer pagar a su vencimiento al tomador o a su orden una suma de dinero en un lugar determinado, vinculando solidariamente a todos los que en ella intervienen. Se habrá notado que esta acepción nos remite al campo económico, nada novedoso en Freud seguramente, pero de todos modos muy destacable. ¿Por qué? Porque casualmente las palabras que funcionan como cambios de vía implican un valor formal, pero en términos lingüísticos —funcionan como puentes verbales<sup>245</sup>— por lo que ellos dicen en su literalidad, por su efecto significante, y no por su significado. No es novedoso señalar las relaciones entre dinero y libido. Se puede hablar incluso del capital libidinal invertido en el síntoma. En el caso del síntoma histérico, no es forzar las cosas decir que en lugar de «una suma de dinero en un lugar determinado», se trata de una suma de libido categatizando una determinada zona erógena, siendo la letra de cambio —si se nos permite expandir un poco más la metáfora— el equivalente a las letras del síntoma, entendiendo por éstas lo que es designado

literalmente en las palabras con las cuales un sujeto hace referencia a su síntoma (queja, anhelo, despecho, odio, etc.).

Resaltemos entonces que lo que conecta al *fluor albus* con la tos no es otra cosa que una asociación significante. El *fluor albus* muestra muy claramente la incidencia directa de la masturbación infantil en la neurosis adulta. Recuérdese en este contexto la importancia que tenían los reproches de Dora hacia el padre, y cómo Freud demuestra que esos reproches son más bien autorreproches por un goce incestuoso, otra forma de leer la masturbación infantil en Freud.

Lo que Freud llama «revestimientos psíquicos» son entonces las fantasías y las identificaciones, aquello que reviste o que envuelve al factor orgánico —significaciones—, que en última instancia implican el goce pulsional. De ahí la relevancia de las ya mencionadas metáforas: la guirnalda, el odre de vino, el grano de arena.

## **La degradación de la femineidad «a la letra»**

Siendo la cuestión de la femineidad una problemática central en la histeria, ¿cómo abordarla en términos metodológicos? Proponemos utilizar la siguiente pregunta: ¿Se puede demostrar en el texto, en las enunciaciones mismas de Dora, en sus significantes, la degradación que ella hace de lo femenino?

Por otra parte, y en relación con otro aspecto fundamental de la estructura histérica, ¿cómo ubicamos el deseo insatisfecho en el caso Dora? Antes de ahondar en estas cuestiones, preguntémonos primero qué es un diagnóstico pensado en términos psicoanalíticos, ya que quizás esto nos aporte precisiones clínicamente relevantes y metodológicamente destacables.

Si seguimos algunos de los desarrollos del seminario 16 denominado «De un Otro al otro», vemos que Lacan nos propone pensar «las relaciones de tensión entre el sujeto y cierto número de términos, padre y madre»<sup>246</sup>, por ejemplo. Pero estos términos solo adquieren peso en relación con el saber, el goce y el objeto. Aquí quedan claramente relacionados la enunciación, el goce y el saber. Contamos también con los desarrollos de «La dirección de la cura y los principios de su poder», por solo citar algunos pasajes relevantes en relación con el tema. En este escrito encontramos un subtítulo que reza «Hay que tomar el deseo a la letra»<sup>247</sup>. ¿Hemos tomado el deseo a la letra en los comentarios habituales sobre Dora?

Como lo habíamos adelantado al inicio de este capítulo, nos apoyaremos en un recorte del análisis del primer sueño tal como lo presenta Freud en el historial para explorar su metodología de trabajo, y así ubicar la raíz de algunos de los conceptos centrales que hoy acuñamos sobre la histeria. Afirmamos que dichos conceptos son inseparables de la técnica del análisis, y que se puede situar una interpretación en particular que abre e inaugura nuevas cadenas asociativas a partir de un corte literal en una de las palabras del contenido manifiesto del sueño. Nos referimos a la palabra «alhajero» (*Schmuckkästchen*). Recuérdese que el primer sueño fue una reacción ante la escena del lago y que se trataba de un sueño recurrente porque respondía, según Freud, a un designio: sustraerse de las persecuciones amorosas del Sr. K.

El texto del sueño es el siguiente: «en una casa hay un incendio —contó Dora—; mi padre está frente a mi cama y me despierta. Me visto con rapidez. Mamá pretende

todavía salvar su alhajero, pero papá dice: “No quiero que yo y mis dos hijos nos quememos a causa de tu alhajero”. Descendemos de prisa por las escaleras, y una vez abajo me despierto»<sup>248</sup>.

Detengámonos en la siguiente intervención de Freud:

Freud: ¿Qué hay sobre el alhajero, que su madre quiere salvar?

Dora: A mamá le gustan mucho las alhajas y papá le ha regalado unas cuantas.

Freud: ¿Y a usted?

Dora: También a mí las alhajas me gustaban mucho antes; desde la enfermedad no llevo ninguna... Hace unos cuatro años (un año antes del sueño) hubo una gran disputa entre papá y mamá a causa de una alhaja.

Ella quería algo muy especial, unos pendientes de gotas de perlas *{Tropfen von Perlen}*. Pero a papá no le gustaban, y en lugar de las gotas le trajo una pulsera. Ella se puso furiosa y le dijo que ya que había gastado tanto dinero en regalarle algo que no le gustaba, que se lo regalase a otra.

Freud: ¿Y usted habrá pensado que de buena gana lo tomaría?

Dora: No sé; de ningún modo sé cómo aparece mamá en el sueño; ella no se encontraba en ese tiempo en L.

Freud: Después se lo explicaré. Entonces, ¿no se le ocurre nada más sobre el alhajero *{Schmuck/Kästchen}*?

Hasta ahora habló solamente de alhajas *{Schmuck}*, y nada dijo de una cajita *{Kästchen}*.

Dora: Sí, el señor K. me había regalado algún tiempo antes un costoso alhajero.

Freud: Entonces correspondía retribuir el obsequio. Quizás usted no sabe que «alhajero» es una designación preferida para lo mismo a que usted aludió no hace mucho con la carterita de mano<sup>249</sup> (Freud, 2000, p. 67): los genitales femeninos.

Dora: Sabía que usted diría eso<sup>250</sup>.

Hasta aquí el fragmento del diálogo. Señalemos algunos puntos relevantes de esta secuencia y acerquémonos a ella como cuando desciframos un texto. Hay una intervención que hace Freud que es central porque abre una nueva dimensión asociativa, inaugurando nuevas cadenas significantes que no estaban en lo manifiesto del discurso... o mejor dicho, estaban cifradas en la literalidad de lo que Dora decía. Nos referimos al corte hecho en la palabra alhajero: *Schmuckkästchen*, palabra que Freud corta en dos: *Schmuck* —alhaja— y *Kästchen* —cajita—. Las significaciones que se desprenden de *Kästchen* no aparecían en los sentidos o significados de los dichos de Dora; es decir que no se trata de los enunciados, sino de la enunciación. Es Freud quien introduce con su intervención el *Kästchen*. Al introducirlo en su alusión a lo que Dora no estaba diciendo (hasta ahora habló solamente de alhajas *{Schmuck}*, y nada dijo de una cajita *{Kästchen}*), lo hace resonar con otra situación clínica en la cual Dora corrobora indirectamente la represión de la sexualidad infantil con una acción sintomática: meter y sacar el dedo de la carterita bivalva, gesto de fuerte impronta sexual. Freud une, leyendo

en forma conjunta ciertos indicios para realizar su análisis, el lenguaje del cuerpo —la acción sintomática— y la enunciación, la literalidad del discurso de Dora, deteniéndose en el cómo ella se expresaba. En este segmento de análisis se puede observar con claridad la noción de discurso que encontramos posteriormente desarrollada de forma brillante por Lacan.

Queda expuesto con bastante claridad qué escuchó Freud. Si bien es cierto que Freud se apoya en simbolismos más o menos cuestionables, que pueden o no ser útiles en nuestra cultura y en nuestra época, no es a partir de ellos que Freud articula sus premisas, sino al revés: dichos simbolismos son evocados en razón de la interpretación literal de una secuencia significante, en este caso del corte: *Schmuck/Kästchen*, desprendiendo de dicha palabra lo que Dora pretendía obliterar: la alusión a los genitales femeninos. Nótese también que aquello que se pretende ocultar en los enunciados reaparece en la enunciación. Insistimos, los elementos ocultos que emergen son un producto de la intervención analítica, no es algo que vaya de suyo o que aparezca espontáneamente en el relato.

Veamos más en profundidad cómo esa intervención permite aislar ciertos significantes, ciertas palabras que Freud denominó cambios de vía.

Dejaremos de lado algunos detalles del sueño y de su interpretación para resaltar nuestro hilo conductor a lo largo de este tramo. Hay al menos tres palabras fundamentales que Freud designa como cambios de vía: mojadura, gotas y catarro. ¿Por qué les adjudica ese nombre? Intentemos analizar esto último. Freud sostiene que, en los pensamientos oníricos, mojadura recibe

El papel de un punto nodal para varios círculos de representaciones. «Mojadura» no pertenece solo al mojarse en la cama, sino al círculo de los pensamientos de tentación sexual que, sofocados, están presentes tras este contenido onírico. Ella sabe que hay también un «mojarse» a raíz del comercio sexual, que en el coito el hombre regala a la mujer algo líquido en forma de gotas. Ella sabe que el peligro reside justamente en eso, que es asunto de ella precaverse de que los genitales le sean mojados<sup>251</sup>.

Pero consideramos que lo central es poder ubicar cómo estas tres palabras —estos tres significantes— se interrelacionan entretejiendo una trama. Sigamos el texto en detalle:

Con «mojadura» y «gotas» —prosigue Freud— se abre al mismo tiempo el otro círculo asociativo, el del asqueroso catarro, que en sus años más maduros tiene sin duda el mismo significado vergonzoso que el mojarse en la cama en la niñez. «Mojado» tiene aquí el mismo significado que «ensuciado». Los genitales,

que deben mantenerse limpios, ya han sido ensuciados por el catarro; por lo demás, lo mismo le ocurrió a su mamá<sup>252</sup>.

La función que parecen tener estas palabras, que Freud llama cambios de vía o puentes verbales es la de anudar distintos círculos asociativos inconscientes, pero que se conectan a través de estas vías o puntos nodales. No casualmente estos círculos de representaciones implican la problemática edípica. Con esto quisiéramos sugerir que el complejo de Edipo es más un acontecimiento de discurso que una hipótesis etiológica o explicativa. Sigue Freud:

Ambos círculos coinciden en uno: la mamá ha recibido las dos cosas del papá, la mojadura sexual y el flúor, que ensucia. Los celos hacia la mamá son inseparables del círculo de pensamientos del amor hacia el padre, llamado aquí como protector. Pero este material no es todavía susceptible de figuración. Ahora bien, si se halla un recuerdo que mantenga con los dos círculos de la «mojadura» una relación parecidamente buena, pero evite lo chocante, ése será el que podrá tomar sobre sí la subrogación en el contenido del sueño<sup>253</sup>.

Volvemos a encontrarnos con el amor hacia el padre, solo que ahora lo abordamos desde una perspectiva metodológica o técnica. Por otro lado, un material reprimido no accede a la conciencia si no es primero desfigurado, sea en el sueño o en el discurso, que es lo mismo, ya que el sueño es su relato.

Por eso hay un recuerdo en particular que sirve a estos fines. ¿Cuál?

Tal recuerdo se encuentra en el episodio de las «gotas» que la mamá deseaba como alhaja. En apariencia, el enlace de la reminiscencia con los dos círculos, el de la mojadura sexual y el del ensuciamiento, es exterior, superficial, mediado por las palabras, pues «gotas» se usa como «cambio de vía», como palabra de doble sentido, y «alhaja» en lugar de «limpio» es un opuesto algo forzado a «ensuciado» (...). El recuerdo proviene del material de los celos hacia la mamá, celos de raíz infantil, pero proseguidos hasta mucho después. A través de ambos puentes verbales, todo el significado que adhiere a las representaciones del comercio sexual entre los padres, de la contracción del flúor y de la martirizadora manía de limpieza de la mamá puede ser transferido a una única reminiscencia, la de las «gotas-alhaja»<sup>254</sup>.

La reminiscencia a la que hace alusión Freud es la ya citada:

Hace unos cuatro años (un año antes del sueño) hubo una gran disputa entre papá y mamá a causa de una alhaja. Ella quería algo muy especial, unos pendientes de gotas de perlas *{Tropfen von Perlen}*. Pero a papá no le gustaban, y en lugar de las gotas le trajo una pulsera. Ella se puso furiosa y le dijo que ya que había gastado tanto dinero en regalarle algo que no le gustaba, que se lo regalase a otra.

Al inicio de este apartado habíamos dejado una pregunta abierta sobre el deseo insatisfecho en Dora.

Si bien Freud pinta el cuadro clínico diciendo que la muchacha no estaba satisfecha ni consigo misma ni con los suyos, no creemos que sea aquí donde se encuentra lo central del asunto, sino en este recuerdo, en el que puede ubicarse cómo el deseo insatisfecho de Dora se anuda al deseo insatisfecho de la madre. Se trata de algo que «la mamá deseaba como alhaja», y casualmente, ese deseo queda insatisfecho, la mamá no recibe lo que deseaba. Pero hay más. Aquí también encontramos en el discurso materno que Dora hace suyo, la dimensión de la Otra: «ya que había gastado tanto dinero en regalarle algo que no le gustaba, que se lo regalase a otra».

Es en este punto preciso que se puede ubicar el complejo de castración femenino; es decir se constata la ambigüedad de la castración en la mujer, donde ésta siempre remite a la propia y a la materna, anclaje de la envidia del pene. Esta lectura se evidencia en que Freud suponga que Dora se refugia en su padre, en el amor al padre. El amor al padre en la histeria se soporta así de un deseo fálico, que perpetúa el deseo insatisfecho e imposibilita el despliegue de la pregunta por la femineidad. Lo que se juega entonces entre mojadura, gotas y catarro no es otra cosa que el complejo de Edipo positivo, siendo esos los significantes con los cuales Dora articula dicha problemática. De aquí a sostener que el complejo de Edipo es una estructura simbólica que gravita en torno al Nombre-del-Padre no hay más que un paso.

Asimismo, en el discurso de Dora aparecen ciertas palabras que son formas despectivas literales —significantes— de designar a la mujer. La primera es *Frauenzimmer*. En el primer sueño aparece la frase «dejar abierta o cerrada la habitación». Habitación en alemán se dice *Zimmer*, y es aquí donde Freud remite esta palabra a *Frauenzimmer*. Recordemos de todas maneras la ocasión reciente del sueño: luego de la escena del lago, Dora hace la siesta en un sofá y al despertar el Sr. K. está frente a ella. En el sueño, el padre está frente a su cama, siendo este el contexto de la frase «dejar abierta o cerrada la habitación».

La segunda palabra que tiene un significado ambiguo es *Schachtel*<sup>255</sup>, que quiere decir *cajita*, pero también es una palabra despectiva para aludir a una mujer. El día anterior al sueño, Dora buscaba un álbum con postales. Este álbum estaba en una cajita (*Schachtel*) de postales que no aparecía. Entonces le pregunta a su madre ¿Dónde está la cajita? Freud sostiene que, dadas las asociaciones de Dora, es lícito sustituir esta frase por la

frase onírica ¿Dónde está la estación ferroviaria? Siguiendo la misma lógica, es lícito entonces sustituir «estación ferroviaria» por «cajita».

La tercera de estas palabras, que degrada a la mujer en su literalidad, es *Weibsbild*<sup>256</sup>, que quiere decir «ninfá», palabra que también designa mujer en términos peyorativos o meramente sexuales, lo que puede ser equivalente a peyorativo en la subjetividad histérica.

La cuestión de las ninfas se presentaba relacionada a la representación —en el segundo sueño— de una «geografía sexual simbólica»<sup>257</sup>. También aquí encontramos el determinismo de un significante: el significante «patio» (*Hof*). Hay tres palabras que enseñan en este punto la determinación del significante; ellas son: *Bahnhof* («patio de vías», estación ferroviaria), *Friedhof* («patio de paz», cementerio) y *Vorhof* («patio anterior», la vulva femenina). Es en este recorrido que Lacan sitúa la pregunta no formulada por la femineidad: «esta pregunta se centra en el contenido y la articulación de todos sus sueños, el joyero, *Bahnhof*, *Friedhof*, *Vorhof*, cuyo único significado es esta pregunta misma»<sup>258</sup>. Dora se pregunta a través de sus síntomas qué es ser una mujer, y esos síntomas «son elementos significantes». Parece entonces que el concepto de cambio de vía es realmente fundamental si queremos comprender la construcción freudiana sobre la histeria, sobre todo si queremos comprender su lógica de formación de síntomas.

Nos detendremos a continuación en algunos párrafos del texto *Pulsiones y destinos de pulsión* de 1915 para terminar de delinear lo fundamental de este concepto. La pregunta que nos orienta en este tramo del recorrido es la siguiente: ¿Pueden los significantes —el discurso— incidir en la satisfacción pulsional? ¿Se puede conmover una fijación pulsional a través del significante? O bien: ¿La solicitud somática es inamovible o puede ser trastocada desde lo anímico? Todas estas preguntas convergen en el concepto de pulsión. ¿Por qué? Porque fue con este concepto que Freud pensó estos problemas, es decir, el cómo se relaciona lo psíquico con lo somático. Pero aquí animamos otros nuevos interrogantes, ya que la pulsión no es psíquica —como tanto hemos destacado a lo largo de este libro—, sino que más bien Freud la deja del lado de lo orgánico.

Si esto es así, ¿cómo se conmueven las satisfacciones pulsionales vía la palabra? Cabe suponer que hay puntos discursivos en los cuales lo pulsional y el significante se encuentran y se entrecruzan, al menos en las significaciones implicadas. En Freud esa

zona es nombrada como «agencia representante psíquica de la pulsión» (*Repräsentanz*). Es aquello que representa a lo pulsional en lo psíquico, precisamente porque la pulsión no es psíquica, sino ¿para qué necesitaría un representante?

Este es el marco con el cual quisiéramos acercarnos a la lectura de *Pulsiones y destinos de pulsión*, ya que es en este contexto que vuelve a aparecer el concepto de cambios de vía, y no por casualidad. Hay que tener en cuenta que, en 1901, cuando Freud escribe el historial de Dora, no contaba aún con el concepto de pulsión, pero sí con algunas ideas que lo hacían pensar en algo de ese orden, como bien puede constatarse en el *Proyecto de psicología* de 1895, por ejemplo. El problema es entonces que, si no existen al menos algunos puntos de contacto entre las fijaciones pulsionales y los significantes, no habría manera de levantar un síntoma histérico —ni ningún otro— vía la palabra, y la clínica demuestra que esto sí sucede. ¿Cómo lo explicamos?

Vayamos ahora sí a *Pulsiones y destinos de pulsión*. Es en relación con las pulsiones sexuales que Freud nos habla otra vez de los cambios de vía, pero más específicamente, aludiendo al objeto de estas pulsiones. Dice Freud:

Con miras a una caracterización general de las pulsiones sexuales puede enunciarse lo siguiente: son numerosas, brotan de múltiples fuentes orgánicas, al comienzo actúan con independencia unas de otras y solo después se reúnen en una síntesis más o menos acabada. La meta a que aspira cada una de ellas es el logro del placer de órgano; solo tras haber alcanzado una síntesis cumplida entran al servicio de la función de reproducción, en cuyo carácter se las conoce comúnmente como pulsiones sexuales. En su primera aparición se apuntalan en las pulsiones de conservación, de las que solo poco a poco se desasen; también en el hallazgo de objeto siguen los caminos que les indican las pulsiones yoicas. Una parte de ellas continúan asociadas toda la vida a estas últimas, las cuales proveen de componentes libidinosos que pasan fácilmente inadvertidos durante la función normal y solo salen a la luz cuando sobreviene la enfermedad. Se singularizan por el hecho de que en gran medida hacen un papel vicario unas respecto de las otras y pueden intercambiar con facilidad sus objetos {cambios de vía}. A consecuencia de las propiedades mencionadas en último término, se habilitan para operaciones muy alejadas de sus acciones-meta originarias (sublimación)<sup>259</sup>.

Es entonces en relación con el objeto de la pulsión sexual que Freud nos habla aquí de los cambios de vía. Y precisa más adelante:

El objeto {*Objekt*} de la pulsión es aquello en o por lo cual puede alcanzar su meta. Es lo más variable en la pulsión; no está enlazado originariamente con ella, sino que se le coordina solo a consecuencia de su aptitud para posibilitar la satisfacción. No necesariamente es un objeto ajeno; también puede ser una parte del cuerpo propio. En el curso de los destinos vitales de la pulsión puede sufrir un número cualquiera de

cambios de vía *{Wechsel}*; a este desplazamiento de la pulsión le corresponden los más significativos papeles<sup>260</sup>.

¿Cuáles son dichos «significativos papeles» que Freud no despliega?

Cabe insertar aquí la hipótesis siguiente: los cambios de vía asociativa, tal como los encontrábamos en el historial de Dora, están directamente relacionados con los desplazamientos de la pulsión, con la posibilidad de que la pulsión cambie de objeto, y por eso Freud sostiene que este proceso tiene los más significativos papeles, concepto que desemboca inevitablemente en el de sublimación.

Quizás haya sido este recorrido el que llevó a Lacan a decir respecto a la interpretación en Freud: «cuando denuncia una (...) *Trieb*, el frescor del descubrimiento nos enmascara lo que la *Trieb* implica en sí de un advenimiento de significante»<sup>261</sup>. Solo se puede entonces incidir sobre la satisfacción pulsional interviniendo sobre los significantes de la pulsión, que en última instancia no son otra cosa que demandas, noción que Lacan plasma en un matema que hallamos en el grafo del deseo:  $(\$ \diamond D)$ . Es conmoviendo las diversas posiciones del sujeto ante los distintos niveles de la demanda como puede ser trastocada la satisfacción pulsional.

el entendimiento  
al no entendimiento  
aguantando

desovillo  
desovillo  
de años  
hace años  
la paciencia a la impaciencia  
aguantando

desovillo  
la Tarea de.  
a la destrucción

desovillo  
desovillo  
desovillo

en el valle del colmo —al borde—  
en el colmo  
en el borde  
al borde.

Fragmentos de «Diez escenas del paciente», de *Encontrados en la basura*, de Leónidas Lamborghini, intercalan los capítulos.

## Epílogo

Habiendo concluido la lectura de todos los ensayos de este estudio —y de la poesía que los subtiende y atraviesa—, es posible que el lector tenga la sensación de haber recibido demasiada información de un solo golpe, como una tormenta de arena repentina que es arrojada directamente sobre nuestros ojos. Y en alguna medida así es. Pero no es este un libro de lectura única y rápida, ni tampoco pretende serlo. Al igual que con las tormentas en el desierto, no es recomendable restregarse los ojos aturdido sin antes haberlos limpiado cuidadosa y pacientemente.

En la actualidad, muchas obras son consumidas como golosinas, siendo sometidas así a una degradación sistemática e indiferente. Muchas son deglutidas sin degustar, por lectores apresurados y distraídos, al decir del poeta Octavio Paz. Detenerse en una obra, dejarse interrogar y estar disponible para recorrer los mundos posibles que ella despliega delante de sí misma, son operaciones que requieren tiempo, pero, sobre todo, entrega y pasión.

El psicoanálisis no es una disciplina que pueda estudiarse como muchas otras porque, en primer término, nos enfrenta sistemáticamente a nuestros propios abismos y limitaciones, y muy especialmente a la angustia y al drama que todos llevamos dentro. Aún los conceptos más inocentes se detienen frente a las puertas de la conciencia como si fueran intrusos que esperan ser invitados a entrar, pero no sin antes ser sometidos a un exigente y minucioso escrutinio. La desconfianza ante cualquier cosa que pueda movilizarnos patrulla los umbrales de la aceptación en un ir y venir frenético, empujada por la censura del ego que se resiste, siempre, ante la posibilidad de su división.

Aun así, y por mucho que se quiera defender la racionalidad objetiva como la única vía posible para la ciencia, una porción importante de estos conceptos solo se exhiben en su plenitud ante cualquiera que se deje tocar y atravesar por la locura, el dolor y las

experiencias límite de la condición humana. Y esto es algo que el libro difícilmente pueda ofrecer.

Es que la región de nuestra existencia de la cual se ocupa nuestra disciplina es permanentemente víctima de los profusos intentos modernos de supresión, silenciamiento y posterior superación por las alas de la razón. Todos los clínicos que nos ocupamos del ser que sufre sabemos muy bien, porque lo llevamos cincelado en la carne, que acompañar a otros a pasear por su propio infierno no es tarea para cualquiera, ni tampoco podrá nunca ser reducida a la objetivación científica. Ni las neurociencias, ni la neurotransmisión, ni la psicofarmacología enseñan a forjar los atributos requeridos para la clínica, práctica que se encuentra muy lejos de la comodidad de los *papers*, los laboratorios, los mullidos sillones y los impersonales escritorios.

«Hablar de fuego no quema la boca», reza un antiguo Koan Zen. La angustia tiene la habilidad —lo mismo que el deseo— de desbordar cualquier dique y de agrietar cualquier represa, y el análisis no se abre paso hasta no aceptar el acto de inmersión en la misma.

El psicoanálisis no es una mera aventura intelectual, sino una nueva experiencia práctica y encarnada que tiene en su horizonte las posibilidades de elección y los límites de nuestro ser. Ningún cambio auténtico y profundo ocurre sin dolor y sin angustia. Lo demás —la solución rápida y mágica, el cerebro glorificado ocupando el trono y las cogniciones portando el cetro de mando— será implacablemente arrastrado por el viento, como la arena, la tormenta y, finalmente, como los ojos mismos que la observaban atónitos.

## Referencias bibliográficas

- ALBANO, S., LEVIT, A., ROSENBERG, L.: *Diccionario de semiótica*, Buenos Aires, Quadrata, 2005.
- ÁLVAREZ, J. M.<sup>a</sup>: «Psicopatología y psicoanálisis. Comentarios sobre el *pathos* y el *ethos* en Cicerón, Pinel y Freud», en *Estudios sobre la psicosis*, Barcelona, Xoroi Edicions, 2013.
- *Estudios de psicología patológica*, Barcelona, Xoroi Edicions, 2017.
- ARRIVÉ, M.: « Ce que Lacan retient de Damourette et Pichon : l'exemple de la négation », en *Langages*, 30e année, N° 124, 1996, pp. 113-124.
- *Lingüística y psicoanálisis*, México DF, Siglo XXI, 2001.
- ARTAUD, A.: *Los tarahumara*, Barcelona, Tusquets, 1998.
- *El teatro y su doble*, Buenos Aires, Arenal, 2008.
- ATTAL, J.: *La no-excomunión de Jacques Lacan. Cuando el psicoanálisis perdió a Spinoza*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2012.
- BEUCHOT, M.: «Pequeña historia de la hermenéutica», en *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México DF, FCE, 2013.
- CALVET, L. J.: *Historia de la escritura. De Mesopotamia hasta nuestros días*, Buenos Aires, Paidós, 2008.
- CASTORIADIS, C.: *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1998.
- DAMOURETTE, J.-PICHON, E.: « La négation », en *Des mots à la pensée. Essai de grammaire de la langue française*, Chap. VII, Tome 1, vol. 7, réed. CNRS, París, Ed. D'Arthrey, 1987.
- DELEUZE, G.: *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008.
- DERRIDA, J.: «La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas», en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.

- «Freud y la escena de la escritura», en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.
  - «La Diferáncie» (1968), en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989.
  - *Posiciones* (1971), Madrid, Editora Nacional, 2002.
  - *Resistencias del psicoanálisis* (1996), Buenos Aires, Paidós, 2005.
- FREUD, S.: *Inhibición, síntoma y angustia* (1926), en *Sigmund Freud. Obras Completas*, Vol. XX, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1998.
- *Una dificultad del psicoanálisis* (1917), en *Sigmund Freud. Obras Completas*, Vol. XVII, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1999.
  - *Puntualizaciones sobre el amor de transferencia (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, III)* (1914), en *Sigmund Freud. Obras Completas*, Vol. XIV, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2000.
  - *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915), en *Sigmund Freud. Obras Completas*, Vol. XIV, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2000.
  - *La organización genital infantil* (1923), en *Sigmund Freud. Obras Completas*, Vol. XIX, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2000.
  - *El sepultamiento del complejo de Edipo* (1924), en *Sigmund Freud. Obras Completas*, Vol. XIX, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2000.
  - *La negación* (1925), en *Sigmund Freud. Obras Completas*, Vol. XIX, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2000.
  - *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica de los sexos* (1925), en *Sigmund Freud. Obras Completas*, Vol. XIX, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2000.
  - *Construcciones en el análisis* (1937), en *Sigmund Freud. Obras Completas*, Vol. XXIII, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2000.
  - *Análisis de la fobia de un niño de cinco años* (1909), en *Sigmund Freud. Obras Completas*, Vol. X, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2000.
  - *Fragmento de análisis de un caso de histeria* (1905), en *Sigmund Freud. Obras Completas*, Vol. VII, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2000.
  - *El yo y el ello* (1923), en *Sigmund Freud. Obras Completas*, Vol. XIX, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2000.
  - *Sobre psicoterapia* (1905), en *Sigmund Freud. Obras Completas*, Vol. VII, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2000.

- «Zur Psychotherapie der Hysterie» (1895), Ergänzungsband, *Schriften zur Behandlungstechnik*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 2000 I.
  - «Psychische Behandlung (Seelenbehandlung)» (1890), Ergänzungsband, *Schriften zur Behandlungstechnik*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 2000.
  - «Die Verneinung» (1925), *Psychologie des Unbewußten*, Band III, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 2001.
  - *Proyecto de psicología* (1950 [1895]), en *Sigmund Freud. Obras Completas*, Vol. I, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2001.
  - *La interpretación de los sueños* (1900 [1899]), en *Sigmund Freud. Obras Completas*, Tomos IV & V, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2001.
  - *Recordar, repetir y reelaborar. (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, II)* (1914), en *Sigmund Freud. Obras Completas*, Vol. XII, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2001.
  - *Más allá del principio del placer* (1920), en *Sigmund Freud. Obras Completas*, Vol. XVIII, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2001.
  - *Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente* (1911), en *Sigmund Freud. Obras Completas*, Vol. XII. Buenos Aires, Amorrortu editores, 2001.
  - *Fetichismo* (1927), en *Sigmund Freud. Obras Completas*, Vol. XXI, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2001.
  - *La sexualidad en la etiología de las neurosis* (1898), en *Sigmund Freud. Obras Completas*, Vol. III, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2002.
  - *Las neuropsicosis de defensa (Ensayo de una teoría psicológica de la histeria adquirida, de muchas fobias y representaciones obsesivas, y de ciertas psicosis alucinatorias)* (1894), *Sigmund Freud. Obras Completas*, Vol. III, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2002.
  - *Tratamiento psíquico (tratamiento del alma)* (1890), en *Sigmund Freud. Obras Completas*, Vol. I, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2002.
  - *El interés por el psicoanálisis* (1913), en *Sigmund Freud. Obras Completas*, Vol. XIII. Buenos Aires, Amorrortu editores, 2003.
- FREUD, S.-BREUER, J.: *Estudios sobre la histeria* (1893-95), en *Sigmund Freud. Obras Completas*, Vol. II, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2003.
- FREUD, S.-PFISTER, O.: *Correspondencia (1909-1939)*, México DF, FCE., 1966.

- GELB, I.: *Historia de la escritura*, Madrid, Alianza, 1976.
- GOLDSCHMIT, M.: *Jaques Derrida, una introducción*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003.
- GRANNON-LAFONT, J.: *Topología lacaniana y clínica psicoanalítica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.
- *La topología básica de Jacques Lacan*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1999.
- GRIESINGER, W.: *Die Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten für Ärzte und Studierende* [2º ed.], Stuttgart, Adolf Krabbe, 1861.
- *Patología y terapéutica de las enfermedades mentales. 1ª Parte*. Presentación de J. C. Stagnaro. Buenos Aires: Polemos, 1997.
- *Patología y terapéutica de las enfermedades mentales. 2ª Parte*. Presentación de J. C. Stagnaro. Buenos Aires: Polemos, 1997.
- HABERMAS, J.: *Conocimiento e interés*, Buenos Aires, Taurus, 1990.
- HARARI, R.: ¿Cómo se llama James Joyce? A partir de «El *sinthoma*», de Lacan, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1996.
- HEIDEGGER, M.: *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales* (1935/36), Buenos Aires, Alfa, 1975.
- *Hölderlin y la esencia de la poesía* (1937), Barcelona, Anthropos, 2000.
- *Conferencias y artículos*, Barcelona, Del Serbal, 2001.
- *Seminarios de Zollikon. Protocolos-Diálogos-Cartas (1959-1969)*, México DF, Jitanjáfora, 2007.
- *El ser y el tiempo* (1927), Buenos Aires, FCE, 2010.
- HYPPOLITE, J.: «Commentaire parlé sur la *Verneinung* de Freud» [Appendice I], en *Écrits I*, París, Seuil, 1999.
- «Comentario hablado sobre la *Verneinung* de Freud», en J. LACAN, *Escritos 2*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1987.
- IGLESIAS COLILLAS, I.: «Sobre las funciones de la escritura en la estabilización de las psicosis y su incidencia en lo corporal en el último período de la obra de J. Lacan (1974-1981)», en *Revista Pliegues. Clínica, psicoanálisis y actualidad*. Federación de Foros del Campo Lacaniano en España, Barcelona, pp. 107-117, 2009.
- JINKIS, J.: «Argumentatio», en *Lo que el psicoanálisis nos enseña*, Buenos Aires, Lugar, 1983.
- KAMINSKY, G.: *Spinoza: la política de las pasiones*, Barcelona, Gedisa, 1998.

- KANT, I.: *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, Losada, 2003.
- *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires, Losada, 2004.
- LACAN, J.: *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 13: El objeto del psicoanálisis*, Inédito, 1965-66.
- *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 21: Los nombres del padre o Los no incautos yerran*, Inédito, 1973-74.
- *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 22: RSI*, Inédito, 1975-76.
- *Psicoanálisis. Radiofonía y Televisión (1974)*, Barcelona, Anagrama, 1977.
- *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 24: L'insu que sait de l'une bénue s'aile à mourre*, Inédito, 1977-78.
- «Apertura de la sección clínica» (1977), en *Ornicar? 3*, Barcelona, Petrel, 1981.
- «El atolondrado, el atolondradicho o las vueltas dichas» (1972), en A.A.V.V. *Escansión 1*, Publicación Psicoanalítica, Buenos Aires, Paidós, 1984.
- «De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de las psicosis» (1957-58), en *Escritos 2*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1987.
- «La dirección de la cura y los principios de su poder» (1958), en *Escritos 2*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1987.
- «Observación sobre el informe de Daniel Lagache: Psicoanálisis y estructura de la personalidad» (1960), en *Escritos 2*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1987.
- «El sueño de Aristóteles» (1978), en A.A.V.V. *Locura: clínica y suplencia*, Madrid, Eolia-Dor, 1994.
- «Introducción a la edición alemana de un primer volumen de los Escritos» (1973), en *Uno por Uno. Revista Mundial de Psicoanálisis*, Edición latinoamericana, Primavera 95, 42, Buenos Aires, Eolia-Paidós, 1995.
- «Autocomentario. Intervención en el congreso de la Grande-Motte» (1973), en *Uno por Uno. Revista Mundial de Psicoanálisis*, Edición latinoamericana, Verano 96, 43, Buenos Aires, Eolia-Paidós, 1996.
- «Joyce el síntoma I» (1975), en *Uno por Uno. Revista Mundial de Psicoanálisis*, Edición latinoamericana, Otoño 97, 44, Buenos Aires, Eolia-Paidós, 1997a.
- «Joyce el síntoma II» (1975), en *Uno por Uno, Revista Mundial de Psicoanálisis*, Edición latinoamericana, Primavera 97, 45, Buenos Aires, Eolia-Paidós, 1997b.
- «La tercera», en *Intervenciones y textos 2* (1974), Buenos Aires, Manantial, 1998.

- «Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la ‘Verneinung’ de Freud», en *Écrits I*, París, Seuil, 1999a.
  - «Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la ‘Verneinung’ de Freud», en *Écrits I*, París, Seuil, 1999b.
  - «La equivocación del Sujeto Supuesto al Saber» (1967), en A.A.V.V. *Momentos cruciales de la experiencia analítica*, Buenos Aires, Manantial, 2000.
  - *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 5: Las formaciones del inconsciente*, Buenos Aires, Paidós, 2001.
  - *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 20: Aún* (1972-73), Buenos Aires, Paidós, 2001.
  - *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 3: Las psicosis* (1955-56), Buenos Aires, Paidós, 2002.
  - *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 4: La relación de objeto* (1956-1957), Buenos Aires, Paidós, 2002.
  - «Psicoanálisis y medicina» (1966), en *Intervenciones y textos 1*, Buenos Aires, Manantial, 2002c.
  - *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7: La ética del psicoanálisis* (1959-1960), Buenos Aires, Paidós, 2003.
  - *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2003.
  - *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 23: El sinthome*, Buenos Aires, Paidós, Clase del 16/3/76, 2006.
  - «Lugar, origen y fin de mi enseñanza» (1967), *Mi enseñanza*. Buenos Aires, Paidós, 2007.
  - *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 16: De un Otro al otro* (1968-1969), Buenos Aires, Paidós, 2008.
  - «Respuesta a estudiantes de filosofía» (1966), en *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012.
  - «Televisión» (1974), en *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012.
  - «Conferencia en Londres», en *Cuestiones sobre la teoría y la técnica*, Bogotá, Ed. Universidad de Los Andes, s/f.
- LAPLANCHE, J.: *Hölderlin y el problema del padre*, Buenos Aires, Corregidor, 1975.
- LAMBORGHINI, L.: *Encontrados en la basura*, Buenos Aires, Paradiso, 2006.

- LE GUEN, C.: *La práctica del método psicoanalítico*, Barcelona, Gedisa, 1984.
- LÉVI-STRAUSS, C.: «Introducción», en *Antropología Estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1968.
- «El análisis estructural en lingüística y en antropología», en *Antropología Estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1968.
- LOTMAN, I. M.: *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid, Fróñesis-Cátedra, 1996.
- *La semiosfera II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*, Madrid, Fróñesis-Cátedra, 1998.
- MALEVAL, J. C.: «El origen del concepto de forclusión», en *La forclusión del nombre del padre. El concepto y su clínica*, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- MILLER, J-A.: «La sutura. Elementos de la lógica del significante», en *El lugar del analista*, Bogotá, Ed. Universidad de Los Andes, 1965.
- «Estructura», en *Elucidación de Lacan*, Buenos Aires, Eol-Paidós, 1998.
- «Acción de la estructura», en *Matemas I*, Buenos Aires, Manantial, 1999.
- NICOLINI, S.: (Comp.). Lévi-Strauss, Barthes, Moles y otros, *El análisis estructural*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1977.
- PASQUALINI, G.: «La fantasía y el fantasma», en *Nudos. Escritura de lo real*, Buenos Aires, Letra Viva, 2004.
- PORGE, E.: «El imbroglio de la falta», en *Littoral 4. Abordajes topológicos*, Córdoba, La torre abolida, 1987.
- «De la escritura nodal», en *Littoral 4. Abordajes topológicos*, Córdoba, La torre abolida, 1987.
- RABANT, C.: *Inventar lo Real. La desestimación entre perversión y psicosis*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.
- RICOEUR, P.: *Freud: una interpretación de la cultura*, México DF, Siglo XXI, 2009.
- RODULFO, R.: «Serie y suplemento», en *El psicoanálisis de nuevo. Elementos para la deconstrucción del psicoanálisis tradicional*, Buenos Aires, Eudeba, 2004.
- ROSOLATO, G.: «Lo negativo y su léxico», en *Lo negativo. Figuras y modalidades*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1991.
- ROUDINESCO, E.: *Histoire de la psychanalyse en France - Jacques Lacan*, París, La Pochothèque, 2010.

- SÁNCHEZ, F.: «Estructura en psicoanálisis», en *Las psicosis. Consideraciones clínicas. Lógica y topología*, Buenos Aires, Ed. Luz, 1992.
- «No-todo. Inconsistencia del Otro. Fundamentación del número natural de Frege», en *Las psicosis. Consideraciones clínicas. Lógica y topología*, Buenos Aires, Ed. Luz, 1992.
- SCHMÖKEL, H.: *El país de los súmeros*, Buenos Aires, Eudeba, 1965.
- SCIARRETA, R.: «De lo informal en psicoanálisis: mathesis-matema». *Revista Argentina de Psicología*, Año X, Nº 26, Publicación de la Asociación de Psicólogos de Buenos Aires, 1980.
- SPINOZA, B.: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza editorial, 2017.
- TATIÁN, D.: *Spinoza*. Buenos Aires, Quadrata, 2012.
- WAHL, F.: *¿Qué es el estructuralismo?*, Buenos Aires, Losada, 1975.
- WILDEN, A.: *Sistema y estructura*, Madrid, Alianza, 1979.
- WINNICOTT, D. W.: «La ubicación de la experiencia cultural», en *Realidad y juego*, Barcelona, Gedisa, 2001.

## Acerca del autor

Ignacio Iglesias Colillas. Psicoanalista. Psicólogo Clínico. Doctor en Psicología por la Universidad de Buenos Aires, Argentina. *Speaker* en la International Network for Philosophy & Psychiatry (INPP) (Chile, 2015 – Brasil, 2016 – España, 2017).

Miembro de La Otra psiquiatría, de Phenomenology and Mental Health Network (Oxford-Poznan) y del Capítulo de investigación sobre Historia y Epistemología de la Psiquiatría en la Asociación de Psiquiatras Argentinos (APSA).

Autor de los libros *¿Qué significa analizar? Estéticas de la interpretación* (Letra Viva, 2013), de *Los trastornos bipolares: una revisión crítica. Psicopatología, historia y epistemología* (Letra Viva, 2016) y de *Psicosis y escritura. Clínica y epistemología del caso Schreber* (de próxima aparición en Xoroi Edicions). También ha publicado diversos *papers* y artículos sobre psicoanálisis, psiquiatría y filosofía en medios nacionales e internacionales. Revisor científico de las revistas *Acción Psicológica*, Madrid (<https://bit.ly/2Hzz0pa>), de *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, Países Bajos (<https://bit.ly/2UOCJCe>), y de *Language and Psychoanalysis*, Edimburgo.

Supervisor y docente invitado en diversos espacios de formación clínica en las Residencias en Salud Mental de Psiquiatría y Psicología de Buenos Aires en los hospitales: Rivadavia, Tornú, Alvear, C. Tobar García, B. Moyano, Ramos Mejía, Eva Perón (Castex), Italiano y Piñeiro. Ex becario de Doctorado UBACyT (2013-2016), docente de Psicopatología (2004-2018) en la Universidad de Buenos Aires, Argentina, y ex-concurrente del Hospital de Emergencias Psiquiátricas Marcelo Torcuato de Alvear (2006-2010).

## Notas

1. CÁCERES SÁNCHEZ, M.: «Iuri Mijáilovich Lotman (1922-1993): una biografía intelectual», en I. M. LOTMAN, *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid, Fróñesis-Cátedra, 1996, p. 250.
2. *Ídem*, p. 257.
3. *Ídem*, p. 261.
4. Desde nuestra perspectiva, no es de otra cosa de lo que hablan los últimos estudios de J. M.<sup>a</sup> Álvarez, tal como puede verse, por ejemplo, en el capítulo «La tristeza y sus matices», en J. M.<sup>a</sup> ÁLVAREZ, *Estudios de psicología patológica*, Barcelona, Xoroi Edicions, 2017, p. 152.
5. En cuanto a la cuestión de la pasividad del analista —quedarse completamente en silencio en las primeras entrevistas, solo por citar un error típico a modo de ejemplo—, Freud mismo criticó esta postura al verla encarnada en algunos de sus seguidores. Un lugar privilegiado en el cual estudiar estos aspectos del pensamiento de Freud es la poco conocida correspondencia con Oskar Pfister, pastor protestante, analista y doctor en filosofía, con quien Freud mantuvo amistad entre 1909 y 1939, es decir, prácticamente durante toda su vida intelectual y profesional. Leemos en la carta del 22 de octubre de 1927: «Ya conoce usted la tendencia que tienen los hombres a seguir al pie de la letra o a exagerar los preceptos. Esto lo hacen, lo sé muy bien, algunos de mis discípulos con la pasividad analítica. Especialmente de H. creo fácilmente que eche a perder el efecto del análisis debido a una cierta indiferencia enojosa, y no llegue a descubrir las resistencias que ha provocado con ello en el enfermo. Por este caso no debería concluirse que se necesita una síntesis después del análisis, más bien se requiere un análisis profundo de la situación de transferencia» (FREUD, S.-PFISTER, O.: *Correspondencia 1909-1939*, México DF, FCE, 1966, p. 108). Nótese en esta breve cita la relevancia que Freud le otorga al análisis profundo de la situación de transferencia, y cómo el desconocimiento de dicha situación se plasma como resistencias del analista.
6. LACAN, J.: *Psicoanálisis. Radiofonía y Televisión (1974)*, Barcelona, Anagrama, 1977, p. 25.
7. LACAN, J.: «Psicoanálisis y medicina», *Intervenciones y textos I*, Buenos Aires, Manantial, 2002, p. 98.
8. S. FREUD-O. PFISTER, *op. cit.*, p. 36.
9. *Ídem*, p. 108.
10. Término acuñado por B. Malinowski al estudiar el significado de las lenguas primitivas, citado por I. GELB, *Historia de la escritura*, Madrid, Alianza, 1976, p. 41. En nuestro caso, dicho contexto se configura principalmente siguiendo dos grandes líneas: por un lado, la del síntoma, es decir, aquello que se relaciona

con el motivo de consulta y, por el otro, el contexto discursivo general de la sesión en la cual un sueño es relatado.

11. DERRIDA, J.: *Resistencias del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 29.
12. HEIDEGGER, M.: *El ser y el tiempo*, Buenos Aires, FCE, 2010, p. 462.
13. LACAN, J.: «El atolondrado, el atolondradicho o las vueltas dichas», en *Revista Escansión N° 1*, Paidós, 1984, p. 50.
14. FREUD, S.: *Más allá del principio del placer*, en *Sigmund Freud. Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu editores, Vol. XVIII, 2001, pág. 51.
15. LACAN, J.: *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7: La ética del psicoanálisis (1959-1960)*, Buenos Aires, Paidós, 2003, p. 22.
16. DERRIDA, J.: *Posiciones*, Madrid, Editora Nacional, 2002, pág. 44.
17. *Ibidem*.
18. *Ídem*, p. 41.
19. LACAN, J.: «El atolondrado, el atolondradicho...», *op. cit.*, p. 21.
20. LACAN, J.: «La equivocación del Sujeto Supuesto al Saber», en AA.VV., *Momentos cruciales de la experiencia analítica*, Buenos Aires, Manantial, 2000, p. 30.
21. *Ibidem*.
22. LACAN, J.: «El atolondrado, el atolondradicho...», *op. cit.*, p. 44.
23. *Ídem*, p. 62.
24. LACAN, J.: «Lugar, origen y fin de mi enseñanza», en *Mi enseñanza*, Buenos Aires, Paidós, 2007, p. 40.
25. *Ídem*, p. 42.
26. HEIDEGGER, M.: *op. cit.*, p. 43.
27. *Ibidem*.
28. HEIDEGGER, M.: *Seminarios de Zollikon. Protocolos-Diálogos-Cartas*, México DF, Jitanjáfora, 2007, p. 204.
29. LACAN, J.: «El sueño de Aristóteles», en ALEMAN, J. (Dir.) *Locura: clínica y suplencia*, Madrid, Eolia-Dor, 1994, p. 17.
30. HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, p. 181.
31. Me remito aquí a las reflexiones desplegadas en *Psicosis y escritura: clínica y epistemología del caso Schreber*, de próxima aparición en Xoroi Edicions, donde brindo abundantes argumentos como para llamar la atención sobre este aspecto. Reproduzco algunos aquí a los fines de cimentar este punto. En 1964,

mientras dictaba su seminario sobre *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Lacan comenta ante su auditorio: «Hoy en día se da mucha importancia a la hermenéutica. La hermenéutica no solo es contraria a lo que denominé nuestra aventura analítica, también es contraria al estructuralismo tal como se enuncia en los trabajos de Lévi-Strauss. Pero acaso es la hermenéutica otra cosa que leer en la serie de mutaciones del hombre el progreso de los signos con los que constituye su historia, el progreso de su historia (...). El señor Ricoeur, entonces, descarta como pura contingencia aquello con que los analistas tropiezan a cada paso» (*Cf. J. LACAN, El Seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2003, p. 160). Según Lacan, «la hermenéutica es contraria a la experiencia analítica»; pero ¿qué está entendiendo por hermenéutica? Si hacía referencia a la hermenéutica romántica o clásica, es decir, a la concebida por Schleiermacher y Dilthey, baste con aclarar que la aventura analítica es primordialmente una experiencia hablada. La hermenéutica clásica surge en relación con el descifrar textos escritos, es decir que surge como exégesis. Tampoco puede sostenerse que exista *la* hermenéutica. Esta palabra ha adquirido distintos matices a lo largo de la historia y diversas significaciones según el autor que la esgrimía (*Cf. M. BEUCHOT, «Pequeña historia de la hermenéutica», en Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México DF, FCE, 2013).

Por otro lado, Lacan desacierta al decir que la hermenéutica ricoeuriana es contraria al estructuralismo de Levi-Strauss; de hecho, Ricoeur piensa más bien al estructuralismo y a las hermenéuticas juntas, y no en oposición, como se demuestra a lo largo de esta tesis. Ricoeur llegó incluso a decir que «nunca se podrá hacer hermenéutica sin estructuralismo» (*Cf. F. DOSSE, Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*, Buenos Aires, FCE, 2013, p. 346).

32. HEIDEGGER, M.: *Seminarios de Zollikon*, *op. cit.*, p. 168.
33. *Per via di porre*: técnica basada en *poner*; *per via de levare*: se basa en *sacar* material.
34. FREUD, S.: *Sobre psicoterapia*, en *Sigmund Freud. Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu editores, Vol. VII, 2000, p. 250.
35. *Ibidem*.
36. FREUD, S.: *Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica*, en *Sigmund Freud. Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu editores, Vol. XVII, 1999, p. 156.
37. *Ídem*, p. 157.
38. FREUD, S.: *Una dificultad del psicoanálisis*, en *Sigmund Freud. Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu editores, Vol. XVII, 1999, p. 135.
39. S. FREUD-O. PFISTER: *op. cit.*, p. 113.
40. *Ídem*, p. 108.
41. *Ídem*, p. 121.
42. *Ibidem*.
43. FREUD, S.: *Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica*, en *Sigmund Freud. Obras Completas*, *op. cit.*, p. 160.

44. [G] refiere a *Gegenstand*, objeto que tenemos delante, en el sentido material del término, y que por eso se relaciona con lo *sensible*.
45. HEIDEGGER, M.: *Seminarios de Zollikon, op. cit.*, p. 169.
46. *Ídem*, p. 170.
47. DERRIDA, J.: *Resistencias del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 29.
48. *Ídem*, p. 31.
49. *Ídem*, p. 37.
50. *Ídem*, p. 38.
51. RICOEUR, P.: *Freud: una interpretación de la cultura*, México DF, Siglo XXI, 2009, p. 60. Desde un marco teórico radicalmente diferente al de Ricoeur, A. WILDEN arriba a conclusiones idénticas: sostiene que al interpretar la obra de Freud es necesario separar las «explicaciones causales bioenergéticas» de «su interpretación semiótica de los procesos de comunicación» (*Cf.* A. WILDEN, *Sistema y estructura*. Madrid, Alianza, 1979, p. 81). Otro tanto ha planteado Habermas en sus propios términos: «el psicoanálisis, de hecho, une la hermenéutica a realizaciones que parecían genuinamente reservadas a las ciencias de la naturaleza» (*Cf.* J. HABERMAS, *Conocimiento e interés*, Buenos Aires, Taurus, 1990, p. 215).
52. *Ídem*, p. 61.
53. La cuestión de la traducción fue absolutamente central para Freud a la hora de proponer una metáfora que dé cuenta del trabajo de la interpretación analítica, especialmente hasta 1914, fecha de publicación de *Recordar, repetir y reelaborar*. Que lo inconsciente esté estructurado como un lenguaje, no significa que lo sea; idea relacionada con el concepto mismo del *Repräsentanz*, es decir un concepto mediador entre dos ámbitos distintos, entre dos lenguas distintas, reza la metáfora. Pero, como hemos visto, no fue ésta la única metáfora propuesta por Freud para pensar la interpretación y el trabajo analítico. Otra, clínicamente muy importante, concibe la interpretación como una reconducción del núcleo de la formación sintomática a su origen, lo que implica desandar a contrapelo el trabajo de la formación de síntoma (*Symptombildung*). En el análisis del caso Schreber, por ejemplo, se trata de recorrer en sentido inverso los caminos de la distorsión textual. Freud también se refirió a la analogía del desciframiento de un jeroglífico egipcio, y también a la solución de un acertijo. ¿Cuáles serían entonces las condiciones de posibilidad —en sentido kantiano— para concebir la interpretación de esta manera? No son otras que la figurabilidad y la sustituibilidad de las formaciones de lo inconsciente, relacionadas con lo que Ricoeur llama la lógica trascendental del doble sentido (*Cf.* P. RICOEUR, *Freud: una interpretación de la cultura, op. cit.*, p. 46).
54. *Ídem*, pp. 118-119.
55. *Ibidem*.
56. *Ídem*, p. 123.
57. En la cotidianeidad del ser unos con otros, el propio ser —el «ser-ahí» (*Dasein*) en la terminología de Heidegger— se pierde siendo con los otros, estando «bajo el señorío de los otros». «No es él mismo, los

otros le han arrebatado el ser». Esos «otros» no refieren ni al gran Otro de Lacan ni a nuestros pequeños otros significativos, sino que se hace alusión a «los otros» en tanto puede ser cualquiera, siendo, esos «quienes», equivalentes discursivos del «uno». Cualquier clínico captará inmediatamente a qué nos referimos; pero, por las dudas, digamos que esto es algo típico en las neurosis obsesivas, por ejemplo, en las que el obsesivo puede llegar a hablar —en puntos precisos del discurso— en tercera persona, marcando así la distancia máxima consigo mismos, denunciando la relación anónima con su propio deseo que ha sido rebajado a un mero juego de representaciones, cuando no a una estricta masturbación mental. «El uno —afirma Heidegger— que no es nadie determinado y que son todos (...), prescribe la forma de ser de la cotidianidad (...). “Uno” es en el modo del “estado de ser no en sí mismo” y la “impropiedad”» (Cf. M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, op. cit., pp. 143-145).

58. FREUD, S.: *Análisis de la fobia de un niño de cinco años*, en *Sigmund Freud. Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu editores, Vol. X, 2000, p. 19.
59. Ver: capítulo 1, p. 38.
60. Véanse, por ejemplo, los desarrollos de Freud en la adenda a *Inhibición, síntoma y angustia* (Cf. S. FREUD, *Inhibición, síntoma y angustia*, en *Sigmund Freud. Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu editores, X, 1998, p. 148).
61. Quisiera recuperar, en este contexto, una importante observación de Freud respecto a uno de los primeros usos clínicos de la palabra desmentida, en los *Estudios sobre la histeria* de 1893-95: «Uno se guardará de hacerle injusticia si se atiene siempre y absolutamente a la regla de no perder de vista durante el análisis los gestos del que yace en posición de reposo. Uno aprende entonces a distinguir sin dificultad entre el reposo anímico por falta efectiva de toda reminiscencia, y la tensión y los *signos de afecto* bajo los cuales el enfermo busca *desmentir*, al servicio de la *defensa*, la reminiscencia que aflora» (Cf. S. FREUD y J. BREUER, *Estudios sobre la histeria*, en *Sigmund Freud. Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu editores, Vol. II, 2003, p. 287. Las itálicas nos pertenecen).
62. RABANT, C.: *Inventar lo Real. La desestimación entre perversión y psicosis*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993, p. 56.
63. FREUD, S.: *La interpretación de los sueños (1900 [1899])*, en *Sigmund Freud. Obras Completas*, Vols. IV & V, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2001.
64. *Ídem*, pp. 60-61.
65. *Samadhi*, en sánscrito, suele designar estados de tranquilidad, concentración, calma, éxtasis. Se trata de un estado en el cual se trasciende la conciencia empírica. En algunas escuelas de budismo zen, por ejemplo, se lo interpreta como la iluminación misma, no en el sentido de un umbral que se atraviesa de una vez y para siempre, sino como un estado al cual debemos volver una y otra vez, práctica que el zen instala en el seno de la vida cotidiana, poniendo en cuestión la vida irreal del claustro de los monasterios.
66. Cabe de todos modos destacar que Freud intentó particularizar las resistencias cuando contaba con las herramientas de la segunda tópica. Sucintamente: hay resistencias que provienen del Yo —la represión, la transferencia y la ganancia de la enfermedad—; otras que se asientan en el Ello —la compulsión de repetición y la atracción de los arquetipos inconscientes sobre el proceso pulsional reprimido y que plantean

la necesidad de reelaboración— y, finalmente, resistencias del Superyó —relacionadas principalmente con la conciencia de culpa y la necesidad de castigo, que se oponen a cualquier forma de éxito terapéutico—. En nuestra opinión, estas son las que suelen encontrarse en los llamados trastornos narcisistas y en muchas formas de psicosis. Desde la perspectiva psicoanalítica, la gravedad de un caso no la establece lo florido o ruidoso del cuadro, sino la intensidad de las resistencias, especialmente cuando se trata de pacientes que han sufrido severos daños en la confianza básica necesaria para desarrollar un vínculo como el que requiere el proceso psicoanalítico. No hay proceso de transferencia posible sin esa capacidad mínima de vincularse con otro ser humano, algo que en la actualidad no puede darse por supuesto.

67. «La praxis es la superación de la oposición entre práctica y teoría; es la unión contradictoria de ambas, su dialéctica fecunda. Es acción que toma conciencia de sí misma y de su historia; es comprensión que transforma (...)» (Cf. C. LE GUEN, *La práctica del método psicoanalítico*, Barcelona, Gedisa, 1984, p. 28).
68. LACAN, J.: «Apertura de la sección clínica» (1977), en *Ornicar?* 3, Barcelona, Petrel, 1981.
69. LACAN, J.: «Observación sobre el informe de Daniel Lagache: Psicoanálisis y estructura de la personalidad», *Escritos 2*, México DF, Siglo XXI, 1987, p. 628.
70. LEVI-STRAUSS, C.: *Antropología estructural*, Buenos Aires, EUDEBA, 1968, p. XXXIV.
71. *Ídem*, p. XXXV.
72. Para un análisis detallado del análisis estructural según Saussure y del estructuralismo, véase I. IGLESIAS COLILLAS, *Psicosis y escritura: clínica y epistemología del caso Schreber*, de próxima aparición.
73. Es pertinente que nos refiramos aquí a un texto anterior al que elegimos para comenzar nuestro breve análisis. Se trata del capítulo «El significante, en cuanto tal, no significa nada», capítulo XIV del seminario *Las psicosis* (1955-56): «la noción de estructura (...) tal como la hacemos jugar en análisis, implica cierto número de coordenadas, y la noción misma de coordenadas forma parte de ella. La estructura es primero un grupo de elementos que forman un conjunto co—variante. Dije un conjunto, no dije una totalidad. *En efecto, la noción de estructura es analítica*. La estructura siempre se establece mediante la referencia de algo que es coherente a alguna otra cosa, que le es complementario. Pero la noción de totalidad solo interviene si estamos ante una relación cerrada con un correspondiente, cuya estructura es solidaria. Puede haber, por el contrario, una relación abierta, a la que llamaremos de suplementariedad. A quienes se han dedicado a un análisis estructural, siempre les pareció que lo ideal era encontrar lo que ligaba a ambas, la cerrada y la abierta, descubrir del lado de la apertura una circularidad. (...). La noción de estructura es ya una manifestación del significado. Lo poco que acabo de indicarles acerca de su dinámica, sobre lo que implica, los dirige hacia la noción de significante. Interesarse por la estructura es no poder descuidar el significante. En el análisis estructural encontramos, como en el análisis de la relación entre significante y significado, relaciones de grupos basadas en conjuntos, abiertos o cerrados, pero que entrañan esencialmente referencias recíprocas. En el análisis de la relación entre significante y significado, aprendimos a acentuar la sincronía y la diacronía, y encontramos lo mismo en el análisis estructural. A fin de cuentas, al examinarlas de cerca, la noción de estructura y de significante se presentan como inseparables. De hecho, cuando analizamos una estructura, se trata siempre, al menos idealmente, del significante. Lo que más nos satisface en un análisis estructural, es lograr despejar al significante de la manera más radical posible» (Cf. J. LACAN, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 3: Las psicosis*, Buenos Aires, Paidós, pp. 261-262. Las itálicas nos

pertenecen). Parecería interesante subrayar, desplegar, la idea de *relación abierta de suplementariedad* y la *dinámica* de la estructura, nociones que apuntan a la flexibilidad en el análisis estructural aquí propuesto.

74. LACAN, J.: «Observación sobre el informe de Daniel Lagache: Psicoanálisis y estructura de la personalidad», *op. cit.*, p. 628.
75. *Ídem*, p. 629.
76. *Ibidem*.
77. LACAN, J.: *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 21: Los nombres del padre o Los no incautos yerran* (1973-74), inédito, p. 38.
78. LACAN, J.: *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 20: Aún (1972-73)*, Buenos Aires, Paidós, 2001, p. 161.
79. *Ídem*, p. 163.
80. GOLDSCHMIT, M.: «Algunos rasgos estructuralistas», *Jacques Derrida, una introducción*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003, p. 17.
81. LACAN, J.: «Autocomentario», en *Uno por Uno. Revista Mundial de Psicoanálisis*, Edición latinoamericana, Nº 43, Buenos Aires, Eolia-Paidós, 1996, p. 18.
82. *Ibidem*.
83. LACAN, J.: «Introducción a la edición alemana de un primer volumen de los *Escritos*» (1973), en *Uno por Uno. Revista Mundial de Psicoanálisis*, Edición latinoamericana, Nº 42, Buenos Aires, Eolia-Paidós, 1995, p. 4.
84. En la vía de la formalización de lo Real, cabe señalar que el nudo de tres «es también una escritura» (*Cf. J. LACAN, El Seminario de Jacques Lacan. Libro 21: Los nombres del padre o Los no incautos yerran, op. cit.*, p. 122) y que lo que se puede escribir con nudos «son hechos lógicos, es decir, las condiciones del goce» (*Cf. J. LACAN, El Seminario de Jacques Lacan. Libro 20: Aún (1972-73), op. cit.*, p. 157 y p. 160).
85. Tanto en el Seminario 3 como en «De una cuestión preliminar...», Lacan entiende a las psicosis de manera deficitaria, es decir, como la resultante de la ausencia de un significante muy particular, el Nombre-del-Padre, consecuencia del «defecto de la metáfora simbólica» (*Cf. J. LACAN, «De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis», Escritos 2, op. cit., p. 546*), es decir la Metáfora Paterna. «La psicosis consiste en un agujero, en una falta a nivel del significante» (*Cf. J. LACAN, El Seminario de Jacques Lacan. Libro 3: Las psicosis, op. cit., p. 287*). Cabe señalar aquí que esta ausencia implica por otro lado un exceso: el goce que se deduce de las manifestaciones positivas de las psicosis, los delirios y las alucinaciones que, además, manifiestan en forma condensada la biografía del paciente, especialmente vivencias infantiles traumáticas.
86. LACAN, J.: «Psicoanálisis. Radiofonía y Televisión» (1974), *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 542.
87. LACAN, J.: *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 21: Los nombres del padre o Los no incautos yerran, op. cit.*, p. 98.

- 88.** LACAN, J.: «El atolondrado, el atolondradicho...», *op. cit.*, p. 48.
- 89.** *Ídem*, p. 49. (Las itálicas nos pertenecen.)
- 90.** *Ídem*, p. 55.
- 91.** *Ídem*, p. 56.
- 92.** *Ibidem*.
- 93.** Véase, por ejemplo: «las *neurosis mixtas*, de común ocurrencia, se espera todavía la mano ordenadora que ponga los hitos demarcatorios y destaque los rasgos esenciales para una caracterización» (*Cf.* S. FREUD y J. BREUER, *Estudios sobre la histeria*, *op. cit.*, p. 104 y p. 268. Las itálicas nos pertenecen). Y también: S. FREUD, *Las neuropsicosis de defensa (Ensayo de una teoría psicológica de la histeria adquirida, de muchas fobias y representaciones obsesivas, y de ciertas psicosis alucinatorias)*, (1894), en *Sigmund Freud. Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu editores, Vol. III, 2002, p. 61, solo por citar algunos textos relevantes sobre el tema.
- 94.** El término *neurosis actual* aparece por primera vez en *La sexualidad en la etiología de las neurosis*, en 1898, lo mismo que el término *psiconeurosis*: «Las psiconeurosis aparecen bajo dos clases de condiciones: o de manera autónoma, o a la zaga de las neurosis actuales (neurastenia y neurosis de angustia» (*Cf.* S. FREUD, *La sexualidad en la etiología de las neurosis*, en *Sigmund Freud. Obras Completas*, Vol. III, *op.cit.*, p. 271). El término *neurosis mixta* desaparece a partir de este texto en adelante, lo cual no significa que haya perdido su utilidad clínica.
- 95.** Según Freud, se trata de personas a quienes da la impresión de que son perseguidas por un destino determinado, donde siempre se repiten —en la vida real— los mismos acontecimientos: las mismas enfermedades, las mismas traiciones de amigos, etc. Sería una existencia en la cual se repiten compulsivamente aspectos inconscientes no elaborados. Se caracterizan por la repetición de una suerte de fatalidad externa de la cual el individuo se siente una víctima. El problema que nos plantea este cuadro es en qué medida somos artífices de nuestro destino y de nuestras experiencias... lo cual acerca a Freud al concepto budista del Karma (véase especialmente S. FREUD, *Más allá del principio del placer*, en *Sigmund Freud. Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu editores, Vol. XVIII, 2001, pp. 21-22).
- 96.** Si bien Freud siempre hizo hincapié en la inhibición y la formación reactiva, hemos encontrado que muchas veces los obsesivos se presentan bajo la modalidad de los ataques de ira y la impulsión, presentaciones bastante frecuentes en nuestra experiencia clínica, también descritos por Freud (como en el Hombre de las Ratas por ejemplo, a quién se le presentaba el impulso obsesivo de cortarse el cuello frente al espejo), pero no tematizados como subtipo clínico.
- 97.** Hasta donde llegan nuestras investigaciones, Freud no conceptualizó el cuadro de la psicosis maníaco-depresiva como tal; todo indica que, según él, la manía se presenta habitualmente como una defensa contra la melancolía, no teniendo la psicosis maníaco-depresiva un verdadero estatuto de «enfermedad».
- 98.** Véase especialmente el texto de Freud *Introducción del narcisismo*, de 1914.
- 99.** LACAN, J.: *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 21: Los nombres del padre o Los no incautos yerran*, *op. cit.*, pp. 28-29.

- 100.** Véase la referencia a la estructura en J. LACAN, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 3: Las psicosis, op. cit.*
- 101.** ARTAUD, A.: *El teatro y su doble*, Buenos Aires, Arenal, 2008, p. 7.
- 102.** «Freud comienza, en sus confidencias con Fliess, a aportar la concepción que hay que hacerse del funcionamiento del inconsciente. Toda su teoría de la memoria gira en torno a la sucesión de las *Niederschriften*, de las inscripciones. La exigencia fundamental de todo este sistema es ordenar en una concepción coherente del aparato psíquico los diversos campos de lo que efectivamente ve funcionar en las huellas mnésicas» —sostiene Lacan en el Seminario 7— (*Cf. J. LACAN, El Seminario de Jacques Lacan, Libro 7: La ética del psicoanálisis (1959-1960), op. cit.*, p. 65).
- 103.** Tal como lo advierte J. M.<sup>a</sup> Álvarez citando a Fernando Colina: «El alma griega, remontándose a los antiguos, ya era un alma dividida, un doble del hombre, y como un espíritu fragmentado, como una autoconciencia desventurada, se ha venido mostrando desde entonces a lo largo de la cultura. Freud recoge estas figuras tradicionales de la división humana (...)» (*Cf. J. M.<sup>a</sup> ÁLVAREZ, «Psicopatología y psicoanálisis. Comentarios sobre el pathos y el ethos en Cicerón, Pinel y Freud», Estudios sobre la psicosis*, Barcelona, Xoroi Edicions, 2013, p. 57).
- 104.** También en el año 1895, —año de escritura del *Proyecto de psicología para neurólogos*— pero esta vez en el capítulo IV de los *Estudios sobre la histeria*, Freud realiza una brillante observación sobre la conducta del paciente ante el descubrimiento del material inconsciente: «En el caso general, *la toma de posición del yo* {*die Stellungnahme des Ich*} frente a la adquisición nueva depende del estrato del análisis del cual esta última provenga. Lo oriundo de los estratos más externos se reconoce sin dificultad; había permanecido dentro del patrimonio del yo, y solo su nexo con los estratos más profundos del material patógeno era una novedad. En cuanto a lo que es sacado a luz desde estos estratos más profundos, halla también discernimiento y reconocimiento, pero muy a menudo solo tras prolongadas vacilaciones y dudas» (*Cf. S. FREUD y J. BREUER, Estudios sobre la histeria, op. cit.*, p. 303. Las itálicas nos pertenecen. Véase también S. FREUD, «Zur psychotherapie der Hysterie» (1895). Ergänzungsband. *Schriften zur Behandlungstechnik*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2000, p. 91).
- 105.** Freud sostiene que el fundamento del juzgar es la preexistencia de experiencias corporales (*Cf. S. FREUD, Proyecto de psicología* (1950 [1895])), en *Sigmund Freud. Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu editores, Vol. I, 2001, p. 432), y a contrapelo de muchas lecturas que se hacen de este ensayo —se intenta muchas veces reducirlo a un ensayo subsumible en las ciencias naturales, a un «aparato neuronal», etc.—, todos los conceptos esgrimidos aquí por Freud se extienden y desarrollan dentro de otro concepto *macro* que es el complejo del prójimo. El «desamparo», la «acción específica», las «vivencias de dolor» y «satisfacción» así como la «inervación lingüística» —que queda incluida en la «acción específica»— son considerados dentro o referidos a el complejo del prójimo (*Ídem*, p. 376 y ss.). Dicho complejo del prójimo no es un mero accesorio de un aparato neuronal que flota en las tinieblas originarias, sino que es el lugar mismo donde se da la constitución subjetiva, la fundación de lo psíquico en tanto tal. El psiquismo en Freud nunca está adentro de un individuo en el sentido biológico. Lo psíquico se da en el «entre». Es más, es aquel complejo del prójimo el que «se separa en dos componentes, uno de los cuales impone por una ensambladura constante, se mantiene reunido como una cosa del mundo, mientras que el otro es comprendido por un trabajo mnémico, es decir, puede ser re conducido a una noticia del cuerpo propio»

(*Ídem*, p. 377). Es a partir de leer esta separación en dos del complejo del prójimo que Lacan construye en el Seminario 7 —apelando también a otras referencias— el concepto de *Das Ding* (íntimamente relacionado con la cosa del mundo de la que hablábamos más arriba), antecesor del objeto *a*. Desde otra perspectiva, en los *Seminarios de Zollikon*, Heidegger sostiene que «la relación con algo o con alguien, en la que yo en cada caso estoy, soy yo» (*Cf. M. HEIDEGGER, Seminarios de Zollikon. Protocolos-Diálogos-Cartas (1959-1969), op. cit.*, p. 249). Pero aquí se trata de una «relación existencial» que no se deja objetivar, ya que «su esencia fundamental es ser concernido y dejarse concernir, un corresponder, una pretensión, una respuesta, un hacerse responsable sobre la base del estar despejado dentro de sí de la referencia [...]. Lo corporal (*Leib*) está fundado en el corresponder. No es que lo corporal [L] esté ahí primero por sí y luego sea enviada una corriente de referencia a través de él, por ejemplo a través de la mano. El cuerpo [L] es la condición necesaria, pero no suficiente para la referencia» (*Ibidem*). Es decir que tanto para Freud como para Heidegger el cuerpo cumple un papel principal en la constitución subjetiva operando como primer referente, sin el cual la tarea de la atribución de significación a los objetos y al mundo sería imposible.

- 106.** LACAN, J.: *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7: La ética del psicoanálisis (1959-1960)*, *op. cit.*, p. 70.
- 107.** ARTAUD, A.: *Los tarahumara*, Barcelona, Tusquets, 1998, p. 110.
- 108.** ÁLVAREZ, J. M.<sup>a</sup>: «Psicopatología y psicoanálisis. Comentarios sobre el *pathos* y el *ethos* en Cicerón, Pinel y Freud», *Estudios sobre la psicosis*, *op. cit.*, p. 43.
- 109.** *Ídem*, p. 53.
- 110.** *Ídem*, p. 54.
- 111.** *Ídem*, p. 55.
- 112.** FREUD, S.: *Tratamiento psíquico (tratamiento del alma)* (1890), en *Sigmund Freud. Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu editores, Vol. I, 2002, p. 116.
- 113.** GRIESINGER, W.: *Patología y terapéutica de las enfermedades mentales*, 1<sup>a</sup> Parte, Buenos Aires, Polemos, 1997a, p. 10.
- 114.** GRIESINGER, W.: *Die Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten für Ärzte und Studirende* [2<sup>o</sup> ed.], Stuttgart, Adolf Krabbe, 1861, pp. 6-7.
- 115.** FREUD, S.: *Tratamiento psíquico (tratamiento del alma)*, *op. cit.*, p. 118.
- 116.** *Ibidem*.
- 117.** *Ibidem*.
- 118.** «Bei gewissen Seelenzuständen, die man» *Affekte* heißt, ist die Mitbeteiligung des Körpers so augenfällig und so großartig, daß manche Seelenforscher sogar gemeint haben, das Wesen der Affekte bestehe nur in diesen ihren körperlichen Äußerungen» (*Cf. S. FREUD, «Psychische Behandlung (Seelenbehandlung)» (1890), Ergänzungsband. Schriften zur Behandlungstechnik*. Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 2000, p. 20).
- 119.** *Ibidem*.

- 120.** FREUD, S.: *Tratamiento psíquico (tratamiento del alma)*, op. cit., p. 120.
- 121.** FREUD, S.: *Las neuropsicosis de defensa (Ensayo de una teoría psicológica de la histeria adquirida, de muchas fobias y representaciones obsesivas, y de ciertas psicosis alucinatorias)* (1894), en *Sigmund Freud. Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu editores, Vol. III, 2002, p. 61.
- 122.** FREUD, S. y BREUER, J.: *Estudios sobre la histeria*, op. cit., p. 31.
- 123.** *Ídem*, p. 32.
- 124.** *Ibidem*.
- 125.** *Ibidem*. Las itálicas nos pertenecen.
- 126.** *Ídem*, p. 34. Las itálicas nos pertenecen.
- 127.** *Ibidem*.
- 128.** *Ibidem*.
- 129.** *Ibidem*.
- 130.** *Ibidem*.
- 131.** *Ibidem*.
- 132.** *Ídem*, p. 235.
- 133.** *Ídem*, p. 276.
- 134.** *Ídem*, p. 284.
- 135.** *Ídem*, p. 296. De hecho, en eso consiste la técnica, en «eliminar las resistencias que bloquean el camino del recuerdo y la asociación» (p. 292).
- 136.** *Ídem*, p. 294.
- 137.** *Ídem*, p. 305
- 138.** *Ídem*, p. 288.
- 139.** FREUD, S.: *El yo y el ello* (1923), op. cit., p. 21.
- 140.** FREUD, S.: *El yo y el ello* (1923), op. cit., p. 25.
- 141.** «Todas las disposiciones del humor —afirma— y todas las emociones se dividen entonces en dos grandes clases, las emociones expansivas (y al mismo tiempo afirmativas), y las depresivas (negativas y asociadas a la repulsión). La alegría, el júbilo, la jovialidad, el engreimiento, la esperanza, el coraje, la arrogancia, etc.; pertenecen a la primera clase, mientras que la maldad, el mal humor, el descorazonamiento, la tristeza, la pena, la vergüenza, el miedo, el terror, etc., pertenecen a la segunda» (*Cf. W. GRIESINGER, Patología y terapéutica de las enfermedades mentales*, op. cit., p. 80).

- 142.** ATTAL, J.: *La no-excomunión de Jacques Lacan. Cuando el psicoanálisis perdió a Spinoza*, Buenos Aires, El cuenco de plata, p. 27.
- 143.** SPINOZA, B.: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza editorial, 2017, p. 224.
- 144.** *Ibidem*.
- 145.** *Ídem*, p. 213.
- 146.** *Ídem*, p. 152.
- 147.** *Ídem*, p. 278
- 148.** «Quienes creen que hablan, o callan, o hacen cualquier cosa, por libre decisión del alma, sueñan con los ojos abiertos» (*Cf.* B. SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, *op. cit.*, p. 218).
- 149.** *Ídem*, p. 227.
- 150.** *Ídem*, p. 235.
- 151.** *Ídem*, pp. 263-4.
- 152.** *Ídem*, p. 279.
- 153.** *Ídem*, p. 262.
- 154.** Algunos estudiosos sobre el tema sostienen incluso que Spinoza es el primero en inaugurar una fenomenología de los afectos, al plantear y conceptualizar la dimensión relacional de la constitución afectiva (*Cf.* G. KAMINSKY, *Spinoza: la política de las pasiones*, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 34).
- 155.** *Ídem*, pp. 278-9.
- 156.** *Ídem*, p. 208.
- 157.** *Ídem*, p. 280
- 158.** Es adecuado realizar aquí algunas nuevas precisiones. La analítica spinoziana de los afectos distingue entre dos términos latinos que eran utilizados regularmente por los filósofos morales: *affectio* y *affectus*. Esta distinción no puede soslayarse porque representa la transición misma de las configuraciones afectivas. «Las ideas representan a los cuerpos como si (apariencia) estuvieran presentes; aquí la tarea del alma es forjar imágenes cuando se lleva a cabo este movimiento de la presencia corporal, real o virtual, y de la representación mental de esa presencia. Este nivel de afección es la *affectio*, y remite a un estado más bien pasivo del cuerpo propio afectado por un cuerpo exterior afectante. Pero, en otra dimensión (...), las afecciones son *affectus*, pues remiten a estados de pasaje, móviles, activos, de una constitución y complejión corporal a otra, de una imagen-idea a otra. La afección-*affectus* revela los pasajes vividos o duraciones intensivas por las que pasamos a una mayor perfección (o menos, según el caso) en la potencia de nuestro obrar», afirma Kaminsky (*Cf.* G. KAMINSKY, *Spinoza: la política de las pasiones*, *op. cit.*, p. 34). Es así que el afecto es una duración vivida, relacionada con una acción adecuada, donde se pone en juego una vivencia diferencial de estados, antes que una mera comparación intelectualista (*Ídem*, p. 35). Las pasiones remiten a «lo inadecuado» en el sentido de que persiste la pasividad, la inadecuación entre la

vivencia y la comprensión —lo cual implica un padecimiento—, ya que no conocemos su orden causal. En este sentido, «el afecto humano es una pasión mientras somos causa inadecuada de las afecciones» (*Ídem*, p. 36). Pueden consultarse además las observaciones de G. Deleuze sobre el mismo tema (*Cf. G. DELEUZE, En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 226).

159. *Ídem*, p. 272.

160. *Ídem*, p. 218. Las itálicas nos pertenecen.

161. *Ídem*, p. 275.

162. *Ídem*, pp. 234-5. Por «imaginar» entiéndase, en términos modernos, pensar, y por «imágenes de las cosas», representación.

163. *Cf. J. LACAN: De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, México DF, Siglo XXI, 1976

164. El verbo alemán *sollen*, a diferencia de *müssen*, denota un deber no en el sentido del imperativo o de la obligación, sino que *sollen* es más común de encontrar en la formulación de un consejo, por ejemplo.

165. LACAN, J.: *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 13: El objeto del psicoanálisis*, Inédito, 1965-66, p. 8.

166. *Ibidem*.

167. LACAN, J.: «Televisión» (1974), *Otros escritos, op. cit.*, p. 550.

168. *Ídem*, p. 552.

169. «Los escritos de Freud se presentan a la primera mirada como un discurso mixto, incluso ambiguo, que lo mismo enuncia conflictos de fuerza que serían de la competencia de una energética, como relaciones de sentido que corresponderían a la jurisdicción de una hermenéutica. Quisiera hacer ver que tal ambigüedad aparente está bien fundada, que ese discurso mixto constituye la razón de ser del psicoanálisis» (*Cf. P. RICOEUR, Freud: una interpretación de la cultura, op. cit.*, p. 60).

170. En los casos de mayor gravedad, no es para nada inusual que debamos primero hacer pasar estos fenómenos por la dialéctica imaginaria del yo a yo (a---a'), para luego poder ser llevados al plano simbólico de la repetición inconsciente de posiciones infantiles arcaicas.

171. No son pocos los problemas con los cuales nos encontramos a la hora de traducir este término freudiano. Se lo ha traducido al español como renegación, desmentida o desestimación. Para un examen más profundo véase especialmente el capítulo IV del citado libro de C. RABANT, *Inventar lo real. La desestimación entre perversión y psicosis, op. cit.*, pp. 51-75.

172. FREUD, S.: *Fetichismo* (1927), en *Sigmund Freud. Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu editores, Vol. XXI, 2001, p. 150. Cabe aclarar que Freud rechaza el término «escotomización» de R. Laforgue —de ahí que lo use siempre entre comillas—, que fue forjado en relación a la demencia precoz o esquizofrenia, precisamente porque estos mecanismos los encontramos también en las neurosis, como lo muestra tan acertadamente el propio Freud. Otro tanto ha señalado al respecto Maleval (*Cf. J. C. MALEVAL, «El origen del concepto de forclusión», La forclusión del Nombre-del-Padre. El concepto y su clínica*, Buenos Aires,

- 172.** FREUD, S.: *Fetichismo* (1927), en *Sigmund Freud. Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu editores, Vol. XXI, 2001, p. 150. Cabe aclarar que Freud rechaza el término «escotomización» de R. Laforgue —de ahí que lo use siempre entre comillas—, que fue forjado en relación a la demencia precoz o esquizofrenia, precisamente porque estos mecanismos los encontramos también en las neurosis, como lo muestra tan acertadamente el propio Freud. Otro tanto ha señalado al respecto Maleval (*Cf. J. C. MALEVAL, «El origen del concepto de forclusión», La forclusión del Nombre-del-Padre. El concepto y su clínica*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 65).
- 173.** ROSOLATO, G.: «Lo negativo y su léxico», *Lo negativo. Figuras y modalidades*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1991, pp. 30-31.
- 174.** *Ídem*, p. 34.
- 175.** FREUD, S.: *La negación* (1925), en *Sigmund Freud. Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu editores, Vol. XIX, 2000, p. 253.
- 176.** *Ibidem*.
- 177.** *Ídem*, p. 254. En la versión alemana leemos: «Die Verneinung ist eine Art, das Verdrängte zur Kenntnis zu nehmen, eigentlich schon eine Aufhebung der Verdrängung, aber freilich keine Annahme des Verdrängten. Man sieht, wie sich hier die intellektuelle Funktion vom affektiven Vorgang scheidet» (*Cf. S. FREUD, «Die Verneinung»* (1925), *Psychologie des Unbewußten*, Band III, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 2001, p. 373). Las itálicas nos pertenecen.
- 178.** *Ibidem*.
- 179.** *Ibidem*.
- 180.** *Ibidem*.
- 181.** *Ibidem*.
- 182.** *Ibidem*.
- 183.** «Die Urteilsfunktion hat im wesentlichen zwei Entscheidungen zu treffen. Sie soll einem Ding eine Eigenschaft zu oder absprechen, und sie soll einer Vorstellung die Existenz in der Realität zugestehen oder bestreiten» (*Cf. S. FREUD, Die Verneinung* (1925), *op. cit.*, p. 374). Nótese que Freud utiliza aquí la palabra *Realität*, y no *real* o *Außenwelt* como cuando se refiere a la realidad material objetiva o al mundo exterior, respectivamente.
- 184.** *Ibidem*.
- 185.** *Ibidem*.
- 186.** *Ibidem*. «Es ist, wie man sieht, wieder eine Frage des *Außen und Innen*. Das ichtreale, bloß Vorgestellte, Subjektive, ist nur innen; das andere, Reale, auch im *Draußen* vorhanden. In dieser Entwicklung ist die Rücksicht auf das Lustprinzip beiseite gesetzt worden. Die Erfahrung hat gelehrt, es ist nicht nur wichtig, ob ein Ding (Befriedigungsobjekt) die »gute« Eigenschaft besitzt, also die Aufnahme ins Ich verdient, sondern auch, ob es in der Außenwelt da ist, so daß man sich seiner nach Bedürfnis bemächtigen kann» (*Cf. S.*

- 186.** *Ibidem*. «Es ist, wie man sieht, wieder eine Frage des *Außen und Innen*. Das ichtreale, bloß Vorgestellte, Subjektive, ist nur innen; das andere, Reale, auch im *Draußent* vorhanden. In dieser Entwicklung ist die Rücksicht auf das Lustprinzip beiseite gesetzt worden. Die Erfahrung hat gelehrt, es ist nicht nur wichtig, ob ein Ding (Befriedigungsobjekt) die »gute« Eigenschaft besitzt, also die Aufnahme ins Ich verdient, sondern auch, ob es in der Außenwelt da ist, so daß man sich seiner nach Bedürfnis bemächtigen kann» (*Cf. S. FREUD, Die Verneinung* (1925), *op. cit.*, p. 375).
- 187.** *Ídem*, pp. 255-56.
- 188.** *Ídem*, p. 256.
- 189.** *Ídem*, pp. 256-7. Cabe citar aquí el original alemán: «Das Studium des Urteils eröffnet uns vielleicht zum erstenmal die Einsicht in die Entstehung einer intellektuellen Funktion aus dem Spiel der primären Triebregungen. Das Urteilen ist die zweckmäßige Fortentwicklung der ursprünglich nach dem Lustprinzip erfolgen Einbeziehung ins Ich oder Ausstoßung aus dem Ich. Seine Polarität scheint der Gegensätzlichkeit der beiden von uns angenommenen Triebgruppen zu entsprechen. Die Bejahung — als Ersatz der Vereinigung — gehört dem Eros an, die Verneinung — Nachfolge der Ausstoßung — dem Destruktionstrieb. Die allgemeine Verneinungslust, der Negativismus mancher Psychotiker ist wahrscheinlich als Anzeichen der Triebentmischung durch Abzug der libidinösen Komponenten zu verstehen. Die Leistung der Urteifunktion wird aber erst dadurch ermöglicht, daß die Schöpfung des Verneinungssymbols dem Denken einen ersten Grad von Unabhängigkeit von den Erfolgen der Verdrängung und somit auch vom Zwang des Lustprinzips gestattet hat. Zu dieser Auffassung der Verneinung stimmt es sehr gut [...] daß die Anerkennung des Unbewußten von seiten des Ichs sich in einer negativen Formel ausdrückt. Kein stärkerer Beweis für die gelungene Aufdeckung des Unbewußten, als wenn der Analysierte mit dem Satze: »Das habe ich nicht gedacht«, oder: »Daran habe ich nicht (nie) gedacht«, darauf reagiert» (*Cf. S. FREUD, Die Verneinung* (1925), *op. cit.*, pp. 376-7).
- 190.** Véase J. HYPPOLITE, «Comentario hablado sobre la *Verneinung* de Freud», en J. LACAN, *Escritos 2, op. cit.*
- 191.** FREUD, S.: *Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente* (1911), en *Sigmund Freud. Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu editores, Vol. XII, 2001, p. 69.
- 192.** HARARI, R.: *¿Cómo se llama James Joyce? A partir de «El sinthoma»*, de Lacan, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1996, p. 293. Aquí Harari cita en nota al pie las clases del 22/11/61 y del 17/1/62 del Seminario 9, *La identificación* y la clase del 18/5/71 del Seminario 18, *De un discurso que no fuere del semblante*.
- 193.** Que es la que sostiene a ultranza Maleval: «Fue la acepción jurídica de la forclusión, hoy día la más corriente, la que adoptó Lacan, hasta tal punto que nunca sintió la necesidad de referirse a este respecto ni al “añorado” Pichon ni a la historia del movimiento psicoanalítico francés. Se puede advertir, por otra parte, que de entre los sentidos del verbo *verwerfen* uno pertenece al vocabulario jurídico y significa “recusar”, incluyendo una idea de rechazo por disconformidad con las disposiciones legales. Desde este punto de vista, la *Verwerfung* demuestra estar muy próxima a la noción francesa de forclusión. La elección de este término no fue explicada porque no había motivos para entretenerte con una palabra perteneciente al vocabulario

- 194.** Véase especialmente J. LACAN, «Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la *Verneinung* de Freud», *Écrits I*, París, Seuil, 1999; «Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la *Verneinung* de Freud», *Écrits I*, París, Seuil, 1999b y J. HYPPOLITE, «Commentaire parlé sur la *Verneinung* de Freud » [Appendice I], *Écrits I*, París, Seuil, 1999.
- 195.** Nos referimos especialmente al apéndice «Desestimación y forclusión, tema conceptual», que se encuentra al final de: C. RABANT, *Inventar lo Real. La desestimación entre perversión y psicosis*, op. cit.
- 196.** ARRIVÉ, M.: «Ce que Lacan retient de Damourette et Pichon : l'exemple de la négation», en *Langages*, 30e année, N° 124, 1996, pp. 113-124. M. Arrivé también se ha ocupado de poner en relieve los principales lingüistas citados por Freud a lo largo de su obra, destacando el papel central que cumplieron Sperber, Abel, y el mismísimo D. P. Schreber (Cf. M. ARRIVÉ, *Lingüística y psicoanálisis*, México DF, Siglo XXI, 2001, pp. 126-142).
- 197.** MALEVAL, J.C.: «El origen del concepto de forclusión», en *La forclusión del Nombre-del-Padre. El concepto y su clínica*, op. cit., p.64.
- 198.** *Ídem*, p. 113.
- 199.** *Ídem*, p. 62.
- 200.** Explica Maleval que «amplexo» designa la idea de «rodeado por algo que lo envuelve».
- 201.** MALEVAL, J. C.: «El origen del concepto de forclusión», en *La forclusión del Nombre-del-Padre. El concepto y su clínica*, op. cit., p. 63.
- 202.** «Le second morceau de la négation française, constitué par les mots comme *rien, jamais, aucun, personne, plus, guère*, etc., s'applique aux faits que le locuteur n'envisage pas comme faisant partie de la réalité. Ces faits sont en quelque sorte *forclos*, aussi dounons-nous à ce second morceau de la négation le nom de *forclusif*». (Cf. J. DAMOURETTE. y E. PICHON, «La négation», en *Des mots à la pensée. Essai de grammaire de la langue française*, Chap. VII, Tome 1, vol. 7, réed. CNRS, París, Ed. D'Arthrey, 1987, Appendix IV, 116). Es decir, que se trata de hechos completamente negados y, más interesante aún, los autores dan casos de la negación forclusiva en la que se trata de una significación forcluida, previo a lo cual mencionan la relación de este fenómeno con la escotomización de Laforgue: «Ces emplois en subordonnée dépendant d'un fait central négatif conduisent tout naturellement à l'emploi du forclusif dans des subordonnées dépendant d'un verbe, ou d'un adjectif, dont le sémantisme entraîne la même forclusion que le faisait ci-dessus la négation» (*Ídem*, Appendix V). Todos los casos del forclusivo giran en torno a una negación o negatividad central, y la forclusión es lo que se desprende como común denominador en todos los ejemplos presentados por los autores. De ahí que podamos concluir que la forclusión no es simplemente un concepto gramático sino uno semántico, ya que se trata en última instancia de un modo de tratamiento de una significación. A lo largo de todo el *Seminario 3*, por ejemplo, Lacan es bastante explícito en cuanto a que los fenómenos más propios del discurso psicótico son ante todo fenómenos semánticos; de ahí que la autorreferencia o significación personal aparezca como eje conceptual principal, especialmente a la hora de elaborar el concepto de neologismo (Cf. J. LACAN, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 3: Las psicosis* (1955-56), op. cit., pp. 50-54). Arrivé señala que es de la obra de Damourette y Pichon que se desprende la diferencia y sobre todo la *discordancia* —ligada al *ne discordantiel* de los autores- entre el sujeto del

que los fenómenos más propios del discurso psicótico son ante todo fenómenos semánticos; de ahí que la autorreferencia o significación personal aparezca como eje conceptual principal, especialmente a la hora de elaborar el concepto de neologismo (*Cf. J. LACAN, El Seminario de Jacques Lacan. Libro 3: Las psicosis* (1955-56), *op. cit.*, pp. 50-54). Arrivé señala que es de la obra de Damourette y Pichon que se desprende la diferencia y sobre todo la *discordancia* —ligada al *ne discordantiel* de los autores— entre el sujeto del enunciado y el *sujeto de la enunciación* (*Cf. M. ARRIVÉ, « Ce que Lacan retient de Damourette et Pichon: l'exemple de la négation », op. cit.*, p. 116).

203. *Verurteilung*, el «juicio adverso» que encontrábamos en el análisis de *La negación*.
204. RABANT, C.: *Inventar lo Real. La desestimación entre perversión y psicosis*, *op. cit.*, pp. 227-232).
205. LACAN, J.: *La ética del psicoanálisis (1959-1960)*, *op. cit.*, pp. 65-66.
206. «La escritura es la pintura de la voz». Citado por I. GELB, *Historia de la escritura*, Madrid, Alianza, 1976, p. 33.
207. KAMINSKY, G.: *Spinoza: la política de las pasiones*, *op. cit.*, p. 32.
208. *Ídem*, p. 36.
209. LACAN, J.: *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 24: L'insu que sait de l'une bénue s'aile à mourre*, Inédito, 1977-78, p. 50.
210. DERRIDA, J.: «Freud y la escena de la escritura». *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1989b.
211. CALVET, L.-J.: *Historia de la escritura. De Mesopotamia hasta nuestros días*, Buenos Aires, Paidós, 2008, p. 30.
212. *graphein*.
213. GELB, I.: *Historia de la escritura*, *op. cit.*, p. 24.
214. Fueron los incas los primeros en usar palos, cuerdas y nudos para contar, lo que se conoce como escritura *quipu*. A este tipo de medio, pero más especialmente cuando se realizan marcas en un objeto cualquiera, el alemán utiliza la palabra *Sachschrift* o *Gegenstandschrift*, «es decir, ‘escritura-objeto’», (*Cf. I. GELB, Historia de la escritura*, *op. cit.*, p. 24). Si bien Gelb no acuerda con esta designación, ella ilustra muy bien nuestro argumento.
215. Según Calvet, «lo pictórico está vinculado a una función particular, incorporado a la función de expresión o de comunicación (y pudiendo en ocasiones elevarse por encima de ellas): asegurar la conservación o la perennidad del mensaje. Lo gestual tiene sentido en el aquí y el ahora, en el instante, y lo pictórico encuentra su sentido en lo relativo a la distancia o a la duración, puesto que deja alguna huella» (*Cf. L-J. CALVET, Historia de la escritura. De Mesopotamia hasta nuestros días*, *op. cit.*, p. 24).
216. «La escritura comenzó al aprender el hombre a comunicar sus pensamientos y sentimientos mediante signos visibles, comprensibles también para las demás personas con cierta idea del determinado sistema. Al comienzo, las pinturas sirvieron para la expresión visual de las ideas en forma muy distinta del idioma, que

instrumento de lenguaje, un vehículo por el que formas exactas de lenguaje podían ser fijadas de manera permanente» (*Cf.* I. GELB, *Historia de la escritura*, *op. cit.*, p. 31).

**217.** FREUD, S.: *La interpretación de los sueños* (1900 [1899]), *op. cit.*, p. 285.

**218.** *Ídem*, p. 257.

**219.** FREUD, S.: *El interés por el psicoanálisis* (1913), en *Sigmund Freud. Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu editores, Vol. XIII, 2003, p. 179.

**220.** *Ídem*, p. 180.

**221.** *Ibidem*.

**222.** Quizás el concepto de «traductor filtro» en Lotman sirva para pensar homólogamente este encuentro entre dos esferas diversas, encuentro que Ricoeur supo leer muy bien en el plano epistemológico al decir que el freudismo es un discurso mixto, fronterizo entre «una energética» y «una hermenéutica» o semántica (*Cf.* P. RICOEUR, *Freud: una interpretación de la cultura*, *op. cit.*).

**223.** Lo que Heidegger llama *Dichtung* en *Hölderlin y la esencia de la poesía* y en ...*poéticamente habita el hombre* en M. HEIDEGGER, *Conferencias y artículos*, Barcelona, Del Serbal, 2001.

**224.** WINNICOTT, D. W.: «La ubicación de la experiencia cultural», *Realidad y juego*, Barcelona, Gedisa, 2001.

**225.** Nos referimos a la caída en el sentido que le da Heidegger en *El ser y el tiempo*: §38 «La “caída” y el “estado de yecto”» (*Cf.* M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, 195 y ss).

**226.** LACAN, J.: *La ética del psicoanálisis* (1959-1960), *op. cit.*, p. 70.

**227.** IGLESIAS COLILLAS, I.: «Sobre las funciones de la escritura en la estabilización de las psicosis y su incidencia en lo corporal en el último período de la obra de J. Lacan (1974-1981)», en *Revista Pliegues. Clínica, psicoanálisis y actualidad*. Federación de Foros del Campo Lacaniano en España, Barcelona, 2009, pp. 107-117.

**228.** LACAN, J.: *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 21: Los nombres del padre o Los no incautos yerran*, *op. cit.*, pp. 28-29.

**229.** No hay que olvidar que los tres registros son «tres dimensiones del dicho», es decir, tres dimensiones de lo simbólico, tres dicho-mansiones, en las cuales habitamos en el análisis. Ver los conceptos «habitar» y «dimensión» en: M. HEIDEGGER, *Conferencias y artículos*, *op. cit.*

**230.** LACAN, J.: *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 5: Las formaciones del inconsciente*, Buenos Aires, Paidós, 2001, p. 157.

**231.** LACAN, J.: *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 20: Aún* (1972-73), *op. cit.*, p. 153.

**232.** «El psicoanalista, interpretante, entromete significante», sostiene Lacan en «Televisión» [1974], en *Psicoanálisis. Radiofonía & Televisión*, *op. cit.*

- 231.** LACAN, J.: *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 20: Aún* (1972-73), *op. cit.*, p. 153.
- 232.** «El psicoanalista, interpretante, entromete significante», sostiene Lacan en «Televisión» [1974], en *Psicoanálisis. Radiosonía & Televisión, op. cit.*
- 233.** FREUD, S.: *Fragmento de análisis de un caso de histeria (1905)*, en Sigmund Freud. *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu editores, Vol. VII, 2000, p. 15.
- 234.** *Ídem*, p. 18.
- 235.** *Ídem*, p. 53.
- 236.** *Ídem*, p. 56.
- 237.** *Ídem*, p. 22.
- 238.** *Ibidem*.
- 239.** *Ídem*, p. 41.
- 240.** *Ídem*, p. 22.
- 241.** *Ídem*, p. 73.
- 242.** *Ídem*, p. 54.
- 243.** *Ídem*, p. 48.
- 244.** *Ídem*, p. 74.
- 245.** *Ídem*, p. 79.
- 246.** LACAN, J.: *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 16: De un Otro al otro (1968-1969)*, Buenos Aires, Paidós, 2008, p. 306.
- 247.** LACAN, J.: «La dirección de la cura y los principios de su poder» (1958), en *Escritos 2, op. cit.*, p. 600.
- 248.** FREUD, S.: *Fragmento de análisis de un caso de histeria (1905), op. cit.*, p. 57.
- 249.** *Ídem*, p. 67.
- 250.** *Ídem*, p. 61.
- 251.** *Ídem*, pp. 78-9.
- 252.** *Ídem*, p. 79.
- 253.** *Ibidem*.
- 254.** *Ibidem*.
- 255.** *Ídem*, p. 85.
- 256.** *Ídem*, p. 87.

**259.** FREUD, S.: *Pulsiones y destinos de pulsión (1915)*, en *Sigmund Freud. Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu editores, Vol. XIV, 2000, p. 121.

**260.** *Ídem*, p. 118.

**261.** LACAN, J. «La dirección de la cura y los principios de su poder», *op. cit.*, p. 577.

*Colección La Otra psiquiatría*

# **Las voces de la locura**

**José María Álvarez  
Fernando Colina**



 xoroi edicions

# Las voces de la locura

Álvarez, José María

9788494442193

222 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Este libro habla de un largo trabajo, de intereses compartidos y de dos estilos diferentes. Después de varias décadas de colaboración, llama la atención que sigamos dando vueltas a las mismas cuestiones sobre la condición humana y la psicopatología. Una de ellas, las relaciones del lenguaje y la locura, da pie a esta obra. Han pasado muchos años desde las primeras publicaciones sobre el automatismo mental, las voces y la xenopatía: el polo esquizofrénico de la psicosis. El inicial interés por las relaciones del lenguaje y la locura se ha desplazado, de forma paulatina, hacia los vínculos entre la psicopatología y la historia de la subjetividad, y de allí, a la constitución xenopática del sujeto: al lenguaje como morada en la que habitamos e ingrediente que nos constituye. Avanzamos un paso más al añadir al análisis psicopatológico de las alucinaciones verbales o voces la perspectiva de la historia de la subjetividad. Concluimos que las voces propiamente psicóticas constituyen una manifestación exclusiva de la Modernidad, tanto que resulta difícil concebirlas en subjetividades anteriores, y nos empeñamos en dotarla de argumentos clínicos e históricos. Con la introducción de la perspectiva histórica nos desmarcamos decididamente del modelo biomédico, hegemónico en la actualidad. Esta obra amplía la visión antinaturalista de las enfermedades mentales con la que estamos comprometidos. A los enfoques de otros tiempos sobre la función del delirio, los polos de la psicosis, la condición melancólica del ser, la articulación de lo continuo y lo discontinuo, de lo uno y lo múltiple, añadimos ahora el encuadre de la historia de la subjetividad. Un largo camino cuyo punto de partida es la psicología patológica y se dirige a la general, que transita, por un lado, de lo discontinuo a lo continuo, y por otro, de lo múltiple a lo uno. Y vuelta a empezar, siguiendo un incesante flujo dialéctico. De los últimos movimientos de ese tránsito dejamos aquí constancia.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

*Colección* La Otra psiquiatría

# Estudios sobre la psicosis

*Nueva edición reescrita y ampliada*

José María Álvarez



Prólogo de Fernando Colina



# Estudios sobre la psicosis

Álvarez, José María

9788490079850

442 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Nueva edición reescrita y ampliada. Trece estudios componen este libro. En todos se analiza la psicopatología de la psicosis, en especial los fenómenos elementales, el delirio y la alucinación. Aunando la tradición filosófica, los clásicos de la psiquiatría y el psicoanálisis, el autor analiza las experiencias del psicótico, punto de partida de su investigación. A medida que éstas se exploran siguiendo el testimonio directo del psicótico, se va perfilando una lógica interna que proporciona una explicación cabal sobre el nacimiento a la locura, las distintas posiciones que el sujeto puede adoptar en ella y las estrategias de las que dispone para reconducir su verdadero drama, tan inefable como solitario. De esta manera, partiendo de la psicología patológica se consiguen configurar las bases que convienen al trato y al diálogo con el alienado. Al desarrollar esta modalidad de análisis se aspira a articular la psicopatología y la terapéutica, las dos dimensiones de la clínica en su estado más puro. A diferencia de las dos ediciones anteriores, esta obra se amplía con tres nuevos estudios que le aportan unidad y visión de conjunto. En ellos se analizan sobre todo las formas normalizadas o discretas de la locura y se precisan las experiencias genuinas que la caracterizan y definen. Los artículos que integran este libro son el ejemplo cabal de una psiquiatría distinta. En medio de la vorágine positivista, cuando el sentido de la clínica ha perdido su vocación por la escucha y las preguntas, surge de pronto el discurso de José María Álvarez para resucitar la tradición y actualizar los enigmas. "Convencido de que el positivismo poco tiene que decir ante el lenguaje de la locura, el autor recoge la palabra de los psicóticos de dos formas. Una, con los saberes de la psiquiatría clásica, revelando la lógica interna de su pasado, otra con la hermenéutica psicoanalítica". (Fernando Colina)

[Cómpralo y empieza a leer](#)

*Colección La Otra psiquiatría*

# Otra historia para otra psiquiatría

**Rafael Huertas**



Prólogo de José María Alvarez y Fernando Colina

 xoroi edicions

# Otra historia para otra psiquiatría

Huertas, Rafael

9788494623219

326 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Este libro recopila una serie de artículos, debidamente revisados y actualizados, que fueron publicados en diversas revistas a lo largo de los últimos veinte años. Su denominador común es el intento de articular historia y clínica. No una historia positivista, descriptiva, acumulativa, complaciente con el pasado y acrítica con el presente, sino otra historia, analítica, hermenéutica y crítica, que interpele al pasado para pensar el presente y para actuar o propiciar actuaciones suficientemente fundamentadas. Otra historia que permita identificar, y diferenciar, una psiquiatría positivista, cuantitativa, simplificada, esencialista, organicista y, en buena medida, ateórica y ahistorical, y otra psiquiatría que, considerando fundamental un marco teórico psico[pato]lógico, entiende las llamadas enfermedades mentales como construcciones discursivas revisables y sujetas a cambios sociales y culturales. Una visión no positivista y no esencialista en la que el sujeto (mediatizado por el lenguaje) prima sobre la «enfermedad», en la que se presta la máxima atención a la subjetividad de la persona y en la que el pathos y el ethos se conjugan en el núcleo mismo del pensamiento psicopatológico. En definitiva, otra historia comprometida con otra psiquiatría, la que considera necesario cambios epistemológicos profundos sobre la naturaleza del trastorno mental y sobre el papel del experto (psiquiatra, psicólogo, psicoanalista, etc.) y del propio paciente —cuyo empoderamiento debe ser una prioridad absoluta— en la gestión de la locura. «Libros de historia de la psiquiatría hay muchos. En ellos se narran historias de lo más variado, porque psiquiatrías, como se sabe, no hay sólo una. Rafael Huertas recrea una de ellas. cada página de este libro anima a la reflexión sobre la condición humana, invita a la comparación con el presente y despeja muchos de los bucles en los que estamos atrapados y alrededor de cuyos ejes giramos de continuo sin darnos cuenta». J.M. Álvarez y F. Colina

[Cómpralo y empieza a leer](#)

# LA PALABRA EN PSIQUIATRÍA

¿Todavía eficaz?

FERNANDO  
VICENTE GÓMEZ

Prólogos de  
*Fernando Colina y Jean Oury*

Colección Schreber



# La palabra en psiquiatría

Gómez, Fernando Vicente

9788494552205

234 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

El discurso actual, tanto el social como el que se manifiesta en algunos medios psiquiátricos, nos empuja a negar el cuerpo como superficie del lenguaje del síntoma. El cuerpo sería así sólo un objeto biológico o un conjunto de órganos susceptibles de ser educados o reeducados. El libro de Fernando Vicente, que no sólo está dirigido a los profesionales de la salud mental, nos transmite, a través de su recorrido, otras vías para escuchar y acoger los sufrimientos que las diversas patologías psiquiátricas nos muestran, lo que puede llevarnos a evitar caer en un realismo patológico donde casi ninguna posibilidad existiría para quienes sufren una alienación psíquica y social crónica. La apuesta que aquí se nos presenta es saber si queremos, a través de nuestra palabra y sobre todo de nuestra escucha —acompañadas ambas de «nuestros testimonios profesionales»— que la cronicidad patológica y mortífera sea una realidad inevitable o más bien una situación dinámica y siempre posible de mejorar. «La tesis principal del autor es que la palabra, además de presentarse como el principal recurso para gobernarse en sociedad, es también el mejor alimento que podemos ofrecer al psicótico. Algunos lo encontrarán obvio, pero la palabra es un bien fugitivo que se nos escapa de continuo. Hablar es difícil, pese a su aparente sencillez, dejar hablar es aún más complejo, y hacer hablar a quien tiene dificultad para hacerlo puede llegar a ser una tarea en el límite de lo posible. No obstante, basta mencionar el concepto palabra para cortar por la mitad la psiquiatría. Se sostiene que desde que Freud propuso que el delirio no era tanto un déficit como un intento autocurativo, la psiquiatría quedó dividida en dos: una, científica o biomédica, que reniega de esa posibilidad y apunta al cerebro como único escenario causal y terapéutico, y otra, más decidida y arriesgada, más arrojada al hombre y a la vida, que señala directamente al sujeto». (Fernando Colina)

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Massimo Recalcati



Traducción de

Silvia Grases



Colección Mirar con las palabras

# ¿Qué queda del padre?

Recalcati, Massimo

9788494442117

126 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

En el tiempo de la evaporación del padre y del desmembramiento de la familia tradicional, ¿qué es lo que puede tener una función de guía para el sujeto? ¿Qué queda del padre más allá de su Ideal? ¿Qué es lo que hace posible, en la época del ocaso del Edipo, una transmisión eficaz del deseo? ¿Qué significa "heredar" la facultad de desear? ¿Cómo pueden aún armonizarse el deseo y la Ley? A través de Sigmund Freud y Jacques Lacan, y de algunas figuras tomadas de la literatura (Philip Roth y Cormac McCarthy) y del cine (Clint Eastwood), se perfilan los rasgos de una paternidad debilitada, pero igualmente vital, exenta de cualquier aura teológica y fundada en el valor ético del testimonio singular. «Todo discurso sobre la crisis de la función paterna parece absolutamente caduco y, a la vez, absolutamente urgente. No solo porque uno no se resigna fácilmente al duelo por el Padre, sino, sobre todo, porque la humanización de la vida exige el encuentro con "al menos un padre"». Massimo Recalcati

[Cómpralo y empieza a leer](#)

# Índice

Portada	3
Créditos	4
Prólogo	7
Introducción – Sobre el concepto de epistemología clínica	11
Capítulo I. Texturas y dimensiones de la interpretación	17
¿Interpretar? ¿Cómo? Perspectivas semióticas	19
La interpretación–«construcción»	25
Entre 'Wirklichkeit' y 'Realität': realidad objetiva y realidad psíquica	28
La interpretación–«diferancia»	30
La interpretación–apófansis	32
La interpretación–poesía	35
Capítulo II. ¿Qué significa analizar?	37
¿Razón hermenéutica?	39
Del análisis a la construcción	48
Capítulo III. Puntualizaciones sobre el amor... 'a la' estructura	56
¿Qué es la estructura? Del estructuralismo a las matemáticas	57
Las estructuras clínicas y la noción de agujero	61
El Sujeto como un determinado particular en una red de estructuras	65
Capítulo IV. La escritura de la afección: sobre las modalidades de la negación entre las neurosis y las psicosis	68
Argumentos y posiciones	69
La cuestión de las pasiones y las decisiones del ser	73
Los afectos y la división subjetiva	76
Spinoza y Freud	85
Lacan y Spinoza	88
El abanico de las negaciones: desmentida, negación y forclusión	90
Los bordes entre la	103
Tras las huellas de lo imposible de inscribir	105
Capítulo V. La interpretación freudiana: los «cambios de vía», un concepto olvidado	114
¿Cuál es el «material» del psicoanálisis?	115
El «armazón del padre»	116

El cuadro clínico	118
La etiopatogenia, el análisis de los síntomas y sus metáforas	120
La degradación de la femineidad «a la letra»	123
Epílogo	132
Referencias bibliográficas	134
Acerca del autor	142
Notas	143