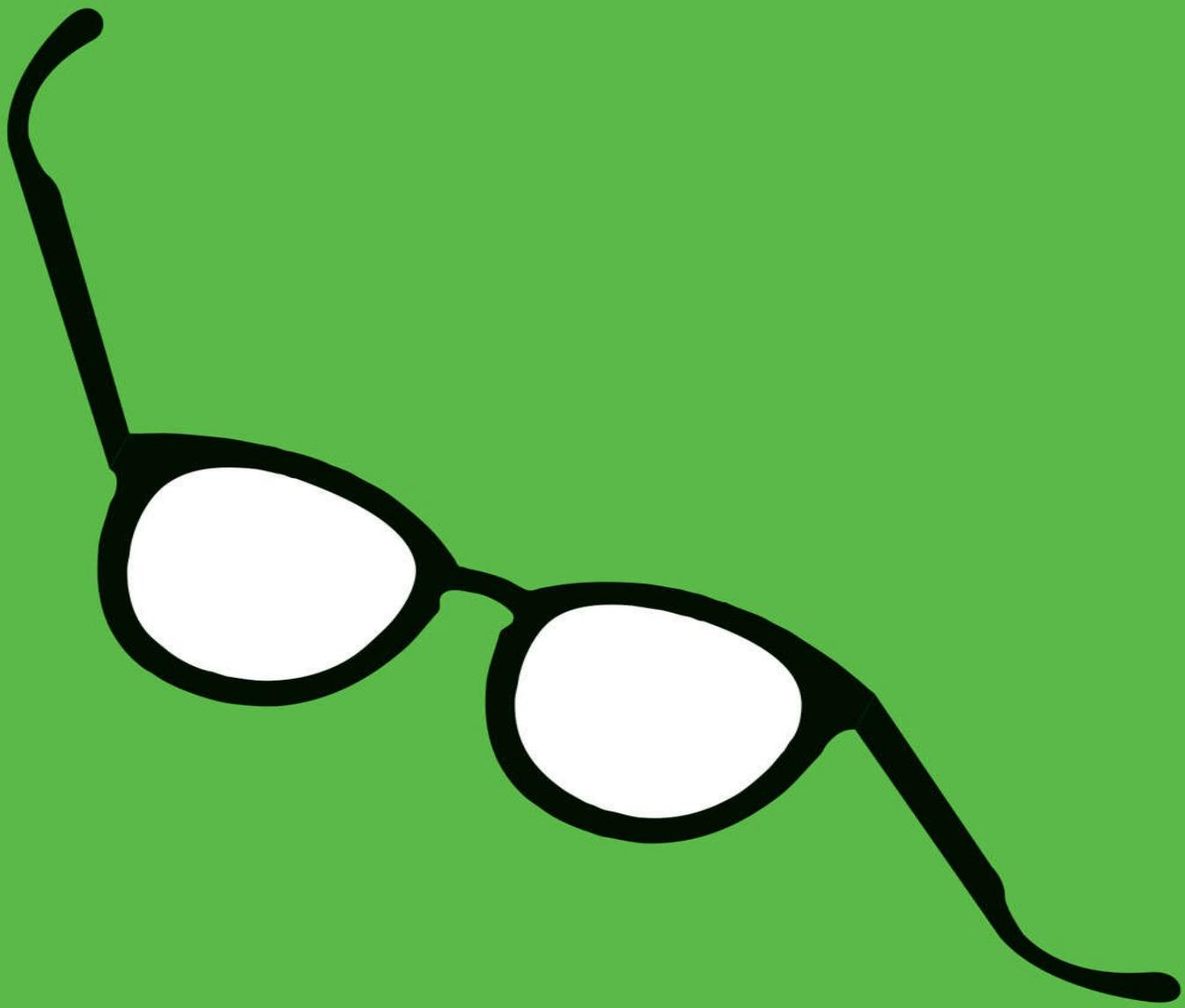


Gabriel Lombardi

El método clínico

en la perspectiva analítica



BIBLIOTECA DE PSICOLOGÍA PROFUNDA 322

PAIDÓS

Índice de contenido

Portadilla

Presentación, por Luciano Lutereau

Introducción. De qué trata este libro

Capítulo 1. De la terapéutica a la clínica

El conjuro, la súplica, lo inexorable

Medicina de libres y de esclavos

El silencio de la naturaleza

Lo que Charcot sugirió a Freud

El sujeto puro de la desconexión

Capítulo 2. ¿Qué es la clínica psicoanalítica?

Un camino de interrogación

Cierto y transmisible por el discurso histérico

Volver a interrogar todo lo que Freud ha dicho

Lo real imposible de soportar

El saber de los *impasses* del saber

Capítulo 3. Versiones de lo real en Lacan

La realidad, psíquica

Lo real vuelve siempre al mismo lugar

Lo real es lo imposible

Lo real es sin ley

El síntoma es lo que viene de lo real

Capítulo 4. Ética del psicoanálisis

No abusarás del amor de transferencia

Una sorda percepción de sí mismo

La responsabilidad moral por el contenido de los sueños

Introducción de una ética para el psicoanálisis
Antígona, paradigma del deseo como ley
La desmezcla de las pulsiones
El desamparo y la deuda
La única cosa de la que podemos ser culpables...
Formas de ser del *parlêtre*

Capítulo 5. La culpa, índice negativo del deseo

La culpa no es moral
Ni tampoco consciente
Coincidencias entre culpa irreferente y sentimiento moral
De la filosofía a la clínica analítica
¿Cómo la culpa deviene sentimiento moral en el análisis?
Lacan, culpable de lo real

Capítulo 6. El psicoanálisis no es una neurociencia

La ruptura freudiana entre acto anímico y proceso somático
La separación lacaniana
¿Qué neurociencia?
La psicofarmacología

Capítulo 7. El método analítico

¿Qué es analizar?
La reversión tíquica
Variantes de desenlace
Reflexiones metodológicas sobre la experiencia del pase

Bibliografía

EL MÉTODO CLÍNICO

en la perspectiva analítica

Biblioteca de PSICOLOGÍA PROFUNDA

Últimos títulos publicados

Directora de colección: Eva Tabakian

287. S. Bleichmar, *La construcción del sujeto ético*
288. J. Ulnik, *El psicoanálisis y la piel*
289. R. Iacub, *Identidad y envejecimiento*
290. A. Flesler, *El niño en análisis y las intervenciones del analista*
291. L. Gusmán, *La pregunta freudiana*
292. J.-D. Nasio, *¿Cómo actuar con un adolescente difícil?*
293. R. Rodulfo, *Padres e hijos. En tiempos de la retirada de las oposiciones*
294. S. Ons, *Comunismo sexual*
295. I. Greiser, *Psicoanálisis sin diván*
296. G. Pommier, *¿Qué significa “hacer” el amor?*
297. S. Freud, *Cartas a sus hijos*
298. I. Meler, *Recomenzar: amor y poder después del divorcio*
299. C. G. Motta, *Las películas que Lacan vio y aplicó al psicoanálisis*
300. I. Vegh, *Senderos del análisis*
301. Ch. Bollas, *La pregunta infinita*
302. R. Rodulfo, *Andamios del psicoanálisis*
303. J.-D. Nasio, *¿Por qué repetimos siempre los mismos errores?*
304. S. Bleichmar, *Las teorías sexuales en psicoanálisis*
305. S. Schlemenson y J. Grunin, *Adolescentes y problemas de aprendizaje*
306. J. Moreno, *La infancia y sus bordes*
307. S. E. Tendlarz y C. D. García, *¿A quién mata el asesino?*
308. A. Flesler, *Niños en análisis*
309. S. Freud y A. Freud, *Correspondencia 1904-1938*
310. G. Lombardi, *La libertad en psicoanálisis*
311. L. Peskin, *La realidad, el sujeto y el objeto*
312. J.-D. Nasio, *Arte y psicoanálisis*
313. S. Ons, *Amor, locura y violencia en el siglo XXI*
314. M. Punta Rodulfo, *Bocetos psicopatológicos*
315. I. Vegh, *Retorno a Lacan*
316. C. G. Motta, *Freud y la literatura*
317. S. Bleichmar, *Vergüenza, culpa, pudor*
318. R. Rodulfo, *Ensayos sobre el a- mor en tiempos digitales*
319. S. Cohen Imach, *Abusos sexuales y traumas en la infancia*
320. I. Greiser, *Sexualidades y legalidades*
321. I. Meler (comp.), *Psicoanálisis y género*
322. G. Lombardi, *El método clínico en la perspectiva analítica*

Gabriel Lombardi

El método clínico
en la perspectiva analítica

Lombardi, Gabriel

El método clínico en la perspectiva analítica / Gabriel Lombardi. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Paidós, 2018.

Libro digital, EPUB

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-950-12-9691-4

1. Psicoanálisis. I. Título.

CDD 150.195

Diseño de cubierta: Departamento de Arte de Grupo Editorial Planeta S.A.I.C.

Todos los derechos reservados

© 2018, Gabriel Lombardi

© 2018, de todas las ediciones:

Editorial Paidós SAICF

Publicado bajo su sello PAIDÓS®

Independencia 1682/1686,

Buenos Aires – Argentina

E-mail: difusion@areapaidos.com.ar

www.paidosargentina.com.ar

Primera edición en formato digital: marzo de 2018

Digitalización: Proyecto451

Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del “Copyright”, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático.

Inscripción ley 11.723 en trámite

ISBN edición digital (ePub): 978-950-12-9691-4

Presentación

Hoy en día la expresión “lacaniano” remite a una multiplicidad. Al igual que el ser para Aristóteles, *Lacan se dice de muchas maneras*. Y esta dispersión obedece menos a una variedad de prácticas institucionales que a los alcances de la experiencia analítica: a los modos de entender la dirección de la cura y la posición del analista.

En tiempos de la clínica después del lacanismo, podría recordarse la célebre provocación de Lacan, en el seminario de Caracas (12 de julio de 1980): “Sean ustedes lacanianos, si quieren. Yo soy freudiano”. Sin embargo, ¿podemos seguir siendo lacanianos —en los mismos términos propuestos por Lacan— a casi 40 años de su muerte?

El tiempo es uno de los nombres de la castración. Lacan, como todo significante, ya no representa el mismo conflicto para la comunidad analítica de nuestra época. En ciertos momentos se ha vuelto una referencia que fetichiza la autoridad; en otros, un significante para todo uso que desarrolla una pasión fóbica. En otro contexto deberíamos retomar la idea de los síntomas actuales de la enseñanza lacaniana.

En esta ocasión, presentamos un nuevo libro de Gabriel Lombardi, *El método clínico*, que regresa a los fundamentos de la práctica analítica y *analiza* —es la palabra adecuada— ciertos elementos constitutivos del dispositivo inventado por Freud.

El método es un camino, según la etimología, una vía para el diálogo —para el lenguaje (*logos*) a través del cual (*dia*)— se toca lo real. Sin embargo, ¿qué es lo real? En este punto, Lombardi retoma un aspecto sobre el que ha insistido muchas veces en estos años: las diversas definiciones de lo real. Con un nuevo signo aristotélico, cabría decir que también *lo real se dice de muchas maneras*.

Asimismo, ¿quién puede dudar de que la culpa ocupe un lugar clave en la experiencia de análisis? No obstante, que se revele la interpretación moral de la falta —en un gesto que parece nietzscheano— no va de suyo. Este es otro de los aciertos de este libro, que no pretende un afán de sistematización, pero no por eso deja de ser sistemático.

Lombardi no responde a la pregunta por todo lo que debería saberse sobre el método. Su manera no es totalizante (ni totalitaria), sino que, como buen clínico, descompleta lo sabido de forma apresurada, interroga lo obvio, con una actitud que recuerda el inicio de la *Teoría estética* de Th. Adorno: *si hoy en día hay algo evidente en el arte* [aquí diríamos, en la clínica] *es la pérdida de la evidencia*.

Sin embargo, a pesar de su cuidadoso estilo de escritura, la posición de Lombardi no es estética. Desde escritos fundacionales de su obra, como “Transferencia y repetición en psicoanálisis” (1989) —prueba de posición por la cual ganó el concurso para Profesor Titular de la Cátedra I de Clínica de Adultos de la Facultad de Psicología de la UBA—, *La resistencia como máscara del deseo* (1991) o *Los infortunios del acto analítico*

(1993), la perspectiva de Lombardi fue la de poner al “analista en el banquillo” y repensar la posibilidad de la ética en psicoanálisis, una ética cuyo énfasis en la cuestión del acto como operador crucial ilumina los diferentes elementos del dispositivo clínico.

En la obra de Lombardi —que quizá no sea la obra monumental de Kant, ni tampoco tiene la ambición hegeliana por el sistema, pero sí se acerca al fragmento o al decir grave y risueño de Kierkegaard—, hay invariantes que llegan hasta libros recientes como *La libertad en psicoanálisis* (2015): que la determinación subjetiva no pasa por el saber, sino por el acto y que lo que se repite por azar —en un ser capaz de elegir— es el punto en que esta determinación toca lo real.

Como puede verse, no dudé en atribuirle a Lombardi una obra, dado que no ha escrito libros sobre “temas” en todos estos años, sino que un mismo hilo conductor atraviesa su producción. Por lo tanto, quizá sea hora de reconocer la singularidad de su enseñanza, que ya cuenta con discípulos, y empezar a hablar de una “clínica lombardiana”.

LUCIANO LUTEREAU

Introducción

De qué trata este libro

El psicoanálisis es un *método de tratamiento* de los padecimientos del ser hablante, basado en la regla fundamental, puedes decir lo que quieras. Este procedimiento crea a su vez la necesidad de reflexionar sobre el enorme campo que descubre, y requiere de otros métodos, distintos de la asociación libre y la interpretación, para que tal reflexión se despliegue, se ancle, se explique. Uno de ellos, el *método clínico*, ya existía desde antes del psicoanálisis, pero es renovado por completo por Freud, a partir de algunos cortes nítidos, entre los cuales:

- una separación estricta entre lo que puede vencerse por sugestión y lo que no,
- una delimitación nítida entre los padecimientos que responden a las leyes de la biología, y los que responden a las necesidades lógicas que pulsionan en el ser hablante,
- la distinción entre la realidad psíquica enmarcada por la fantasía, y lo que se encuentra por fuera de ella, en un “real” que, respecto del orden de cualquier realidad, en algún momento responde al azar.

Este libro trata del método clínico que deriva del método freudiano, con el que no coincide, aunque depende de él y contribuye a su extensión y desarrollo.

Apuntaremos a ese real que excede el campo y las posibilidades de la realidad, ese real del que Lacan supo discernir versiones diferentes, ligadas al desgarramiento subjetivo que se experimenta en diversos tipos clínicos de síntoma. Cuando alcanza el plano clínico y deviene ya imposible de soportar, el síntoma coincide con la división del sujeto y deviene lo realmente analizable (en ese momento en que su inercia deviene desesperante para el analizante, esa maldita duda-indecisión que corroe desde el deseo del analizante y corrompe su conducta).

En este libro se destaca la generosidad de la clínica freudiana, que permite estudiar ese desgarramiento cuando es todavía subclínico, particularmente cuando se deduce en signos indirectos como sentimiento inconsciente de culpa.

El estudio del método clínico abre la posibilidad de un contrapunto con los otros métodos del psicoanálisis, el *método analítico* en sí mismo en lo que tiene de resolutivo, la transmisión que está en juego en *el pase* de analizante a analista, los *métodos de investigación* que hacen progresar el saber analítico, incluso los *procedimientos de escritura académica* que favorecen el desarrollo y la extensión del deseo de psicoanálisis —deseo esencialmente humano, pero ajeno al interés del sistema capitalista, que

reemplaza el saber íntimo por la información cuantificable—.

Capítulo 1

De la terapéutica a la clínica

Desde que existe la palabra, existe la cura por la palabra, la ambición terapéutica del ser hablante es prehistórica. La clínica, por el contrario, es fechable.

En la antigüedad, todo tipo de enfermedades eran tratadas mediante conjuros o ensalmos con intención terapéutica. Cazando con los hijos de Autólico, Ulises es herido en la pierna por un jabalí, se reúnen en torno a él sus compañeros de caza, vendan su herida y contienen con un encantamiento el flujo de sangre. Usualmente se distingue en este tratamiento la parte puramente médica, el vendaje de la herida, del empleo mágico de la palabra. Comentando este fragmento de la *Odisea*, el historiador Pedro Laín Entralgo ([1958] 1987: 29) recuerda que tanto el término griego *déo*, ligar o atar, como el latino *ligare*, significan también el acto de encantar, que logra aquí volver a ligar lo que se ha desligado. De allí se supone, erróneamente, que deriva el término *religión*, de esa ligadura vocal que encadena e impide la acción de los demonios disolventes, causantes de la herida.

Desde esta perspectiva, la intervención de los hijos de Autólico tendría, desde el comienzo hasta el fin, un carácter mágico, y sería un testimonio más de la concepción demoníaca de la enfermedad que rigió la acción terapéutica hasta el surgimiento de la medicina hipocrática. La cura era de índole religiosa porque la palabra puede volver a ligar lo que se ha roto, y de ese poder de la palabra se infiere la idea del influjo divino. No es un dato menor que tanto Homero como Platón consideren a Autólico, abuelo materno de Ulises, como maestro en el robo y el engaño, con el beneplácito y la protección del dios Hermes a quien sobornaba con exquisitos muslos de cabra o cordero. Seguramente de ese abuelo, que le dio nombre y fortuna, hereda Ulises una parte de su famosa astucia, que en este caso se traduce en la astucia clásica del sugestionado, la de dejarse curar por palabras mágicas (Homero, *Odisea*, cap. XIX).

EL CONJURO, LA SÚPLICA, LO INEXORABLE

Siguiendo al autor español, dos variantes de intervención por la palabra son atestiguadas en los primeros textos de que se dispone. Por una parte, se practicaba el *conjuro*, de intención imperativa ante las realidades que se trata de modificar o evitar, la pérdida de sangre o la acción de algún demonio. La eficacia del conjuro depende o bien de la fórmula empleada, que los textos clásicos en general no precisan, o bien del poder o virtud de quien la emplea, sacerdote u hombre común. En la otra variante, el *ensalmo*,

prevalece en cambio la intención de súplica u oración, y su eficacia depende en última instancia de las divinidades que oyen las palabras del suplicante (Laín Entralgo, [1958] 1987: 29-30).

En oposición a esa cura ancestral, la medicina hipocrática se afirma como *muta ars*, cuyo gesto inaugural es la renuncia al empleo abusivo de la palabra, paso previo a la posibilidad de deslindar causas y métodos terapéuticos. Se plantea así una primera forma de aproximación a la enfermedad en tanto no puede ser vencida por la coacción verbal ni por la súplica, porque ni siquiera los dioses pueden modificarla. En tales casos, las enfermedades resultan o bien de una necesidad impuesta por la naturaleza, *anánque fiseos*, o bien surgen de la *tíque*, el accidente, el infortunio que tampoco puede ser remediado por la palabra. Es un antecedente de lo que Lacan llamará “real”, eso que se impone como *inexorable*, que no puede ser modificado ni por el imperativo ni por la súplica, ni por ningún otro tipo de demanda. “La *tíque* es soberana y no obedece, y la plegaria no la hace volver”, afirma el autor hipocrático (Hipócrates, 1849: 342).

Surge ya en la antigüedad clásica tal limitación de los poderes de la palabra como condición del arte de curar. Si bien la técnica del médico hipocrático puede en algunos casos servir a la curación, su terapéutica está determinada por límites impuestos por la necesidad y el infortunio, ambos de carácter inaccesible a la ciencia, y esos límites tienen al mismo tiempo carácter técnico y religioso. Sobre esta nueva base, *la híbris* propia del médico hipocrático, su específico delito de desmesura, consiste en transgredir el mandato de su limitación técnica intentando sanar con su arte enfermedades que son fatalmente incurables o mortales (Laín Entralgo, 1970: 426).

Este precepto deontológico será violado por el médico de todas las épocas, y Molière nos divierte con varias comedias sobre la figura del médico tomada en su triple impostura, la de curar lo incurable, la de curar lo que se resuelve por sí solo y la de curar desconociendo las causas de la enfermedad. También el psicólogo de nuestros tiempos es tentado por los excesos arcaicos de la terapéutica verbal, aun cuando Freud, desde el nacimiento del psicoanálisis, indicó que cualquier terapia donde interviene la palabra, incluyendo el psicoanálisis, ha de ser sospechada de sugestión. Toda *psicoterapia* hace honor etimológico a su nombre, ficción de terapia, terapia que prescinde de toda restricción clínica.

Por el contrario, si la clínica se impone, es precisamente como pregunta que se formula a partir de la existencia de lo incurable. La medicina dio sus primeros pasos limitando sus propios excesos, y no sólo en el ímpetu terapéutico, sino también en la diversificación arbitraria e inútil de las clases de enfermedades. La escuela de la isla mediterránea de Cos, cuna intelectual y profesional de Hipócrates, se diferenció del desmedido afán clasificador de los médicos de Cnido, ubicada en Asia Menor, quienes distinguían al menos siete enfermedades de la bilis, doce de la vejiga, cuatro de los riñones, y todo ello sin un sustento racional que justifique la multiplicación de las etiquetas diagnósticas. La posición hipocrática llevó a definir mejor los grandes tipos clínicos, para ir desde ellos al caso.

MEDICINA DE LIBRES Y DE ESCLAVOS

Laín Entralgo se equivoca cuando afirma que el griego desconocía la distinción entre los síntomas objetivos, donde la *físis* gobierna, y otros subjetivos, donde interviene la causalidad electiva. No tiene en cuenta la significación profunda que tuvo en la matriz mitológica de toda praxis la distinción griega entre causas por necesidad y causas por accidente. Entre estas últimas causas prevalece lo *tíquico*, ese accidente que ocurre en un ser capaz de elegir, y que pudo haber preferido o no que eso ocurriera. Es decir que lo azaroso, lo accidental, entra en el campo del deseo, enmarcando la figura de lo traumático no sólo como lesión, sino también como infortunio personal. Laín Entralgo no sólo se equivoca, sino que también se contradice. Según argumenta más adelante, el médico hipocrático no se conformó realmente con la técnica médica como *muta ars*, ver, tocar, eventualmente interrogar y oír los signos que se advierten en el cuerpo enfermo, sino que...

Con extraordinaria lucidez advirtió que —puesto que el logos es la nota más esencial de la *físis* humana y, por así decirlo, empapa y configura toda la realidad del hombre— el juicio diagnóstico sólo puede alcanzar verdadero acabamiento cuando en una u otra medida es compartido por el enfermo. Padecer una enfermedad sin saber qué se padece fue para un griego clásico cosa de bestias o de esclavos. El hombre en plena posesión de su naturaleza, el polítes o ciudadano libre, demuestra serlo sabiendo de algún modo, aunque sea con saber de profano, lo que en su propia naturaleza acontece (Laín Entralgo, 1970: 246).

El autor convoca a continuación la autoridad de Platón en *Las leyes*, quien describe al médico comunicando sus impresiones al enfermo y a sus amigos: mientras se informa acerca del estado del paciente, en cuanto puede, además, lo instruye (Platón, *Leyes*, 720d). Bajo esa influencia, para el médico hipocrático el juicio diagnóstico sólo puede alcanzar verdadero acabamiento cuando en una u otra medida es compartido por el enfermo. El hombre es “social por naturaleza” (*físei*), dirá su discípulo Aristóteles en el texto que dedicó a los lazos sociales (Aristóteles, *Política*: 1253a); por lo tanto, si el médico no llega a hacerse comprender por el hombre libre, no alcanzará la realidad del enfermo, que no es meramente somática sino también histórica, geográfica, social y, además, con temporalidades cruzadas. En efecto, han de considerarse el tiempo sucesivo (*crónos*), el factor accidental y sorpresivo (*tíque*) que por casualidad viene a repetir alguna preferencia o disgusto personal, el momento oportuno (*caíros*) del enfermar, el del diagnóstico y la comunicación del médico, e incluso otro tiempo, futuro, convocado por el pronóstico.

A este médico de hombres libres Platón contrapone en el mismo texto el médico de esclavos que, como el de obra social en nuestra época, corre de un enfermo a otro y da sus prescripciones rutinarias a toda prisa, sin razonarlas con él. Se puede leer en Platón una suerte de pronóstico acerca de la medicina misma que, como práctica, navegará siempre entre dos riesgos, la charlatanería y el tecnicismo.

Dos mil años antes que Molière, Platón se burla allí de la medicina para libres, diciendo: “Si uno de estos médicos de esclavos oyese hablar a un médico libre con

pacientes libres, sirviéndose en su conversación de argumentos filosóficos, fisiológicos o sofísticos, tomando la enfermedad desde su principio y remontándose a considerar la entera naturaleza de los cuerpos, prorrumpiría en carcajadas y no diría otras palabras que las que siempre tiene a mano la mayor parte de los médicos: *Loco, no estás curando al enfermo, sino que le estás dando clases, como si lo que él quiere fuera ser médico y no ponerse bien*” (Platón, *Leyes*: 857cd).

La medicina griega intentó mantener unidos dos aspectos que intervienen en la clínica, las determinaciones naturales del cuerpo y la causalidad por libertad. Esa unidad en algún momento será insostenible, y la medicina habrá de escindirse en dos campos discursivos diferentes, uno en el que se ubica la alopatía, y el otro el psicoanálisis o sus versiones degradadas (entre las cuales están la homeopatía, las terapéuticas florales, las psicoterapias). El primero de esos campos estudia objetivamente el cuerpo, sus membranas, sus órganos, su fisiología renovada cada día por la ciencia; el segundo se ocupa de la subjetividad del ser hablante, capaz de elegir, que habita ese cuerpo.

EL SILENCIO DE LA NATURALEZA

Estas consideraciones justifican la posición de Michel Foucault, quien no sitúa el nacimiento de la clínica médica en la antigüedad, sino en ese momento posrevolucionario de fines del siglo XVIII y comienzos del siguiente en que se consuma la separación discursiva entre el saber médico y el saber al servicio del amo —noble, clérigo o burgués—. Foucault ve surgir la clínica bajo la influencia luminosa de Xavier Bichat cuyo genio, liberado de antiguas restricciones morales y religiosas, permitió a la medicina pasar del terreno de las palabras y los signos exteriores al estudio empírico de cuerpos muertos, para intentar discernir las causas de sus dolencias en su vida ya pasada. “Abrid algunos cadáveres —indica en el prefacio de 1801 de su *Anatomía general*—; ustedes verán enseguida desaparecer la oscuridad que la sola observación no había podido disipar.”

Bichat murió en 1802 a los 31 años de edad, después de haber conseguido y disecado cientos de cadáveres, para fundar la clínica médica en la anatomía patológica y en la fisiología de tejidos separados por delicadas pero eficaces membranas, que mientras viven tienen sus propias leyes, diferentes de las de otros objetos de la *física*. Para Bichat (1800: 146) el estado del animal al que la muerte natural va a aniquilar se aproxima a aquel que se encontraba en el seno de la madre, e incluso el del vegetal, “que sólo vive en su interior, y para el cual toda la naturaleza está en silencio”.

A partir de entonces, muchas afecciones visibles encontraron correlaciones en la anatomía patológica, y también se pudieron discernir nuevos signos que señalaban lo que en los cuerpos vivos era hasta entonces invisible, y que ahora se revelaba a partir de la disección del cadáver. El médico dejará de hablar con el paciente y con los dioses, para concentrarse en el estudio de signos que el testimonio del paciente usualmente desconoce. Hoy en día el médico alópata ya no intercambia más que unas pocas palabras

con el paciente, y la enfermedad se estudia mediante análisis “clínicos” que no pasan ni por el diálogo ni por el examen en el lecho (*cliné*), ya que son realizados en laboratorios distantes por gente que en general no se encuentra con el enfermo, o en cámaras oscuras donde comienza el “diagnóstico por imagen” de un paciente cuya identidad es numérica. Durante la extracción de sangre o el centellograma, el paciente no charla de lo que está allí haciendo ni con la técnica en hematología ni con quien hace el diagnóstico por imagen. Estos estudios reemplazaron casi por completo el intercambio coloquial y el contacto personal del médico con el cuerpo del sufriente. Ahora no se distingue entre libres y esclavos, sino entre quienes, por dinero o asociación gremial, tienen acceso a los costosos estudios que la tecnología hace posible, y los excluidos de las redes de salud.

LO QUE CHARCOT SUGIRIÓ A FREUD

El sistema nervioso fue pacientemente estudiado por los anatomistas del siglo XIX. Entre ellos fue famoso el psiquiatra Jean-Marie Charcot, quien diseñó ciertos cortes del cerebro que aún hoy se emplean para detectar o descartar causas orgánicas, aisló enfermedades que no habían sido bien caracterizadas tal como la esclerosis general amiotrófica, y también dictó lecciones con presentación de enfermas en La Salpêtrière, hospital de París. Fue el mismo Charcot quien sugirió a Freud en 1886 hacer un estudio propiamente clínico, comparando las parálisis motrices centrales de origen orgánico y las parálisis histéricas que se les parecen, sospechando evidentemente que estas últimas no dependían de una patología con correlato anatómico cerebral constatable luego en el cadáver. Obviamente, no existían entonces los estudios electroencefalográficos que recién en 1920 se practicarán en humanos, mucho menos las tomografías computadas, estudios con sustancias de contraste, y otras exquisiteces actuales del diagnóstico.

Siguiendo esa indicación, Freud mostró rápidamente que las parálisis histéricas no siguen las leyes de la neurología, sino las de las representaciones de la enfermedad según el discurso vigente sobre la misma. Lo que podemos llamar “el corte de Freud” incide en otra parte, es un corte al mismo tiempo exacto y radical que permitirá situar la causa de la histeria fuera del organismo. La histeria es una enfermedad que afecta al cuerpo como unidad, representación y lugar de dolor o placer, no al organismo.

La práctica del psicoanálisis, el modo en que aloja al sujeto del inconsciente, sus métodos de investigación, fueron marcados de manera irreversible por esa ruptura inicial de Freud respecto de la ciencia de su época, que facilitó una demarcación precisa del discurso y lazo social que introduce. En efecto, ¿cuál fue el punto de partida freudiano? Un corte metodológico, que le permitió distinguir entre un síntoma neurológico y otro histérico. Podemos resumir así la incisión freudiana, que marca un antes y un después en la historia de la ciencia: la lesión de la parálisis histérica es una alteración de la idea, de la representación, de la concepción vulgar de un órgano o función, y no se rastrea en el cuerpo sino por asociaciones significantes del propio enfermo; dicha lesión puede ser

clínicamente distinguida de la lesión producida por una parálisis central de causa neurológica, que se estudia, se confirma o se descarta con otros métodos.

La lectura de su *Estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas*, de 1893, nos permite constatar que la operación freudiana se apoya en esa discontinuidad tajante entre el discurso analítico y el de la neurología. Freud no era alienista, no era psiquiatra, antes de ser psicoanalista era un neurólogo, y es de su separación de la neurología de donde extrae el nervio engañoso de un discurso nuevo. Una vez extraído, ese nervio ya no es reintegrable, el inconsciente nada tendrá que ver con lo neural salvo por equivocación, que es tema del psicoanálisis y no de la neurología: la equivocación es el inconsciente en acción.

En efecto, la “neurosis” sólo por juego de lenguaje tiene algo que ver con lo neurológico, su lógica es otra, depende del inconsciente que Freud llama *Unbewusst* y Lacan translitera *une-bévue*, una equivocación de la lengua, un significante que “dice una cosa, y dice otra, y dice más”, para retomar una bella expresión de Alejandra Pizarnik. Una parálisis histérica en la pierna semeja un síntoma neurológico, y es también expresión de otra cosa, y dice más, dice sobre el deseo.

En cualquier caso, la divergencia radical entre su concepción de la neurosis y la neurología justifica la renuencia de Freud a publicar su *Proyecto de psicología para neurólogos*. ¿Por qué esa psicología quedó para él siempre en proyecto, un *Proyecto* abortado que nunca en su vida entregó para la publicación? La respuesta es simple: porque a pesar de sus luces es un proyecto inviable; la ruptura de donde surge el psicoanálisis dejó un hiato irreversible cuyas rigurosas consecuencias sufrió el propio Freud. No hay relación entre el discurso sobre las neuronas y el de la neurosis. Donde Freud dice neurona, habrá que decir significante, que es totalmente otra cosa, como mostrará una y otra vez la enseñanza de Lacan, y particularmente en su seminario *La ética del psicoanálisis*. Remito al capítulo 6 de este volumen, donde desarrollo este punto, por qué el psicoanálisis no es una neurociencia, y también por qué jamás lo será —no al menos sin traicionar sus fundamentos lógicos, clínicos y éticos—.

Ese gesto de ruptura radical respecto del saber de su época no debería ser olvidado por el psicoanalista ni en sus métodos ni en la reflexión sobre sus métodos. Freud habrá de reiterar ese gesto cada vez que se ocupe de alguna de las formaciones del inconsciente. Por ejemplo, cuando abra su investigación en otros campos que ya no son el de la neurología, su posición será la misma, la que encontramos al comienzo de su segundo capítulo de la *Interpretación de los sueños*. Luego de la exhaustiva revisión de la literatura científica sobre los sueños que compendia en un primer capítulo de cien páginas, al comienzo del segundo, tal vez el más importante de toda su obra, “El método de la interpretación”, escribe: “las teorías científicas sobre los sueños no dejan espacio alguno al eventual problema de su interpretación, puesto que según ellas el sueño no es un *acto anímico*, sino un *proceso somático* que se anuncia mediante ciertos signos en el aparato anímico”. El corte es nítido.

La clínica freudiana se apoya sólidamente en aquella que inauguró Bichat, que le permitió aislar la vida como el conjunto de factores que resisten a la muerte, mediante el

paso metodológico de un rechazo radical a la cura por la fuerza sugestiva de la palabra. Ese rechazo de la sugestión es empleado por Freud en otro terreno, no el del organismo que puede estudiarse mejor post-mortem, sino en el campo mismo en que el lenguaje produce efectos paradójicos en el cuerpo hablante. En lugar de la consigna “abrid algunos cadáveres”, Freud parte de esta otra: “escuchad a algunos vivientes”, esta vez no para responderles con fórmulas mágicas, sino para permitirles desplegar lo que el lenguaje ha condicionado, y también posibilitado en ellos.

En efecto, Freud deja de revisar el cuerpo con los métodos del médico, para centrar su atención en el diálogo con el enfermo. Lo devuelve al lecho (*cliné*), pero no para revisarlo con el tacto y con los ojos, sino para restituir la terapia de hombres libres que la medicina debió abandonar para hacerse científica. Freud sin embargo no atiende hombres “libres” para instruirlos, sino para permitirles interrogar esa causalidad por libertad que está en el fundamento de su constitución como seres hablantes, y que se manifiesta en la clínica analítica bajo la forma del síntoma: división o irresolución subjetiva, actividad residual e inconsciente del deseo, cuando la libertad existencial que lo hace posible no ha sido aprovechada. El campo clínico que así se abre es enorme, estamos todavía explorándolo.

EL SUJETO PURO DE LA DESCONEXIÓN

Por ejemplo, desde esta nueva perspectiva clínica, podemos advertir un efecto de lectura introducido por Lacan y totalmente descuidado por sus comentadores, consistente en mostrar una consecuencia del lenguaje que tiene la mayor relevancia ética: el lenguaje no solamente estructura al hablante; al mismo tiempo que lo estructura, lo vuelve potencialmente libre de *toda* coerción de lenguaje... y de otras sujetaciones. Como efecto de su advenimiento en los intersticios del significante, el hablante no es ya un ser biológicamente comandado ni etológicamente predecible, tampoco es una máquina programable. Aunque sujetado por series complementarias de determinaciones biológicas, culturales, familiares y del lenguaje mismo, es al mismo tiempo, “el sujeto puro de la desconexión, del corte hablado” (Lacan [1958-1959] 2013: 564). Este ser lleva en sí, como efecto de la estructura del lenguaje, y gracias a ella, la posibilidad angustiosa de apartarse de toda coerción, biológica, social, moral o meramente de lenguaje —esas demandas que pulsionan en él con la insistencia que todos vivimos en carne propia—.

Y no es necesario, para aprovechar esa desconexión posible, llegar al suicidio o al acto terrorista, ejercicios extremos de la libertad negativa. Ni siquiera con la libertad práctica del acto social, visible, positivo. Basta con fantasear, complacerse acariciando, succionando o simplemente mirando desde afuera, desde esa exterioridad levemente desplazada de las cadenas del significante donde Lacan sitúa el objeto *a*, ese residuo del viviente que se ha inmiscuido en la maquinaria formal del lenguaje para darle vida, como los cuerpos-pila en la película *The Matrix* de las ahora hermanas Wachowski.

Al identificarse con ese objeto intersticial, que se infiltra y se mantiene entre los significantes, el sujeto puede ejercer ya un esbozo de desconexión de las coerciones de cualquier nivel. ¿Dónde está el sujeto del fantasma cuando imagina, más o menos excitado, que pegan a un niño?, pregunta Freud. Quien fantasea dice no saber, vacila, “tal vez estoy mirando”, añade a lo sumo, y eso alcanza para deducir del texto freudiano una fórmula de la fantasía: en ella el sujeto se hace mirada, se identifica con ese objeto *a*, §0a. Por esa identificación con un desecho del lenguaje, en la fantasía el sujeto responde, escabulléndose, a las exigencias del significante, y también a cualquier otra coerción. Ya en la fantasía, el sujeto no obedece lo que se le exige, y en lo que sigue mostraremos que el síntoma es otro modo, más radical aún, de ese rechazo en que se funda la clínica analítica por fuera de la sugerión educativa o terapéutica. Y será a partir del estudio del síntoma que podremos ubicarnos claramente en la dimensión clínica abierta por Freud.

Capítulo 2

¿Qué es la clínica psicoanalítica? (1)

En su *Apertura de la Sección Clínica*, el 5 de enero de 1977, Lacan (1977: 7-14) se planteó esta pregunta. Leyendo esa alocución y otros textos suyos producidos desde 1973, resulta evidente que él no hacía coincidir la clínica con la experiencia cotidiana del psicoanálisis, ésta puede permanecer en la penumbra del consultorio, en su rutina, en su oscura eficacia. Esta observación tiene un alcance metodológico decisivo. Si bien la clínica tiene como base *lo que se dice en un análisis* —así comienza su *Apertura*—, no coincide con la práctica del analista ni con la experiencia de lo que ocurre en un tratamiento. “Una práctica no tiene necesidad de ser esclarecida para operar”, escribió lapidariamente en *Televisión*, uno de sus últimos textos, oponiendo la eficacia terapéutica y la elucidación clínica de lo acontecido: las condiciones previas y las causas de esa eficacia.

¿Qué era la clínica psicoanalítica para Lacan? Su respuesta fue variada, múltiple, heterogénea, pero también coherente con la estructura del saber que conviene al discurso psicoanalítico. La desarrolló a partir de cuatro perspectivas diversas: su posición singular en ese discurso, su interés en las elaboraciones de la psiquiatría clásica que jamás descuidó, su detallada lectura de los textos de Freud y la relación del psicoanálisis con la racionalidad y la ciencia modernas.

UN CAMINO DE INTERROGACIÓN

La clínica no se confunde entonces con la experiencia del análisis, se añade a ella, y eventualmente la orienta y la transforma. ¿De qué manera? En primer lugar, la cuestiona, y lo hace de diversas maneras en ese texto. La primera dice que *la clínica psicoanalítica consiste en interrogar el análisis*, y quien recorrió su prolongada enseñanza sabe que tomó esto en serio, que lo sostuvo en acto durante décadas, haciendo de esa interrogación el nervio de lo que intentó transmitir. Para esclarecer la experiencia del análisis, se la debe poner en cuestión, desde el comienzo hasta el final del tratamiento. A tal punto tomó esto en serio, que concibió un dispositivo clínico, el del pase, en el que se plantean al analizado las preguntas que su analista no podría responder. No podría porque la posición del psicoanalista, en la experiencia analítica avanzada, ya no es una posición de saber, es por el contrario la de un objeto caído del saber inconsciente del analizante (Lacan, [1967] 2001: 253-4), una suerte de desecho del saber inconsciente del analizante. No hay nada que preguntarle a él, y el dispositivo del pase de hecho no lo

incluye para nada.

También ha de ser inquirida la *práctica* del analista, la que él realiza con su analizante. “La clínica psicoanalítica debe consistir no sólo en interrogar el análisis, sino también en interrogar a los analistas, a fin de que den cuenta de lo que su práctica tiene de aventurada [*hasardeuse*], que justifica a Freud haber existido.” *Hasardeuse* es un término francés cuyo campo semántico permite diversas traducciones al español; sugiere una práctica que deja lugar al azar, acentuando el matiz de “arriesgada”, “precaria”, incluso “peligrosa”. Esa expresión tiene profundamente que ver con las condiciones de la práctica analítica, “un método peligroso” aunque no en el sentido sugerido por David Cronenberg en su film *A Dangerous Method*. La experiencia analítica es *hasardeuse* porque lo más real se manifiesta allí de modos imprevisibles, como al azar, interrumpiendo sorpresivamente la regularidad burocrática en que dicha práctica suele instalarse. Si el psicoanálisis fuese una técnica estándar, de esas que intentan seguir caminos asegurados, la existencia de Freud no tendría el sentido que le damos: el de una enunciación que hace lugar a los *impasses* del saber —esos *impasses* que encontramos en las encrucijadas del gusto y del deseo, puntos decisivos de un sujeto encarnado, que eligió, y que tal vez podría elegir otra cosa para des-sujetarse—.

Volviendo a Freud, Lacan eleva la apuesta: la clínica psicoanalítica consiste en interrogar a los analistas, urgirlos a dar sus razones, conminarlos a una enunciación que se apoye en esos puntos en que el saber se vuelve precario, cuando sólo quedan esas huellas sutiles que Freud supo situar en el borde palpitante del olvido del sueño, en el eslabón más sujeto a represión del contenido onírico. Ese punto del olvido en que el saber se deshilacha, indica para él la proximidad del deseo inconsciente, que se señala en los elementos más débiles y menos nítidos del sueño. En “una total subversión de los valores psíquicos”, lo intenso se manifiesta en lo que escapa a la conciencia, mientras que lo que se muestra en el contenido manifiesto de modo más nítido, suele ser lo más lejano al deseo que generó el trabajo del sueño (Freud, [1900-1901] 1993: 507-526).

La clínica no es entonces la experiencia en bruto, pero tampoco la acumulación de experiencia. Por supuesto que ésta otorga algunas ventajas, vuelve más fácil el trabajo del analista que ya conoce el oficio y las subrutinas del tratamiento; pero en la perspectiva radical promovida por Lacan, ha de tenerse en cuenta que también es propio de la experiencia la tendencia a poner por adelantado el caso en un casillero (Lacan, 1975:121), lo cual equivale a archivarlo antes de tiempo. Al mismo tiempo que se aprende el oficio, sus trucos, un cierto saber hacer, se consolidan esquemas y clasificaciones que tejen el lazo entre los propios prejuicios y ese acuerdo explícito o tácito que resulta clave para la inserción grupal o institucional del analista, el acuerdo con “los que saben” en las instituciones en que los profesionales se agrupan, incluyendo la universidad, con la inevitable constitución de consensos que la clínica debe cuestionar cada vez. El prejuicio es enemigo del análisis, y el sentido común es estrictamente el reverso del psicoanálisis. Por ejemplo, puede instalarse en la comunidad analítica la idea de que es preferible la neurosis a la psicosis, que la psicosis es solamente deficitaria, que la perversión es éticamente reprobable, que el diagnóstico equivale a una injuria:

¡psicótico!, y no a una referencia a la estructura que permite al analista seguir y acompañar al analizante en la trayectoria de la cura.

Sabemos cuánto hizo Lacan por combatir ese matrimonio entre el prejuicio y el consenso de la comunidad analítica, que nos lleva a confiar el saber a la experiencia acumulada. Encontramos en su obra afirmaciones tales como: “Las experiencias de análisis no podrían sumarse” (Lacan [1973b] 2012: 583), y luego en la misma página: “Freud lo dijo antes que yo, en un análisis todo debe ser recogido como si nada hubiera quedado establecido previamente”. El sentido de un síntoma no coincide con el de otro del mismo tipo, porque no recorren las mismas vías significantes. De allí esa necesidad de respeto del cifrado, de atención al sujeto supuesto saber, que en un segundo momento tal vez permita el descifrado propiamente analítico, con efecto resolutorio total o parcial de la posición sintomática del analizante.

Sin embargo, el saber de clasificación no es para Lacan completamente caduco. Él afirma en ese mismo texto que “*hay tipos de síntoma, hay una clínica*”, sólo que es anterior al discurso analítico”. Esa aposición: *hay tipos de síntoma, hay una clínica*, podría hacer resonar en nosotros, todavía, el cuidado que Freud y Lacan pusieron en la lectura de los clásicos de la psiquiatría, y además, permitirnos advertir en ese sintagma, “es anterior al discurso analítico”, la necesidad que se impone de otro empleo del diagnóstico en psicoanálisis. Estas argumentaciones no cuestionan el valor del diagnóstico y del tipo clínico de síntoma, sino que apuntan a darle el valor que tienen, de orientación para el analista, y de ubicación de la particularidad del síntoma para el analizante, según hemos desarrollado anteriormente (Lombardi, 2009: 17-22).

CIERTO Y TRANSMISIBLE POR EL DISCURSO HISTÉRICO

El psicoanálisis no es un discurso cerrado. Su práctica implica una interacción con otros discursos, y en primer lugar con el discurso histérico, el del sujeto que con su síntoma en el cuerpo hace lazo social. La pregunta por la clínica psicoanalítica, surgida en el interior del discurso analítico, puede y debe prolongarse y apoyarse transitoriamente en esos otros discursos. Hablando del acto analítico en su seminario homónimo, Lacan afirma que la manera más segura de volver a entrar en él es salir de verdad. Lo mismo podemos decir de la interrogación clínica de la experiencia, suele ser útil al analista leer los clásicos de la psiquiatría, Séglas, Kraepelin, De Clérambault, aprender de ellos qué síntomas casi imperceptibles confiesa el psicótico a quien sabe reconocerlos en su carácter de fenómeno incomprensible —incomprensible tanto para el enfermo como para el clínico—. Una certeza puede ser inexplicable, no integrable en la realidad compartida, pero no por ello menos cierta para el enfermo.

Los buenos psiquiatras del siglo XIX, cuando los psicofármacos no eran todavía la solución fácil para un problema que se desconoce, interrogaban detalladamente al enfermo antes de encasillarlo y ordenar prescripciones terapéuticas genéricas. Podemos

con ellos aprender a escuchar —lo que es distinto de comprender— lo que los enfermos enseñan sobre el neologismo, el estribillo, el fenómeno elemental, los fenómenos xenopáticos, la intrusión de significantes o sustancia gozante en el cuerpo. Eso no implica que debamos quedarnos en la posición del psiquiatra, seguirlo en sus teorías causales delirantes, que obturan lo que él mismo ha abierto en un interrogatorio a la vez lúcido y sin horizonte, a falta de una teoría y una ubicación clínica del sujeto. Los buenos psiquiatras realizaron una descripción atenta y prolífica, pero sin consecuencias éticamente satisfactorias, porque no lograron conectar los síntomas, que tan bien describen, con la causa de la cual son el resultado. “Más una condena que una explicación”, decía Freud a propósito de las etiquetas a las que el psiquiatra puede reducir el diagnóstico cuando no tiene nada para hacer con él, incluso si la descripción clínica ha sido sutil, sistemática, y útil para el analista.

Esa lectura de los clásicos de la psiquiatría se vuelve imprescindible cuando constatamos hasta qué punto los analistas olvidan preguntar acerca de los detalles del síntoma, de su textura significante. Lacan muestra con detalle que los buenos psiquiatras, Kraepelin o De Clérambault, buscaban el elemento incomprensible, imposible de explicar desde el discurso común. En ese detalle incomprensible, “procesual” en el sentido de Jaspers, se fundó una clínica exquisita, detallada, antes de que los psicofármacos y el psicoanálisis en bruto —el psicoanálisis sin reflexión clínica— llegara para disolverla y olvidarla.

En el texto al que hago referencia, “Introducción a la versión alemana de un primer volumen de los *Escritos*”, Lacan reconoce esa clínica anterior al psicoanálisis, pero además aspira a mostrar que los síntomas dependen de una estructura, que es la de los efectos de lenguaje sobre el viviente. En una línea que no por casualidad es zigzagueante, Lacan señala allí que esa ambición etiopatogénica tiene sus limitaciones aun en psicoanálisis, ya que su idea, que los tipos de síntomas dependen de la estructura, “sólo es cierta y transmisible en el discurso histérico”, el discurso en que el síntoma mismo, la división subjetiva experimentada como tal, alcanza el lugar de agente de un lazo social.

El síntoma dice algo de la estructura, pero sólo en el modo histérico la pregunta *del* síntoma puede verdaderamente plantearse —no la pregunta ingenua que se hace *sobre el* síntoma, ni la pregunta interpretativa que se hace *al* síntoma, sino que la pregunta misma es planteada *por el* síntoma o *con el* síntoma—. Si el lazo social histérico asegura la clínica en la estructura del lenguaje, es porque es el síntoma mismo quien plantea la pregunta, cuando encuentra el partenaire adecuado, el partenaire dispuesto a escuchar la pregunta que encierra, a charlar con él por interpretación, y a responder desde el lugar de la causa del deseo.

Lacan, analista, cede por un momento el lugar al clínico y al síntoma, y no sólo al síntoma como configuración analizable a tener en cuenta en sus detalles y transformaciones durante la cura, sino también al síntoma en tanto interviene como analizante, como interrogante, como inquisidor del saber del analista. El síntoma resiste, refuta, in-satisface al analista, así como el sueño-síntoma de la bella carnícera a Freud.

Justamente en esas junturas entre el dispositivo analítico y otros discursos puede

desarrollarse la pregunta propia de la clínica psicoanalítica, que exige la articulación de lo típico con el sentido peculiar de cada caso. Ese empalme del discurso universal con la singularidad de la estructura del sujeto, no se hace de un modo directo como en la filosofía. En la clínica sólo puede hacerse a partir de la particularidad del síntoma, que es lo único realmente analizable. De allí que dicha articulación no pueda hacerse del mismo modo en los diferentes tipos clínicos discernidos por Lacan, basándose en discontinuidades fundamentales para la clínica y para la práctica analítica.

En efecto, en la histeria la economía del saber es muy distinta de la que encontramos en otros tipos clínicos. Allí la transmisibilidad de la pregunta se apoya directamente en la estructura, al punto de considerar que en el discurso histérico “se manifiesta un real próximo al discurso científico” (Lacan, [1973b]: 557). Esa idea de la histeria como lazo social, y lazo social puesto en juego con el síntoma (lo que no ocurre en ningún otro tipo clínico), había sido esbozada ya en el seminario sobre *Las formaciones del inconsciente*, su quinto seminario, 12 años antes de introducir su formalización de los discursos establecidos, donde habla de comunicación y de contagio histérico, e incluso de un vínculo social que une a todos los sujetos histéricos del mundo.

Completamente distinto es el caso del obsesivo, que sabe tan poco como la histérica del sentido inconsciente en que se apoya el síntoma de otro obsesivo, pero cuyo síntoma no hace lazo, no comunica, más bien aísla, es como una religión privada, dice Freud. Y hay discontinuidades aún más tajantes para pensar los *impasses* de la comunicación del síntoma, basándose en la idea de que solamente “se comunica” lo que falta. Esas discontinuidades nosográficas se basan en el estudio de los límites, para cada tipo clínico, de la comprensión y de la interpretación. Cada uno de los tipos clínicos lacanianos se basa en el elemento que no se entiende o en el que hace falta, y pueden interpretarse entonces como formas diferenciadas de estabilización de la falta —el deseo—. Un ejemplo nítido está dado por la tríada neurosis-perversión-psicosis, que Lacan reúne como las tres “formas normales del deseo” en la lección del 20 de junio de 1962 de su seminario inédito *La identificación*. Ni la normalidad ni la norma, como tampoco la moral, son categorías del psicoanálisis. El dictum de Lacan en el que habla de tres “formas normales” del deseo no realizado, sólo nos interesa en la medida en que permite distinciones clínicas decisivas para ubicarse como analista ante sujetos cuya particularidad es radicalmente diferente.

Por eso el psicoanálisis no pretende abolir el saber de clasificación, sino que lo desplaza desde la identificación de formas visibles desde una perspectiva exterior y objetivante, hacia las preguntas con que se elabora el tipo clínico desde el núcleo estructural del síntoma, que es lo que en él hace falta: el Otro en la neurosis, el falo en la perversión, el cuerpo en la psicosis.

Y algunas de esas preguntas son: ¿Cómo está constituido el síntoma?, ¿cómo se inserta o se aparta del lazo social?, ¿de qué modos participa o no en la interrogación clínica?, ¿de qué formas el síntoma en tanto división subjetiva se distribuye entre el cuerpo del analizante y el del analista?

VOLVER A INTERROGAR TODO LO QUE FREUD HA DICHO

En su *Apertura* Lacan afirma que la clínica psicoanalítica consiste en volver a interrogar todo lo que Freud ha dicho. Para estar a la altura, habría entonces que leer los textos de quien fundó el discurso psicoanalítico, de quien lo hizo en el reconocimiento honesto de las dificultades teóricas y prácticas que suscita cada nuevo caso, cada tropiezo en la cura, pero también cada progreso terapéutico o epistémico, en la consideración estricta del diálogo entre la intervención del analista y las asociaciones y efectos transferenciales que ella induce. Es así como Freud ubica la respuesta del síntoma a la interpretación. Hoy, para nosotros, la clínica psicoanalítica consiste también en interrogar los textos de Lacan, por la misma razón: para volver a Freud tenemos hoy doble trabajo, debemos primero volver a Lacan, el lector que supo extraer, de la invención, sus consecuencias, y se dedicó a inventariarlas.

Es obvio que interrogar los textos de Freud y de Lacan implica leerlos, no contentarse con que otros nos expliquen los enunciados que esos otros eligen. Leerlos para encontrar personalmente lo que allí quedó como memoria, como enseñanza y como actualización de un acontecimiento, un acto de descubrimiento. Cada uno de nosotros debiera lograr una “verdadera repetición” (acto entonces) de lo que fue enunciado por ellos. Sería el mejor modo de sostener el discurso analítico, y de evitar el psitacismo universitario que vacía los enunciados de actualidad, en el mismo gesto de borrar la memoria de su enunciación. En el discurso académico se valoran sobre todo las últimas referencias bibliográficas que, aunque no siempre son las más importantes, sin duda deben ser incluidas en el estado de la cuestión de cualquier investigación seria. Pero el método clínico ha de oponerse a la mímica sintomática por la que muchos analistas parodian a la universidad, considerando que sobre todo es importante lo que dijo “el último Lacan” — que como es tan difícil y al parecer incoherente con lo que dijo antes, no es necesario leerlo porque lo explican mejor sus comentadores—.

En cuanto a los comentadores de Freud y de Lacan, entre los cuales me incluyo, considero que un comentario sólo sirve cuando no nos induce a archivar el texto que comenta, cuando nos invita a hacer nuestra propia lectura, a plantearle nuestras preguntas y a encontrar respuestas ligadas al momento de descubrimiento en que fue producido.

LO REAL IMPOSIBLE DE SOPORTAR

Poco antes de su *Apertura de la Sección clínica*, a fines de 1976, Lacan dio a conocer un anuncio de la creación de ese lugar de enseñanza, donde dice:

La clínica es lo real en tanto que imposible de soportar. El inconsciente es la huella y a la vez el camino por el saber que constituye: haciéndose un deber repudiar todo lo que implica la idea de conocimiento. (2)

La primera parte es la más sorprendente. Decir que la clínica psicoanalítica es *lo real en tanto insoportable* es decir que la clínica no es tomada solamente como interrogación exterior y posterior a la experiencia, sino que es devuelta a la experiencia misma, y a la experiencia más íntima, esa por la cual cada uno ha pasado en tanto sujeto, por haber experimentado lo que el lenguaje implica de insoportable, esos puntos traumáticos discernidos por Freud en la raíz del síntoma. Para estar a la altura de esa clínica, es más evidente aún que se necesita haber pasado por ella primero como analizante, haber recorrido el camino que lleva a la reviviscencia en el síntoma no sólo de la huella, sino también de lo que él conserva de trauma actual, de punto intolerable al que el sujeto permanece fijado y sin resolver, sin resolverse a soltar.

Para que el síntoma se experimente como imposible de soportar, es preciso que se separen de él los disfraces narcisísticos y de la fantasía, que lo vuelven tolerable e incluso valorable. Preservando al sujeto de las generalizaciones filosóficas que lo automatizan, el análisis lo toma en su coincidencia con el síntoma. El sujeto en análisis ha de alcanzar ese real desgarrado que Lacan enseñó a escribir *§*, un real fragmentado y padecido como tal. En oposición al síntoma en tanto tal, la fantasía vuelve el placer apropiado al deseo, gracias al *fading* del sujeto, desvanecimiento en lugar de división. En ella el deseo no realizado se soporta de otro modo, muy diferente al del síntoma. Pero el análisis, como Freud enseñó, exige que el síntoma dé manifestaciones más nítidas, más dolorosas, y que pierda toda apoyatura en la fantasía, donde todo es posible, para alcanzar lo imposible... de soportar.

¿Cómo podríamos ayudar a ubicar ese imposible de soportar en otro sujeto, si antes no hemos pasado por la experiencia? Es lo que justifica la tercera parte de la definición de Lacan. Forma parte de la delimitación de la clínica psicoanalítica el imperativo ético que exige *repudiar la idea de conocimiento*. No es tomando al paciente como objeto de conocimiento que podemos hacer clínica desde el psicoanálisis. En cuanto actuamos así, ya estamos fuera del discurso analítico, ya estamos en la posición del psiquiatra. O peor aún, del psicoterapeuta que sólo puede recetar el retorno de lo mismo, a lo mismo, la reeducación para ser normal, y no nos cabe ya esperar ninguna innovación genuina, ninguna ganancia de saber que nos permita una transformación de la relación con el síntoma.

La clínica, desde esta perspectiva, exige rechazar las objetivaciones psicológicas de ese sujeto que en la experiencia analítica sólo encontramos asegurado en su división, en una exterioridad ontológica y ética radical respecto del sujeto tomado como objeto de conocimiento. Es decir que no se llega a lo insoportable del síntoma desde fuera, sino desde una posición que para el analista depende del autoconocimiento, de la anagnórisis personal del analizante. Incluso en el caso del analizante psicótico, según explica Lacan en su *Cuestión preliminar*, sólo se accede a él desde una posición “de estricta sumisión a las posiciones propiamente subjetivas del enfermo”. El plural se justifica en que esas posiciones subjetivas del enfermo suelen ser más de una. Es la llamada “disociación”, que permite al esquizofrénico mantener con certeza dos o más realidades contradictorias, no para él sino para quien lo oye (decir que lo escucha sería demasiado, raramente

alguien lo hace).

En cualquier caso, sólo desde esa posición de “estricta sumisión” se puede “entrar en la subjetividad del delirio”, y discernir lo que también el delirio implica potencialmente de desgarramiento subjetivo. El síntoma es la forma dividida o desgarrada del ser hablante, que el análisis tiene como tarea y deber mostrar en su faceta insoportable, para que el ser involucrado resulte interesado en resolverlo. Si el síntoma es lo analizable en las neurosis (y también en las perversiones y en las psicosis según Lacan, 1958: 685), una parte decisiva del trabajo del análisis será llevarlo a su forma no camuflada, a que tome coraje y entregue manifestaciones más nítidas.

¿Y cuál es el camino? ¿Cómo se accede a lo que el síntoma tiene de insoportable? Lacan incluye en su triple definición esta condición intermedia: *el inconsciente es la huella y el camino por el saber que constituye*.

Si el paciente es psicótico, sea en la presentación de enfermo o en el consultorio, suele bastar con dejarle la palabra para que él nos muestre ese camino del inconsciente “a cielo abierto”, ese camino tortuoso con sus bizarros rodeos significantes, con sus retorsiones propias de la interface entre el significante y el viviente. El psicótico nos lo muestra con una certeza que implica mayor o menor angustia y sufrimiento, y que lo lleva a veces a esperar de nosotros un alivio. Eso no quiere decir que ese sujeto, que testimonia de las vías del inconsciente a cielo abierto, sepa de qué se trata, y menos aún de qué modo él participa en el sostén de esa posición sintomática que le resulta insoportable. Puede ser una certeza sin saber, sin articulación. Padece de eso sin saber, y sin saber que precisamente en el síntoma que lo afecta se trata de saber —el saber es el lugar que la transferencia reserva al clínico, dice Lacan en su lección del 5 de mayo de 1965 del seminario inédito *Problemas cruciales para el psicoanálisis*—.

El caso del neurótico es diferente, evidentemente, porque es en la incertidumbre donde debemos por el contrario encontrar nuestra certeza como analistas, según la recomendación freudiana a la que ya aludimos: debemos seguir las huellas más tenues, las más huidizas del saber, en esa parte del contenido del sueño que escapa de la conciencia, y que justo alcanzamos a atrapar en el momento en que *casi* se olvida (Freud, 1900, pp. 507-25). El inconsciente es la huella y al mismo tiempo el camino que nos orienta hacia el ombligo real del síntoma.

EL SABER DE LOS *IMPASSES* DEL SABER

Constatamos entonces que no hay una definición única y cerrada para la pregunta sobre la clínica psicoanalítica, sino líneas de pregunta y de respuesta, distintas y hasta antinómicas entre sí, que merecen ser recorridas metódicamente y confrontadas unas con otras —para no reducir una vez más el psicoanálisis a una orientación única, que lo aleja del nudo íntimo y singular del deseo del analista con lo imposible de soportar—.

Los textos de Freud y de Lacan, los testimonios de la práctica analítica, el sujeto en la

presentación de enfermo, nos permiten profundizar esos caminos, y llevar la pregunta a la articulación de lo singular con lo diferente, de la teoría con la práctica, y de una cura oscura con su elucidación racional. Además, la experiencia decisiva para la clínica psicoanalítica es la del propio análisis, la más importante. Un médico no necesita tratamiento médico para trabajar; un terapeuta comportamental, para autorizarse como tal tampoco precisa someterse a los mismos tratamientos que imparte a los niños, a los adultos o los cobayos; un psicólogo cognitivo acaso tampoco requiera de reeducación emocional previa como condición de su práctica. En el caso del analista, es completamente diferente, el propio análisis es una condición necesaria.

Es una condición necesaria, pero no suficiente. La Escuela de psicoanálisis, como concepto, surge en la historia del psicoanálisis entre otras cosas por la necesidad de extender el alcance de la clínica a una fase del análisis en la que el analista ya no está en posición de saber, y acaso tampoco de poder saber, no al menos del síntoma del analizado, que ha devenido ininterpretable ya para él, porque ya no desea ser interpretado. En el pase se interroga el análisis desde la perspectiva del analizante, que testimonia sobre su análisis, y sin que el analista tenga participación directa alguna.

Por esta vía podemos avanzar hacia una clínica que no excluya lo que puede poner en cuestión la transferencia, que no nos deje afuera de la interrogación clínica que no es “bajo transferencia”, como dicen algunos con soberbia aniquilante. Una clínica que llegue a la interrogación del sujeto supuesto saber, no podría ser enteramente “bajo transferencia”, expresión opuesta a la concepción de Lacan. Un tramo de la experiencia analítica es sin duda en transferencia, pero la clínica no puede ser elaborada “bajo transferencia”, porque su deber es interrogar los usos, los desconocimientos y los abusos del saber que la transferencia fomenta.

Este abanico de definiciones por aproximación muestra que la clínica psicoanalítica es un esfuerzo de articulación de saber sobre los *impasses* del saber, para situar allí el saber paradójico en el que se mantiene el sujeto del inconsciente. *Impasses* insuperables, si nos atenemos a lo que Lacan ubica como la puerta de entrada a *la enseñanza del psicoanálisis* en el texto homónimo: “el inconsciente, menos profundo que inaccesible a la profundización consciente”. El inconsciente es materia poco propicia para *ser sabido* por el sujeto, no se puede esperar esa conquista de un tratamiento analítico. Y, sin embargo, todo lo que sabemos depende del inconsciente, él nos sabe, nos aloja en su articulación lenguajera, y nosotros nunca llegaremos a saberlo... Sin embargo, es decisivo lo que lleguemos a articular por las vías del análisis y de la clínica que el análisis hace posible: algo que no termina de asegurarse sino por un cambio en nuestra posición respecto del saber, como Freud explica en su conferencia “La fijación al trauma, lo inconsciente”:

Hay saberes y saberes; existen diversas clases de saber, que en manera alguna pueden equipararse en lo psicológico. “Il y a fagots et fagots”, dice un pasaje de Molière. El saber del médico no es el mismo que el del enfermo, y no puede manifestar los mismos efectos. Cuando el médico transfiere su saber al enfermo comunicándoselo, esto no da resultado alguno. No, sería incorrecto decirlo así. No tiene el resultado de cancelar los síntomas, sino este otro, el de poner en marcha el análisis (manifestaciones de desacuerdo de

parte del paciente son, a menudo, los primeros indicios de que esto último ha ocurrido). El enfermo sabe, entonces, algo que no sabía, el sentido de su síntoma, y, no obstante, lo sabe tan poco como antes. Aprendemos así que hay más de una clase de ignorancia. Para ver dónde residen las diferencias tendremos que profundizar un poco nuestros conocimientos. Sin embargo, sigue siendo correcto nuestro enunciado de que los síntomas cesan tan pronto se sabe su sentido. Agreguemos, únicamente, que ese saber tiene que descansar en un cambio interior del enfermo, tal como sólo se lo puede producir mediante un trabajo psíquico con una meta determinada (Freud [1916/7]: 257).

En síntesis, el acceso al saber no se logra sin un cambio en la posición del sujeto, lo que exige un trabajo psíquico, un trabajo de duelo.

1. Una versión francesa de este capítulo fue publicada en *Link*, vol. 7, París, Francia, 2000, pp. 85-92.
2. *Ornicar?* (París), vol. 8, p. 102.

Capítulo 3

Versiones de lo real en Lacan

¿Qué hay de real en la experiencia analítica? ¿Qué hay de real en una práctica que podría reducirse —y que de hecho pasa a menudo— a la charlatanería?

LA REALIDAD, PSÍQUICA

Para comenzar a responder esta pregunta fundamental, veamos lo que se impone en primer lugar en nuestra experiencia común: ese escenario cotidiano de la conciencia compuesto de imágenes, ensoñaciones, percepciones que llegan desde fuera, sensaciones interiores, corporales, ¿mentales?, palabras y partes de palabras, recuerdos y efectos de esos recuerdos, residuos más o menos insensatos del significante que permanecen o vuelven a nuestra conciencia, a nuestra conducta o a nuestro cuerpo y que restringen nuestra libertad en las coordenadas del espacio y del tiempo. Llamamos “realidad” a ese escenario heteróclito.

Por ser nuestra realidad de seres *hablantes* también incluye las consignas, los imperativos y los prejuicios del discurso común, ese discurso en el que hacemos lazo social sin darnos cuenta, dejándonos llevar por la corriente, la corriente principal en la que convergen los discursos dominantes de la época. El inconsciente es, entre otras cosas, el discurso del Otro. Ese discurso común enmarca y asegura nuestra vida cotidiana como el bastidor que sostiene el lienzo de una pintura. Ese lazo social inconsciente funciona como amarra y nos proporciona una cierta seguridad, nos permite cierta excitación dentro de los límites de lo placentero o apenas más allá; nos tranquiliza, también nos aburre.

Ese campo heterogéneo y confuso suele constituir sin embargo para cada uno una realidad sólida, personal, reconocible, y su pérdida implica una angustia específica, esa que acompaña a lo que Freud llamó “pérdida de realidad”. El psicoanálisis *es* la realidad, llegó a escribir Lacan en 1967, enfatizando la singularidad en que para cada cual se compone y se reconoce esa miscelánea a la que llamamos así, “la realidad”. Y como “todos somos singulares”, no advertimos hasta qué punto nuestra perspectiva “única”, sea más tradicional o *queer*, está entramada en el discurso común, por acomodación reaccionaria o por reivindicación rebelde.

Como instrumento de análisis de ese campo confuso, Lacan comenzó por separar registros diferentes de la experiencia freudiana. Llamó *simbólico* al material significante, que incluye la sobredeterminación del elemento de lenguaje, sus equivocaciones, su

proliferación y sus cortes, su carácter de demanda o exigencia que se impone a través de mecanismos que semejan sistemas formales, que el inconsciente sin embargo relaja al volverlos equívocos. Piden pan, no les dan, piden queso y les dan hueso, dice la canción infantil, sugiriendo que las demandas implican también una delegación ambigua al Otro. Pedir pan es al mismo tiempo pedir amor o reconocimiento, y es a veces pedirlo todo, incondicionalmente; como por casualidad, “pan” es el pronombre indefinido neutro que en griego significa “todo”.

En lo *imaginario* Lacan incluyó el significado, las imágenes que producen efectos de Gestalt, entre las cuales en primer lugar nuestra imagen en el espejo, así como los efectos de insight o de comprensión, la vivencia del “¡Ah!” que entrampa la conciencia, la consistencia también imaginaria que suponemos al saber y al cuerpo al que durante un tiempo consideramos propio —mientras la enfermedad, el demonio o alguna otra influencia no se apoderan de él—.

Esa realidad que para cada uno se presenta como unívoca, incluye entonces elementos simbólicos e imaginarios que usualmente no provocan ajenidad ni extrañeza. De allí que otra dimensión se impuso a Lacan en su experiencia, en su lectura detallada de la elaboración freudiana, en su lectura bien orientada de los clásicos de la psiquiatría y de la literatura: la dimensión de lo *real*. Ese término da un nombre a lo que no se adecúa a la estructuración de la realidad, a lo que se revela en esos momentos en que sentimos que nuestra realidad cotidiana, en la que nos reconocemos, se deslía, porque algún elemento extraño se ha introducido en ella, produciendo ese sentimiento que llamamos de irrealidad. El *trauma*, la *angustia*, algunas vivencias señaladas por la noción freudiana de *castración*, la *imposibilidad irremediable*, el *encuentro inesperado*, lo *inxorable*, lo *que no responde a ninguna ley*, incluso el retorno del *síntoma* en el momento menos pensado, son emergencias de algo que ataca esa realidad rutinaria y personal, esa realidad “psíquica”, es decir ficticia, en la que las cosas parecían ordenadas.

Nuestra realidad puede entenderse entonces como realidad “cosmética”, que hace “Cosmos”, excluye lo inmundo para hacer Mundo. Tanto la palabra griega *cosmos* como el término latino *mundus* evocan la orden y el orden, el arreglo de las cosas en una realidad que se atiene a cierta forma, que llamamos “demanda”, del significante. La demanda no es cualquier uso/goce del significante, es el significante experimentado como mandato u orden, el significante en tanto responde al discurso del amo, a las amarras impuestas por la configuración del discurso que secretamente rige nuestras cosas, como el rayo para Heráclito.

Ya que el alma (*anima*) es la versión latina de la *psique* griega, podemos decir que el alma ama al amo. Es cómodo vivir en esa realidad en la que no nos entendemos, pero nos acomodamos. Cuando un poeta muestra esa realidad desde Otro lugar, haciéndonos vivir la extrañeza de lo cotidiano, lo *Unheimlich*, lo inhóspito, ya no nos sentimos tan cómodos, vemos entrometerse en la realidad elementos que no queremos ver, escuchamos cosas que, para estar tranquilos, sería mejor reprimir. Tolstoi, Hoffman o Cortázar son maestros en el género. Cuando Cortázar da sus obsesivas instrucciones para subir una escalera, nos muestra la cantidad de órdenes que hemos de cumplir para,

después de todo ese esfuerzo, no llegar tan alto. En lugar de subir al cielo, tal vez sólo encontramos telarañas y humedad en el techo. Sus instrucciones para llorar comienzan así:

Dejando de lado los motivos, atengámonos a la manera correcta de llorar, entendiendo por esto un llanto que no ingrese en el escándalo, ni que insulte a la sonrisa con su paralela y torpe semejanza. El llanto medio u ordinario consiste en una contracción general del rostro y un sonido espasmódico acompañado de lágrimas y mocos, estos últimos al final, pues el llanto se acaba en el momento en que uno se suena enérgicamente.

Ya ven la condición inicial de adecuación: “Dejando de lado los motivos”, es decir, dejando de lado la causa del deseo de llorar, que es después de todo siempre una pequeña satisfacción dividida, una satisfacción en el dolor, un síntoma histérico mínimo que se realiza de un modo ritual y que, como explica, no debe durar más de cierto tiempo. Los niños han de enjugarse los mocos con la manga, etcétera.

Freud, en su texto *Lo siniestro*, evoca el cuento de Hoffman “El hombre de arena”, que muestra ciertos elementos del objeto de amor que usualmente debemos ignorar para continuar enamorados, enamorados como corresponde, ordenadamente, sin que al objeto amado se le salten los ojos o estalle el corazón, sin que se revele eso que el análisis permitirá, y que Lacan resume diciendo: “yo te amo, pero como amo en ti algo más que a ti, te mquito”. Amemos con cordura, permanezcamos en la realidad.

Existe una amplia literatura acerca de la mujer objeto de amor para el hombre, en ella se describe cuánto el marido ha de ignorar para hacerla coincidir con “la mujer de sus pensamientos”. Tolstoi, el gran maestro del género realista, lo muestra en *Anna Karenina*. ¡Cuánto esfuerzo ha de gastar su marido para aferrarse a una realidad moral, acostumbrada, psíquica, en la que el deseo de una mujer, incluso aquella que legalmente es “su” mujer, es un elemento extraño, que jamás se atrevería a explorar! Lo cual le ahorra no enterarse de los celos, que sin embargo, secretamente, padece. Remito a mi texto “Los celos, una pasión clásica”.

La noción de realidad nos permite ver hasta qué punto lo individual y lo común, vía inconsciente, conectan. No porque el inconsciente sea colectivo, sino porque en él se preservan fonemas, sonidos, percepciones, significantes que, aunque no puedan ser recordados, contribuyen a la repetición de estructuras comunes que nos determinan. Abolida la esclavitud, también el discurso del amo pasa al inconsciente, desde donde continúa garantizando un discurso común. Por supuesto que el inconsciente no se reduce a ese discurso que lo invade parcialmente. No sólo porque otros discursos, como el científico e incluso el histérico lo ponen en cuestión incluso en sus manifestaciones inconscientes, sino también porque el inconsciente nos brinda otras posibilidades de interpretación, de las que se sirve el método analítico.

En uno de sus empleos posibles, el significante inconsciente ordena; demanda coherencia, propicia el restablecimiento de la realidad. Otras veces, por el contrario, interviene en la función del síntoma, con la cual desborda y subvierte aquel empleo. Por ejemplo, cuando el síntoma se presenta por fuera de la realidad compartida, en la

alucinación, en la expresión neológica que excede el empleo usual del lenguaje, pero también en el pensamiento absurdo del neurótico obsesivo, en la irrealización histérica del alimento que puede ir desde el asco hasta la compulsión bulímica que realiza en privado, incluso en la expresión insensata con que suele presentarse el contenido onírico. En estos casos, el significante parece venir de otro lado que no es la realidad cotidiana, impacta en ella, ingresa en ella pero al precio de irrealizarla un poco, a veces mucho. Como por ejemplo en la pesadilla, que nos despierta a otra dimensión diferente de la realidad cotidiana, otra realidad que enmarca lo cotidiano, por fuera de la captura usual de la percepción diurna.

En esos casos el significante, en cuanto a su significación, deja con las ganas. Porque es significante, empuja a encontrar una significación, pulsiona hacia ella, pero en esos casos no nos la entrega. Suele presentarse como asemántico, como sin sentido, en el neologismo o en el absurdo onírico. Otras veces sentimos que su sentido es equívoco, está sobredeterminado, y por lo tanto ataca o problematiza la significación de otra manera, abriendo esa pregunta que se experimenta tantas veces en un análisis: *¿qué quiere decir?*, o de un modo más concernido, autorreferente, “*¿qué me quiere... decir?*”. En ese caso, el propio sujeto viene al lugar angustiante o exultante del significado, y no porque lo tenga, sino simplemente porque el significante lo supone, lo sub-pone en ese lugar. Tanto el significante que no significa nada como el significante que significa en exceso, inducen, como significación, el efecto de división del sujeto. “En tanto efecto de significación, el sujeto es respuesta de lo real”, escribe Lacan en “L’étourdit” ([1972] 2001: 459).

El significado del significante que no significa nada, o que significa en exceso, es el sujeto sorprendido, dividido, asqueado, asustado. El sujeto mismo, en su división, viene al lugar del significado que no hay. Por eso donde se trataría de situar el falo, en el lugar de relleno o suplencia de la significación del significante, y particularmente de la forma “demanda” de éste, precisamente en ese lugar Lacan sitúa el síntoma. Esto es legible en su texto “La significación del falo”, donde define al falo como “el significante destinado a designar en su conjunto los efectos de significado, en tanto que el significante los condiciona por su presencia de significante” (Lacan, [1958] 1966: 690). Ese texto comienza situando en verdad la castración, o sea el hecho de que el falo como significante no cumple su función sino velado, pero el velo promete significación y pronto fracasa; eso está ya en la línea que llevará a Lacan a la ecuación falo = función de castración, en el momento de plantear sus fórmulas de la sexuación. Y por eso este texto comienza situando al síntoma, es decir la división subjetiva en tanto padecida, como “lo que es analizable en las neurosis, las perversiones y las psicosis”.

En la aprehensión clínica del psicoanálisis, el significante resigna todo otro valor referencial, lo cual se vuelve patente en el momento transferencial de la cura, cuando pasa a no representar sino al sujeto-síntoma. En la notable lectura de Lacan, Freud habla de transferencia porque ese significante que no significa nada, que sólo representa al sujeto, además no lo hace para Otro sujeto, sino para Otro significante. El analista en tanto Otro se reduce allí al lugar del mero saber, de la mera articulación de significantes.

Desde la perspectiva del analista, esto quiere decir que el significante en su forma transferencial *St* representa al sujeto-síntoma, y que él ha de reducirse a la función de significante cualquiera *Sc*, según la expresión matemática que Lacan da en su algoritmo de la transferencia, el olor a humo que recuerda a tal personaje de la infancia, por ejemplo. Ese término, matemática, sólo indica en este autor su aspiración etimológica: la de escribir lo que se intenta enseñar y transmitirse integralmente. Ese lugar *Sc*, que es el de articulación de saber en la transferencia, sólo típicamente, “par rencontre”, por casualidad, escribe Lacan, viene a coincidir con el saber inconsciente. Pero usualmente, el saber supuesto, nada tiene que ver con el saber real que afecta al sujeto, el saber inconsciente (Lacan, [1967] 2001: 248-9). Es el juego del análisis, que lo hace *hasardeux*, arriesgado, pero por eso mismo allí se puede encontrar. Sorprendente también.

De allí algunas propiedades formales de las intervenciones del analista: el corte de la sesión puede ser analítico, si permite evitar que esa significación que el significante no entrega sea sustituida por otros significantes u otras significaciones que se proponen casi automáticamente en nosotros cuando la significación falta. La interpretación también puede ser analítica si sugiere otra cosa en lo que se dice, cuando apoyándose en el exceso semántico del significante, señala algo que en la realidad psíquica no se encuentra. Freud sugirió que una característica fundamental de la realidad psíquica, ficticia, es que ella constituye el lugar donde el objeto *no* se encuentra. Se lo busca allí, pero a lo sumo está allí representado, simbolizado. Por el contrario, donde puede estar realmente es fuera de dicha realidad ficticia (Freud, 1924: 193-7). Si un objeto tiene algo de real, se encuentra en otra parte, no allí.

Así, metódicamente, el análisis aísla el significante, lo empuja hacia lo real, evidenciando que el efecto inconsciente que ejerce sobre el sujeto es al mismo tiempo anterior y exterior al campo de la significación. Dicho de otro modo, que el significante opera en lo real no porque tenga sentido, sino porque o bien no lo tiene, o porque si lo tiene, lo multiplica y lo hace estallar. De allí que el sentido, que tanto la religión como muchas psicoterapias intentan restituir lo antes posible, en el método analítico sólo camufla lo esencial: que el significante opera en el sin-sentido, y que es así como introduce un sujeto en el lugar de la significación vacía o estallada.

En resumen, que el significante no cumple con la función que promete, es la paradoja inicial y definitiva en que se presenta el lenguaje al ser hablante: que un significante, un elemento cuya función es la de significar, puede no significar nada, o significar demasiado. Y en esa paradoja se funda la eficacia del análisis, ya que es fuera del sentido donde el significante adquiere valor de síntoma que divide, o de acto que resuelve.

Lacan dedicó su enseñanza a mostrar de qué modos diversos el método freudiano nos permite orientar la pregunta por lo real, desbrozar el camino para su acceso, advertir cuando algo de él se presenta. Analizar es descomponer el campo vasto y heterogéneo de fenómenos que parecen asegurar la unicidad de “la realidad”. Analizar es fomentar la proliferación de las palabras que supuestamente describen los hechos y los dichos de la realidad, para encontrar la ocasión de fracturar esas palabras y sus partes en significantes

equívocos. Analizar es desconectar el significante de sus referencias habituales y del sentido común, que ignoran o desaniman el deseo, desprendiéndolo de la realidad que simulan integrar o describir. Analizar es cuestionar como imaginarios la significación de las palabras del discurso común y los objetos a los que supuestamente se refieren. Por eso, el analista no se interesa en la correspondencia entre la descripción que hace el analizante y las propiedades constatables del objeto supuestamente descripto. Por eso tampoco realiza entrevistas con los familiares o amigos para saber si efectivamente esos objetos corresponden a la representación que de ellos se hace el analizante. Cuando el analizante habla de su partenaire o de su padre, en verdad habla de sí. Porque se identifica con ellos, dice Freud; porque el significante representa al sujeto para otro significante, dice Lacan. Diferente es el caso del hablar de la madre, cuya difícil función es la de ser para los hijos el lugar del lenguaje: interpretar que el sujeto, cuando habla de la madre, habla de otra cosa que del lenguaje, tiende a reproducir ese efecto de estrago, de arrasamiento del deseo que se produce cuando el significante se reduce a la representación.

La propuesta freudiana concierne a un real del hablante, un real a la vez íntimo, certero, fundamental, no esencial sino existencial. Elucidado por Lacan, el método consiste en tratar a las palabras y a todo signo con carga semántica supuestamente asegurada como significante, es decir parte o duplicación de palabras, lo cual revela el exceso o defecto en la significación que para el *parlêtre* implica el lenguaje como condición de su existencia. Cualquier elemento del logos en no importa cuál de sus niveles, puede devenir significante, y correlativamente el *parlêtre* devenir sujeto representado, representado por una representación que lo divide. Al mismo tiempo que lo representa, el significante lo deja fuera. Es allí, en la división subjetiva, donde el discurso analítico encuentra lo analizable, la forma síntoma del ser hablante. Y es precisamente eso lo que delimita el campo clínico del psicoanálisis, ya que ninguna forma antigua o nueva del padecimiento es abordable analíticamente si no es a partir de esa división inducida por el significante.

LO REAL VUELVE SIEMPRE AL MISMO LUGAR

No es usual que Lacan reseñe las diferentes formas en que abordó una cuestión. A diferencia de muchos de sus intérpretes, no creía mucho en el progreso, ni siquiera en el de su enseñanza, a la que consideraba una suerte de laborioso inventario de lo que Freud descubrió de una sola vez: el inconsciente-sobredeterminación, el inconsciente-desliz, el inconsciente *une-bévue* que permite todos los cambios de perspectiva. En 1953, habiendo ya encontrado algunas de sus claves de lectura fundamentales, leyó una conferencia titulada “Lo simbólico, lo imaginario y lo real”, y ese mismo año dictó su primera conferencia en Roma, *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*, con algunas precisiones sobre aquella terna, el instrumento de análisis que

le permitirá una elucidación asombrosa de las consecuencias de la invención freudiana.

La segunda conferencia en Roma fue en 1967. Allí tampoco habla de progreso, la titula *El psicoanálisis, razón de un fracaso*. Su mensaje no es optimista, vaticina que el psicoanálisis habrá de deponer sus armas frente a los *impasses* crecientes de la civilización y el malestar presentido por Freud; y que sólo entonces —cuestión de método—, cuando deponga las armas, tal vez alguien pueda volver sobre las indicaciones que cree haber dejado en su *Escritos*.

Otra década después, en 1976, dictó su tercera conferencia en esa ciudad, a la que llamó así, *La tercera*, donde explícitamente vuelve sobre sus pasos. Allí reseña tres posiciones de lo real que dice haber propuesto a lo largo de los años. Ninguna de las tres es descartada, ninguna de las tres es mejor. Al mismo tiempo, cada una es insuficiente, como toda aproximación conceptual a la cosa, que rechaza el concepto. Y lo rechaza porque el concepto es aprehensión, es captura con las manos o con los instrumentos que las ayudan; dicho de otro modo, el concepto es la definición, es la delimitación, es la esencia de la cosa: lo que sería la cosa... si fuera, pero no es seguro que lo sea (definición aristotélica de la esencia: “lo que sería ser esto, si fuera”). Lo real en Lacan es lo no conceptual, es la cosa en tanto no esencial, sino ex-sistente. La ex-sistencia, *die Existenz* designa en Heidegger el modo del *Dasein*, del ser-aquí, presente, en tanto se sostiene por fuera (*ex-*) de la aprehensión del discurso común, de la representación, del concepto científico, e incluso del sentido; eso que se sostiene aquí cerca, próximo, presente, es la cosa que somos en tanto resiste a toda predicación.

Lacan recuerda en esa conferencia haber situado en primer lugar *lo real en tanto retorna siempre al mismo lugar*, formulación cuya ventaja es la de distinguir nítidamente lo real de la realidad. En efecto, ésta se basa en el principio formulado por Freud en su texto “La negación”, donde explica: “el fin primero y más inmediato del examen de realidad no es hallar en la percepción real un objeto que corresponda a lo representado, sino reencontrarlo, convencerse de que todavía está allí”. El sujeto debe volver a encontrar su objeto, pero no lo encuentra, no al menos donde lo busca, y es precisamente en eso que consiste el principio de realidad: que en la realidad el objeto no vuelve al mismo lugar, sino que es reemplazado por otro objeto, que no satisface sino en el primer momento, ilusorio. El primer componente de lo “psíquico” es la insatisfacción, escribirá Lacan ([1967]: 355). Lo que interesa en el deseo de volver a encontrar, en cambio, no está en la realidad psíquica, ni en la religiosa, ni en la del mercado. El objeto en el deseo o en la angustia es real, pero no es “intramundano” —expresión de Heidegger—, está por fuera del mundo, fuera de su orden, fuera de su realidad reconocible. Y si por azar encontramos esa cosa real entrometido en nuestra realidad cotidiana, el efecto que produce es de angustia, de extrañeza, de *Unheimlichkeit*, de irrealidad, un efecto de pérdida de la realidad en suma.

Esta ubicación de lo real extraño a la realidad conlleva una connotación expulsiva, lo que retorna es lo que ha sido expulsado de la realidad; y cuando retorna, el sujeto no lo percibe sin experimentar una cierta des-localización, una fuerte sensación de irrealidad que disloca lo cotidiano, lo acostumbrado, lo moral. El ejemplo clásico, sobre el que

Lacan elabora su seminario *Las psicosis*, es el del fenómeno psicótico de retorno en la realidad de un significante que ha sido expulsado de lo simbólico. Cuando el significante ha pasado a lo real y es percibido, su presencia induce la mayor certeza en el sujeto, al punto que los demás elementos de la realidad previa y acostumbrada puede devenir secundarios, y perder el valor de referencia que usualmente le adjudicamos. El síntoma en la psicosis revela de un modo inesperado ese real/repetición que afecta al hablante como efecto de la estructura misma del significante.

Si bien es más evidente en la fenomenología de la psicosis, señalemos que ese real/repetición se encuentra también en otras coordenadas de “realización” que conllevan la posibilidad y la fuerza de irrealizar la realidad cotidiana. Una interpretación, una reacción de angustia, un acto incluso sublimatorio, pueden producir un extrañamiento semejante. La causa reside en la estructura misma del significante, que introduce, en lo real, la diferencia —la diferencia sexual y también las otras—. Eso puede no ser percibido, pero sí su efecto de retorno en la realidad: el significante introduce en lo real la diferencia, lo real responde devolviendo el significante a la realidad del sujeto como extraña e inesperada repetición de lo idéntico. Ya Freud en su frustrado *Proyecto de psicología para neurólogos* intenta situarlo. Distinguendo por ejemplo entre aquella parte del prójimo que se diferencia de lo que se percibe del cuerpo propio, y aquella otra que es indiscernible, porque también está en el cuerpo propio. Es precisamente en ese fragmento indiscernible, de mismidad entre lo propio y lo ajeno, que Freud sitúa lo que llama “cosa del mundo” (*Ding*).

Reiterando el gesto de Aristóteles en lógica y el de Newton en física, Freud intentó situar ese *Ding*, la cosa del mundo hablante, no mediante significantes que equivocan y difieren, sino mediante letras que, aunque designen variables, señalan un lugar preciso en las cadenas de lo simbólico, letras que admiten lo que el significante desmiente, la identidad de sí a sí. Habló de neuronas *a*, *b* y *c* para hablar de sustitución e identidad (Freud [1895] 1982: 372 y ss.).

Sin entrar en esos destellos prodigiosos del genio en los comienzos de cada nueva ciencia, digamos con Lacan que con letras podemos escribir una operación no permitida en el caso del significante, la operación de identidad $x = x$. ¿Qué son esas letras, las *x* aquí repetidas en las que algo retorna idéntico?, no son representaciones, no tienen un significado preciso, pueden no ser constantes sino “variables”, en cualquier caso designan lo que puede volver, siempre, idéntico, al mismo lugar, e incluso a lugares diferentes en cualquier concatenación sintáctica. Fue Aristóteles quien comenzó a emplear en sus escritos lógicos, en sus *Analíticos primeros*, letras que designan variables en lugar de nombres o constantes algebraicas. Lacan compara esas letras con huecos en el texto que indican el lugar de incidencia de lo real. El hueco en la sintaxis, que podemos figurar con una letra, pero también con un paréntesis (...), es la única manera, dice Lacan, que tenemos de “decir algo con la ayuda del lenguaje”. Está en la primera página de su seminario *O peor...* Eso explica la eficacia del lenguaje matemático a partir de Newton, y particularmente el del cálculo de funciones que emplea variables bajo la forma $f(x) = y$, donde f designa un predicado constante, pero x e y son variables, siendo x no importa

cuál desde el punto de vista del significado ni del valor, por eso es llamada “variable independiente”. Esa x puede repetirse en infinidad de lugares, y lo que ella hace presente siempre será el mismo agujero en lo simbólico, el mismo (...).

Es importante advertir la función de la letra en el retorno de lo real *al mismo lugar*. El significante, en tanto no logra significarse a sí mismo, es equívoco, se diferencia de sí, forja semblantes y manifestaciones cambiantes incluso para el mismo síntoma. La función de la letra escrita es otra, es un elemento *localizado*, que admite volver a sí mismo, y del que puede escribirse a = a, operación inadmisible en el caso del significante. Un ejemplo de síntoma en tanto escritura de un real que retorna siempre al mismo lugar, es esa parte del síntoma histérico ya escrita en el cuerpo, determinando su carácter “conservador” (Freud [1905] 1985: 48). Por ese rasgo de escritura, el síntoma reaparecerá una y otra vez en el mismo lugar en ocasiones variadas y como consecuencia de causas disímiles: traumas, activación de alguna fantasía o de varias fantasías que sucesiva o simultáneamente se expresan en el mismo dolor, como un odre viejo que se llena con diferentes vinos de la misma cepa, de otra cepa, o bien *blended*, una mezcla más compleja. Recordemos el ejemplo de Dora que, con el mismo síntoma, erosión de una zona que produce tos y afonía, expresa recuerdos traumáticos, fantasías de deseos diversos, la pulsión oral y eventualmente también la invocante, el llamado. El síntoma es entonces un nombre de la repetición y del retorno de lo real. Independientemente de qué semblantes se hayan configurado en los enjambres del significante, comparable a las configuraciones de las nubes (corderitos, cúmulos nimbos o cualquier otra), cuando las condiciones meteorológicas precipiten el vapor sobre la tierra bajo la forma de lluvia, el agua recorrerá siempre los mismos surcos orográficos, los mismos cauces ya escritos en tempestades previas (Lacan, 1971: 11-20).

También el objeto puede alcanzar lo real en esta perspectiva. En la última clase del seminario *El deseo y su interpretación*, Lacan sitúa al objeto *en el deseo* como diferente del objeto *del deseo*, que es el objeto hacia el cual el deseo apunta. El objeto *en el deseo* en cambio es ese residuo de todas las demandas posibles, que se manifiesta en la experiencia analítica bajo la forma ejemplar del *objeto malo* de Melanie Klein. Su ubicación puede precisarse así: se trata de un objeto que sostiene el deseo y que sin embargo a nadie se le ocurriría pedir. Aprovechando una vez más la historia de las palabras, Lacan explica que ese objeto, al que ya en ese momento designa como a, no puede ser alcanzado por la exhortación, por el conjuro ni por la súplica, deviene entonces *inexorable*, y es de esa forma como alcanza lo real y retorna al mismo lugar, filtrándose entre los objetos cambiantes, plurales, infinitos, de las demandas y las ofertas. La mirada, parte del viviente extraída del organismo, vuelve para el paranoico siempre al mismo lugar desde el que es deseado, vigilado y gozado; para Nathaniel, el personaje de “El hombre de arena”, de Hoffman, la mirada retorna en la autómata a la cual anima con su propia mirada hasta el momento ominoso en que sus propios ojos caen al piso desarticulando un amor ficticio; para el obsesivo ejemplar, la mirada en tanto real vuelve a las cavidades oculares del rostro soñado de la hija de Freud, donde coincide con la mierda retenida en rebeldía, en negativa al Otro que le demanda trabajo, estudio o amor

capitalista. Pocos años después, el objeto *en el* deseo será para Lacan la *causa* del deseo.

¿Cuándo un objeto alcanza lo real entonces? Respuesta, cuando no está en la realidad, en nuestra realidad saturada de objetos que pueden ser demandados, pedidos, objetos de mercadeo. Un objeto a suele no ser fenoménico, y hemos de deducirlo como presente pero fuera de la realidad. “El campo de la realidad no se sostiene sino por la extracción del objeto a que, no obstante, le da su marco”, escribió Lacan en una nota a su “Cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”. Ese objeto, por extraerse de la realidad, puede funcionar como sostén y causa libidinal de la realidad, mientras no vuelva allí. Porque si vuelve, la realidad misma se pierde. Cuando el objeto a retorna en la realidad, cobra ese aspecto de irrealidad que presenta lo real desde la perspectiva de lo cotidiano y acostumbrado.

Notemos la diferencia que existe entre esta noción de real que vuelve siempre al mismo lugar y el retorno nietzscheano de lo mismo, que el filósofo explícitamente califica de *necesario*. Lo real lacaniano vuelve al mismo lugar, pero fuera del régimen de lo necesario. Vuelve alterado, irreconocible, y no sólo desde el punto de vista del reconocimiento espacial e imaginario, sino también fuera del tiempo previsto; vuelve cuando no se lo espera, no al menos conscientemente. Lo real y el destino se apartan de lo necesario y se pliegan a lo imposible. Lo imposible de programar, de calcular, de predecir, incompatible con lo necesario, pero abierto a la contingencia. En efecto, lo real puede retornar en la contingencia como un hecho fortuito, de buena fortuna o de infortunio, como un hecho del destino como el que Freud llama trauma y que apoyándose en Aristóteles Lacan amplía a todo el campo de lo tíquico —es decir, a lo que acaece *inesperadamente* a un ser capaz de elegir, *pero concierne a su deseo*, al que casualmente realiza o contraría—. Lo casual deviene entonces causal, porque concierne al deseo al que el hablante se ha destinado. De allí que lo tíquico interesa eminentemente al análisis, mientras que el terreno de lo psíquico podemos dejarlo en manos del psicólogo cognitivo, que sabrá encontrar allí, en sus regularidades nocivas, material para la reeducación de las emociones y del comportamiento.

Más de una vez Lacan evoca los astros que retornan, el sol que todas las mañanas se eleva en Oriente y permite “orientarnos”, aun sin la ayuda de mapa y brújula. Ese “mismo lugar” también concierne a la noción freudiana de fijación, que también se apoya en el retorno de lo mismo. Hagamos lo que hagamos lo “fijado” vuelve, con cierta temporalidad que a veces parece cíclica, y que por la acción del inconsciente no remite a ciclos naturales, sino a ciclos en los que interviene el azar, la contingencia del encuentro o del infortunio, por los que se vuelve cada vez a un punto certero y al mismo tiempo irreconocible. Podemos intentar escapar, ir a vivir muy lejos para huir de las coerciones de lo acostumbrado, de los padres, de la vecindad, del efecto pueblo chico, pero por alguna extraña razón volveremos a encontrarlos en cualquier otra parte, como una figura del destino de la que no podemos huir, y eso volverá a aparecer. Sea donde sea que vayamos, eso nos sigue, nos per-sigue. Aunque escapemos, aunque recorramos circuitos enormes como los astros para no enfrentarlo, de repente, en el lugar más inesperado y más sorprendente, vuelve, y a veces vuelve severamente, en la figura de un superyó

mucho más severo que los padres mismos (la observación es de Melanie Klein). La metáfora de *El ciudadano ilustre*, el film de Duprat y Cohn, como tantas otras películas de viajes de retorno de Bergman o de Allen, muestra al mismo tiempo que la distancia, esa otra vida premiada, no liberó por completo al sujeto de un destino al que vuelve, ocasionalmente, en un viaje ominoso, pero que también reincide en su obra y en su distancia misma —que lo referencia en relación a aquella proximidad ominosa, al próximo *unheimlich* de su pueblo de origen—.

La relación entre repetición y fijación en la obra freudiana es ineliminable. Es la dimensión de lo que vuelve a presentarse, aunque yo no quiera, perturbando mi homeostasis, mi tranquilidad. Tal vez, sin saberlo, quiera yo volver. Y a veces, cuando eso vuelve, como lo dice el propio Freud, genera en el sujeto una impresión demoníaca o siniestra, como el retorno en mí mismo de algo mío que he tratado de mantener alejado. Me recuerda los términos de Lucifer en el *Paraíso perdido* de Milton: “Vaya donde vaya, está el infierno. Yo soy el infierno”.

LO REAL ES LO IMPOSIBLE

La segunda aproximación lacaniana a lo real consiste en aprehenderlo mediante la función lógica de lo *imposible*. Durante siglos el hombre creyó que “todo” era posible, si no para él, al menos para algún Dios todopoderoso. Eso implicaba que, de un modo más o menos complejo, todo podría ser vertido en palabras. Ese idealismo filosófico-teológico se tradujo en el campo psicológico a través de la idea de representación, produciendo una concepción imaginada y ordenada según el discurso dominante, que se sirve de una reducción de ideas que le proporcionan, justamente, la religión y la filosofía. Esa concepción del mundo se refleja todavía en nuestra concepción del cuerpo, al que consideramos “propio” como efecto de ese discurso amo, al que inconscientemente nos adecuamos. Tenemos un cuerpo, nos pertenece. Los síndromes de influencia o del doble, el cáncer invasivo, algún goce que excede nuestras prevenciones, cuestionan rápidamente esta idea de que el cuerpo es propio.

Hoy sabemos que esa aproximación a lo real sólo se sostiene si se desconoce la estructura del significante. Ésta ha sido minuciosamente explorada por investigaciones lógicas que matematizaron y axiomatizaron primero la física (los fenómenos no son lo que parecen) y luego la aritmética o teoría de los números (cuyas manifestaciones son tanto más difíciles de advertir), determinando límites rigurosos en la expresión del lenguaje. Hoy se puede saber que lo real rechaza la representación, y que también refuta las operaciones lógicas del universal; el “para todos” de donde se desprende la idea de universo no engloba sino un pedacito de un real que excede a los “todos”, cualesquiera que éstos sean. Ningún saber, que necesariamente estaría armado con significantes articulados, podría corresponder a un real que, de ese saber, muestra las “falencias” —virtudes que al mismo tiempo son carencias, recuerdo que *virtud* procede de *viril*—. En

todos los intentos serios, seriales, rigurosos, de hacer sistema, de constituir un cuerpo completo de significantes, el saber encuentra una extraña umbilicación, por donde puede brotar algún *alien* inesperado, un síntoma de vida o muerte donde sólo aguardábamos imágenes familiares, eventualmente algún ombliguito felizmente cicatrizado.

A fines del siglo XIX, Georg Cantor demostró con sencillez que la idea de “todo” es contradictoria en sí misma, porque el conjunto de “todos los elementos (del universo, por ejemplo)”, es más pequeño que el número de subconjuntos de ese mismo conjunto —es un teorema bastante simple en su demostración—. A partir de él, se impone un factor lógico que es ajeno al lenguaje, algo que Lacan llama “real”, emergente de las imposibilidades evidenciadas por lo simbólico, que implican limitaciones a todo saber en tanto que articulación de significantes. El saber no expresa lo real, se añade a él, y lo real de vez en cuando reacciona, lo cuestiona, lo horada, a veces lo refuta de modo inesperado.

Medio siglo después, en 1931, Kurt Gödel demostró que para cualquier sistema lógico formal que incluya la aritmética, siempre habrá verdades matemáticas que deben quedar fuera del sistema para evitar contradicciones. Esto no afecta solamente a tal o cual objeto o fracción de la realidad, implica una total revisión de nuestra aprehensión de lo real. Implica que es imposible que un sistema sea al mismo tiempo consistente (es decir que no incluya verdades contradictorias entre sí) y completo (que diga todas las verdades que los matemáticos encuentran mediante sus variadas e ingeniosas demostraciones). Las ideas de realidad, de representación y de mundo, y aun la de saber, resultan a partir de allí radicalmente subvertidas. (1) La omnisciencia de Dios queda así definitivamente refutada. Y por lo tanto también su todo poder; ningún dios, aunque quisiera, podría saber “todo” sin que desde lo real le responda una explosión de otros “todos” infinitamente más grandes que el primero.

Ahora bien, este cambio de abordaje, este pasaje desde lo real que vuelve siempre al mismo lugar hacia lo real como imposible, entraña también un cambio de perspectiva. Podemos comparar la primera versión a la experiencia de volver al mismo lugar en un laberinto del que no logramos salir. Cuando creíamos adivinar la salida, volvemos al mismo lugar, lo que indica su ominosa hospitalidad. La segunda perspectiva es comparable a la situación de querer atravesar una pared y no poder, no logramos quebrarla ni con los pies ni con la cabeza. Patadas y cabezazos generan en nosotros moretones y chichones, pero no logramos pasar. Una perspectiva de lo real no anula a la otra, ambas implican una connotación de aporía, de sin salida, además de que los laberintos pueden tener paredes muy duras. Podríamos armarnos de una máquina para perforar paredes, pero si el laberinto es real, puede ocurrir que atravesemos la pared y de todos modos sigamos desorientados.

Ejemplo actual: el poder en nuestro mundo globalizado y sin muros no encuentra cómo seguir. La esperada división digital no resultó una garantía de ubicación de las voluntades, el poder debe entonces restaurar muros migratorios, económicos, etcétera. El Brexit y el muro de Trump son ejemplos recientes, que retrotraen la guarda del imperio a la época de la Gran Muralla que tendieron los chinos para detener a los mongoles. Otro

ejemplo, más próximo a nuestra clínica cotidiana son los parapetos que construye el fóbico “por temas de seguridad” —el riesgo en su caso es el deseo—. El laberinto y el muro son connaturales al ser hablante, habitante usual del encierro voluntario, no sólo por su lábil contextura física, sino por la fuerza del lenguaje que habita, que le impone un tipo poco natural de necesidad, la necesidad lógica.

Introducir los efectos lógicos de la organización discursiva del significante rápidamente exige prestar atención a la lógica modal, la que se expresa en el modo verbal subjuntivo —ese tiempo verbal en el que el sujeto expresa su posición respecto de lo que dice—. Para hacer lugar al deseo, el temor, la duda, el deber, el creer, el psicoanálisis debió abandonar la idea de que el lenguaje es representación que expresa realidades en indicativo, que dice lo que es. También hay que hacer lugar a lo que el que habla quisiera, teme, cree, etcétera. Es que el lenguaje no sólo expresa el enunciado en indicativo, también la posición del sujeto respecto de lo que dice. Abandonando la ontología inherente al indicativo, en el que lo que se dice remite a una realidad que no se cuestiona, Lacan, como dos mil años antes Aristóteles, debió atender a la distinción entre lo imposible (lo que no puede ser) y lo posible (lo que puede ser), entre lo necesario (lo que no puede no ser) y lo contingente (lo que puede no ser).

Cuando decimos “es imposible que *x* se relacione con *y*”, el verbo está en subjuntivo. Lo imposible ubica algo de la relación del sujeto con sus coordenadas simbólicas, indica lo contrario del ser, lo que no puede ser, un real que afecta al sujeto en su ser como carencia. La fantasía, en cambio, es el reino de lo posible, allí “todo” es posible. Por otra parte, lo imposible no es incompatible con lo contingente (lo que puede no ser): cuando por ejemplo encontramos una grieta en el muro, un deseo, un dios, una mujer que nos enseña el camino de salida. Podría no haber sido, pero intervino el deseo del Otro.

Teniendo en cuenta la existencia de lo contingente, lo real en tanto imposible no consiste en que el sujeto se sienta momentáneamente impotente de superarlo, lo imposible no es asunto de potencia, como en la fantasía. Lo imposible quiere decir que no hay ninguna posibilidad calculable; ningún tratamiento de manual va a resolverlo. Advertirlo, sin embargo, puede ser una solución, “la solución de lo imposible” escribe Lacan, que permite pasar de la potencia (fantasía) a la acción, aprovechando la grieta del deseo, ese hilo de Ariadna que a veces, contingentemente, no sólo señala, sino que abre el camino. Ese caso “dichoso” implica atravesar lo que se llama la puerta de la angustia.

Queda ubicada ahora la pregunta sobre cómo se conjuga lo imposible con la salida. Vislumbramos que un acto, cometido incluso sin darse cuenta, como por simple buena suerte, pueden aportar una respuesta, al introducir un cambio de perspectiva que renueva nuestra situación frente a un real ineluctable. La vida eterna es imposible, pero entre nosotros y la muerte hay opciones diferentes, el deseo o la renuncia, la espera o la acción, y tantas otras alternativas. El miedo o la determinación.

Volviendo sobre los términos de Freud, Lacan reinterpreta la “castración” en esta perspectiva; no es preciso considerarla una amenaza, algo que podría ocurrir. La castración es un efecto de la estructura del lenguaje ineludible para el varón, un efecto que genera una respuesta de lo real discernida por el psicoanálisis y que, en síntesis,

consiste en la imposibilidad de escribir la síntesis, la razón sexual entre varón y mujer. Por dicha imposibilidad, los encuentros sexuales quedan bajo el régimen de la contingencia. A veces se dan, muchas veces no, y no hay modo asegurado de predecirlo, no hay Kamasutra ni manual americano de última generación que sirva para garantizar el encuentro sexual de los cuerpos. Para que un encuentro sexual se produzca, hay que pasar al acto; hay que pasar por ejemplo de la histeria, que es historia de impotencia e insatisfacción, a esa contingencia, a ese *forcing* en que consiste el pasaje al acto sexual. Pero un pasaje al acto no es predecible en sus consecuencias, mucho menos en su éxito. Hay varones que creen pasar al acto con frecuencia notable, para anotar y numerar a cada una de “todas las mujeres” con las que se acuestan. Se jactan de sus estadísticas, pero el poroto que suman en cada caso ante su jurado interior no garantiza que haya habido encuentro sexual en alguno de ellos. ¿La colección no deja afuera lo que ocurre con cada mujer, con cada Otra mujer? Una mujer lo sabe, y si accede a su seducción, es tal vez porque le interesa estar entre otras mujeres, lo explica bien Milan Kundera en un capítulo de su *Historia de los amores ridículos*, donde una enfermera se siente excluida y triste porque el médico al que asiste no la toma como a las otras, como objeto sexual.

Las diversas formas clínicas de la impotencia, de la frigidez, también la compulsión sexual, suelen camuflar ese real, lo aleatorio del encuentro sexual y lo imposible de asegurar su escritura. Estrictamente hablando, la imposibilidad no es del encuentro, sino de la escritura del relato de ese encuentro, y por lo tanto de su reproducción. La expresión que emplea Lacan en su fórmula es “il n'y a pas de *rapport sexuel*”, donde dice *rapport* y no *relation*. El origen de ese término, *rapport*, es *raipor*, “relato”, y sólo tardíamente se lo emplea como “proporción” o “razón”.

La angustia ante el deseo y/o el goce del Otro (sea que la heteridad se ubique en el partenaire o en el cuerpo llamado “propio”) es indicadora aquí de lo *hasardeux*, de lo que la cita tiene de azarosa y arriesgada, de poco asegurada en cuanto al encuentro. Justamente porque no hay manual asegurado, el sujeto suele recurrir a contorsiones y manualidades que lo llevan diversamente a la excitación, al hastío o a la sensación de ridículo.

¿En qué puede contribuir la experiencia de un análisis? Por cierto, no a la manera de una erotología, y Leo Bersani le reprochaba al psicoanálisis su inoperancia en ese sentido, ante un pequeño auditorio en Buenos Aires. El análisis va por otra vía: por el simple hecho de liberar de las expectativas y exigencias de manual, permite no desechar las posibilidades de un mero encuentro, cada vez que eso se dé, y del alivio o satisfacción que proporciona. A diferencia de la sexología, el análisis indica que hay tantas más chances de satisfacción cuanto más puede uno desprenderse del manual, del manual escrito por otros, y también del manual o relato (*raipor*) inherente a la fantasía, que del encuentro sexual sólo relata una metonimia excitante. Impotencia, frigidez, decepción, resultan entonces camuflajes diversos de una imposibilidad que no conviene evitar. La apertura que produce esa solución (que es una buena traducción del término análisis) abre la puerta del deseo del Otro, eso que podría lograr que, como por azar, contingentemente, uno tenga un encuentro sexual hasta con “su” mujer, esa enemiga

íntima en el sexo.

El real que se manifiesta bajo la forma de lo imposible se inscribe de modos diversos, asegurándose en la lógica, pero también en otros niveles de lenguaje. En su texto *Televisión*, Lacan escribe que ese real se apoya también en la gramática, que si bien limita los equívocos de *lalengua*, al mismo tiempo juega con el enredo pseudo-sexual del lenguaje: el “género” masculino, el femenino, el impersonal del “uno” considerado “neutro”, el singular, el plural, la cópula gramatical, el pasaje de la pasividad a la actividad y viceversa, etcétera. Con esos trucos, que clásicamente se formulaan como reglas de escritura, juegan y se entraman fantasías, pulsión y síntoma. Valiéndose de ellas en tanto maquinación pseudo-sexual, lo real “no puede sino mentir al partenaire, inscribiéndose bajo las formas de la neurosis, la perversión y la psicosis” (Lacan, 1973: 516). El ejemplo que el autor recuerda allí es el de las transformaciones gramaticales posibles de la simple frase “Yo lo amo”, que proporcionan tipos clínicos de posicionamiento en relación al padre u otro partenaire. Freud lo ilustró en diversos lugares, en sus textos sobre Schreber y sobre la pulsión por ejemplo.

Ese punto de imposibilidad común a toda la especie hablante (hablante de lenguas equívocas, después de Babel) es inherente a la experiencia del análisis, que puede volverla menos compulsiva, menos defendida, menos camuflada, abriendo otras posibilidades que no son el pasaje al acto sexual directo. La experiencia del análisis permite una elaboración a constatación efectiva de la desproporción producida por el desfasaje de los tiempos y las intensidades del deseo sexual y del goce entre ambos. Por contraposición con la experiencia viril de la castración en la que el goce fálico resulta limitado, ajeno, recortado del cuerpo propio, el sexo Otro se despliega diferente en relación a lo fálico, pudiendo entonces invadir el cuerpo de una mujer, goce que deja de ser “apropiado”, es decir privado de goce y también “propio”, en el sentido de que en ese goce Otro, una mujer acaso no se reconoce, no lo siente, no sabe que lo siente, lo rechaza al menos de la conciencia, o bien se aleja de la práctica sexual. El cuerpo Otro, el cuerpo femenino, se plantea como lugar del goce, justamente por no reducirse a un “valor de goce” apropiable, como lo concibe la fantasía del hombre, que sueña con poseer ese cuerpo Otro, o con gozar femeninamente.

Esta perspectiva de abordaje de lo real repercute fuertemente en la clínica psicoanalítica, ya que la estructura misma es un efecto de esas limitaciones de lo simbólico. Lo que Lacan llama “estructura” es efecto real del significante, que al ser insuficiente para expresar lo que existe, induce el límite entre lo simbólico y lo que *existe*, es decir lo que queda fuera de lo simbólico, de su formalización y de sus programas. La no relación sexual de la que hablábamos forma parte de la estructura misma, ya que no puede ser formalizada en el inconsciente, que sólo cuenta con una representación de lo sexual, la libido, que sitúa lo masculino (fuera del cuerpo) pero no lo femenino (en el cuerpo, pero no se sabe bien dónde ni cuándo). Eso no le impide al encuentro sexual producirse, eventualmente, típicamente, en alguna contingencia. Para dar cuenta de eso, necesitamos otra concepción de lo real de la que hablaremos a continuación, un real que responde al azar.

A partir de esta concepción de lo real como imposibilidad lógica, surgen indicaciones metodológicas en los textos de Lacan. Algunas de ellas son elementales y divertidas; por ejemplo en *La dirección de la cura y los principios de su poder*, comentando las desviaciones y parcialidades de los psicoanalistas posfreudianos, afirma:

Pues no es necesario conocer el plano de una casa para golpearse la cabeza contra sus paredes: para hacerlo, se puede muy bien prescindir de él (Lacan, 1958: 608).

Esta verdad de Pero Grullo, va en el sentido ya anunciado al comienzo de ese texto, el de la ubicación de la ceguera y la ignorancia de un psicoanálisis que, por ignorar metódicamente lo que Freud ha dicho, “se jacta de superar lo que ignora”, se ha vuelto antifreudiano (Lacan, 1958: 585).

Un poco antes (Lacan, 1957: 437) había escrito:

En el inconsciente, que es menos profundo que inaccesible a la profundización consciente, ello habla: un sujeto en el sujeto, trascendente al sujeto, plantea al filósofo desde *La interpretación de los sueños* su cuestión (su pregunta).

Sin entrar por el momento en la pregunta que esta afirmación abre sobre las distintas formas de ser de ese “ello” que habla en el sujeto, señalemos solamente que la inaccesibilidad que allí se invoca es capital, forma parte de las condiciones de imposibilidad que el análisis freudiano impone, y que han sido metódicamente desconocidas, entre otras razones, por ignorar la distinción entre impotencia e imposibilidad. El psicoanálisis es una práctica de lo imposible de conocer, de relacionar, de saber, de decir..., pero puede ser fácilmente degradado en otra cosa, y particularmente en una lucha donde a la sugestión del terapeuta se opone la resistencia del paciente, como reacción lógica a esa sugestión. De allí esta otra indicación (Lacan, 1958: 586):

Pretendemos mostrar en qué la impotencia, para sostener auténticamente una práctica, se reduce, como es corriente en la historia de los hombres, al ejercicio de un poder.

Esa reducción del análisis al ejercicio de un poder, entendida ahora como degradación de la imposibilidad en impotencia, deja fuera la solución propiamente analítica, que basándose en esta perspectiva de lo real que ahora comentamos, puede llamarse “la solución de lo imposible” (Lacan, 1957: 520). Así se expresa el autor releyendo el caso del pequeño Hans, en el cual el enigma del sexo y de la existencia son investigados por el niño con la ayuda de su padre y de Freud, desarrollando “bajo una forma mítica, todas las permutaciones posibles de un número limitado de significantes”.

Operación por la que se demuestra que, incluso en el nivel individual, la solución de lo imposible es aportada al hombre por el agotamiento [*exhaustion*] de todas las formas posibles de imposibilidades encontradas en la

puesta en ecuación significante de la solución.

Sin poder aquí entrar en el detalle de esa solución, explicada a lo largo del texto freudiano y del cuarto seminario de Lacan, señalemos que ella pasa por un abordaje que permite a la práctica de la palabra encontrar, en sus propias imposibilidades, la solución de lo que trata de resolver. No pasa por forzar la palabra a lo indecible, sino de situar, en los límites de lo que se puede decir, la puerta de la ex-sistencia.

He dedicado un libro, *Clínica y lógica de la autorreferencia*, al abordaje lógico de lo real por parte de Lacan. Colette Soler recomendó ese libro en su texto *Lacan, el inconsciente reinventado*, y lo hizo precisamente por este sesgo de aproximación de lo real desde la perspectiva de lo que es lógicamente imposible de acceder desde lo simbólico. La teoría de los lazos sociales, que Lacan desarrollará varios años después, también se funda en lo que he llamado “la mediación de lo imposible”. La idea es que los vínculos sociales se fundan en la imposibilidad inherente al ser hablante, de escribir la relación sexual. En tanto que hablantes, capaces de relativizar las necesidades biológicas, tenemos también necesidades lógicas que pulsionan en nosotros. Pero no somos totalmente pulsionales, no nos adecuamos totalmente a la necesidad. Ella resulta limitada por lo imposible que las obliga a un cambio de rumbo. De todos modos, esas pulsiones de lenguaje, a veces se realizan en la contingencia, en la que también se manifiesta un real capaz de responder a lo simbólico.

LO REAL ES SIN LEY

Lacan jugaba con las palabras. Se valía de ellas, como el inconsciente, para deslizar lo que se puede decir equívocamente, escapando del lenguaje unívoco, del lenguaje de máquina que impide la comunicación y la transmisión del deseo. También lo hizo con las palabras que en francés designan las categorías modales aristotélicas. Definió lo *necesario* como “lo que *no cesa de escribirse*”: es lo que ya tiene su formalización, su programa, y no para de escribirse automáticamente. La necesidad biológica, el instinto natural inscripto en los genes o en los mecanismos adaptativos del animal o del vegetal responden a ese régimen. Algo diferente ocurre en el viviente que habla lenguas equívocas. El acceso al lenguaje interrumpe sus necesidades naturales, reemplazándolas por el doble registro de la demanda y el llamado del deseo.

Lo *imposible*, por el contrario, es “lo que *no cesa de no escribirse*”. Lacan deduce de la experiencia analítica ese núcleo que venimos de comentar, ese imposible que opera como un real que se impone al hablante: la no relación sexual, de donde procede una energía que busca satisfacción —libido o muerte— y que habrá de declinarse diversamente entre pulsiones y deseo.

Eso no impide que la relación sexual, que “no cesa de no escribirse”, en alguna *contingencia* “cese de no escribirse”: algún encuentro casual, afortunado, que incluso

puede darse dentro de ese vínculo al que impropriamente llamamos “pareja”, o en algún infortunio —encuentro traumático, seducción, violación, incesto—. A veces se da, pero eso no refuta la imposibilidad de escribir su fórmula previamente, ni de restituir el relato de lo acontecido. Para Lacan, lo contingente confirma la imposibilidad, testimonia de ella, es decir que en lo sexual la relación no se produce sino eventualmente y por fuera de todo programa, de todo manual especializado. La contingencia, el destino, los pedazos de real que permanecen como chichones bajo el velo de los fenómenos, eso suele revelarse en momentos que Lacan, tomando siempre ideas del mismo Aristóteles al que critica con ferocidad y admiración, llamó *tíquicos*, porque ocurren por azar en un ser deseante, y porque son exteriores a la realidad *psíquica* —la realidad ya vista, psíquica o ficticia, donde lo real del objeto en el deseo, sistemáticamente, no se encuentra—.

En esos momentos tíquicos, casualidad y causalidad se equivalen.

Es otra versión de lo real que luego encontramos expresamente formulada en el seminario *Le sinthome*: “lo real es sin ley”. La imposibilidad de escribirlo, de formalizarlo desde lo simbólico, lo deja sin ley, respondiendo al azar, como lo hacen los números no racionales, no periódicos, o sea la abrumadora mayoría de los números llamados precisamente reales. Por definición, son reales aquellos números que nunca nada ni nadie, ni en un siglo ni en un millón de siglos podría terminar de escribir su secuencia digital de tipo $3,14159\dots$. Nos contentamos con decir que π es aproximadamente $3,1416$. Sin embargo, está demostrado que el número π nunca podría terminar de ser escrito en decimales, que nunca habrá un *0* o un período definitivo del tipo $3,141599999999\dots$

Esto tiene consecuencias que interesan al psicoanálisis. Que lo real sea sin ley es una buena noticia, porque deja chances al deseo, y particularmente cuando lo tíquico le brinda la oportunidad de equipararse a la ley. En el momento tíquico, el deseo sale casualmente del mero fantasear para realizarse en destino, y sólo por una *Verleugnung* yo diría “fue sin querer”. En todo caso, como decía el Chavo, fue sin querer queriendo.

Lacan tempranamente afirmaba que la ley procede del deseo, que pueden ir juntos, y que la verdadera función del padre es la de unir y no oponer un deseo a la Ley (Lacan, 1960: 814, 824), sin que nadie entendiera qué decía, tal vez porque faltaba advertir cuándo, en qué momento el deseo *es* la ley. El deseo encuentra la oportunidad de encarnar la ley cuando se impone lo real sin ley bajo la forma de la fortuna o el infortunio, del hallazgo, de la realización del destino. Entonces el deseo tiene su oportunidad, se realiza porque eso que al azar viene de lo real, acontece y tiene valor de acto, sin que “yo” me reconozca en esa realización. Incluso si no habido coraje sino horror o angustia, lo acontecido tiene valor de realización del deseo. En coordenadas inesperadas, el deseo impone una imprevisible legalidad por fuera de todos los programas, incluyendo los de la educación. Cuando lo real sin ley adviene, el deseo encuentra su oportunidad de imponer su ley, la ley del deseo que es la ley del trauma, la ley de la verdadera repetición, la ley que rige secretamente nuestro destino y nuestros actos éticamente más relevantes.

Justamente por considerar lo real como sin ley, Lacan se permite afirmar que el sujeto es “heureux”, es “happy” de “to happen” en inglés, es feliz porque le pasan cosas.

Es similar el caso de “glücklich” en alemán, empleado por Heine y por Freud, afortunado o desafortunado. Ser feliz es tener suerte, es tener la suerte de que algo acaece conforme al deseo, algo no necesario ni previsible desde la conciencia. El neurótico no advierte sus momentos felices; siente que busca, pero no encuentra, porque no toma las oportunidades que le ofrece ese real que oscila entre lo imposible y lo contingente, ese real limitado pero también generado por la estructura de lenguaje. El neurótico busca en su realidad cotidiana, donde el deseo sólo encuentra entes efímeros, objetos que lo decepcionan, llevándolo a pensar que su deseo también es efímero —mientras que Freud sostiene con fuerza que es indestructible—. El neurótico busca únicamente donde no encuentra, y si por ventura algo interesante encuentra, tiende a apartarlo de su realidad y a volver a su esfuerzo constante por fantasear, es decir reprimir; lo que encontró le parece excesivo, prematuro e insatisfactorio, o temible. El sujeto no se sabe “heureux”, desconoce su hora, la temporalidad de la contingencia, desconoce la oportunidad que le brinda la estructura del lenguaje, que aparta su satisfacción de toda necesidad y de todo mecanismo. Cree que el libre albedrío, o sea el arbitrio del deseo, sólo se aplica a cosas nimias e irrelevantes, mientras que en las cosas importantes invoca a lo que le ha tocado en suerte. Precisamente, no se reconoce en su suerte.

Por eso decimos que lo real que encuentra el analizante no es psíquico sino tíquico, ya que responde a las dos condiciones aristotélicas de las causas por accidente que acaecen a un ser que puede elegir: se trata de un real que *responde al azar*, primer punto, y en él *interviene un deseo determinante*, segundo punto esencial. Lo tíquico incluso en su forma traumática no necesariamente es lo catastrófico de una enfermedad grave, de un abuso o violación; es la efracción producida por un significante de *lalengua* en el hombre de las ratas (*erraten*), es ese halago en apariencia inocente de la tía al pequeño Hans (“qué lindo hace-pipí tienes”), es la seducción entre el síntoma del padre impotente y la Sra. K su amante para Dora, es el encuentro fortuito con las condiciones en que el deseo se realiza, o bien se rechaza y se fija, condicionando en adelante la división del sujeto.

Lo real tíquico también se manifiesta en el descubrimiento de una nueva forma de satisfacción en el decir, en la tela, en la escritura, en el trabajo, en el amor. Aquí el término realización del deseo adquiere un sentido inmediato: sea en aquel momento inicial de fijación, o en este otro de repetición, sea bajo la forma de la satisfacción o del rechazo, en cualquier caso, es en ese real tíquico que el deseo se juega absolutamente, en coordenadas inesperadas, en las cuales su valor de preferencia deviene una determinación absoluta, desprendida de las ataduras habituales impuestas por la moral, los ideales y demás dispositivos de sujeción.

EL SÍNTOMA ES LO QUE VIENE DE LO REAL

Las consideraciones precedentes intentan seguir y en alguna medida explicar las

diversas perspectivas de lo real que Lacan reseña en su conferencia *La tercera*. Allí desdeña una vez más la posibilidad de alcanzar lo real por medio de la representación preconsciente, a la que considera un abordaje imaginario, no científico, tampoco analítico, de lo real. Lo real no es representable, no estructura un mundo, un cosmos, un orden cerrado, no forja ningún universo infinito convergente o aprehensible desde alguna concepción única cualquiera que sea. La disparatada discrepancia entre los más notorios investigadores de la cosmología actual lo evidencia: cada año se encuentra una nueva partícula que pone en jaque todo el saber acumulado hasta el momento.

En síntesis, hasta aquí nos hemos acercado a lo real como eso ya inscripto, que vuelve al mismo lugar, aunque en formas y tiempos inesperados, imposible entonces de calcular. En *La tercera* Lacan señala otra versión de lo real, que no refuta las anteriores: la que se presenta en forma de síntoma. El síntoma es *lo que viene de lo real*.

¿Cómo explicar esta otra versión, que puede parecer inconsistente con las previas? Es sabido desde Freud algo que Lacan subraya en su seminario sobre la angustia: el síntoma es goce, goce opaco por ser contrario al sentido, goce que pocas veces responde a la interpretación en el trabajo analítico. Basta con escuchar el tormento de la duda en el obsesivo, que se niega a elegir incluso cuando alguna de las opciones parece viable, favorable y promete alivio. Mucho más radicalmente aún, el melancólico se abrasa en una parálisis de la acción insoportable, y sin embargo no parece interesado en las propuestas que le llegan desde el Otro como orientación por el deseo, por el sentido de la vida, por el amor de su familia, por la función social de su existencia y de su trabajo. Es el ejemplo extremo de un real que, por la vía del síntoma, se opone al funcionamiento “normal” de las cosas, de la realidad cotidiana regida por el orden de los discursos, y en particular el discurso del amo, ese discurso común que habitamos en diversos ámbitos de lo cotidiano. Es por esta vía paradójica que lo real lacaniano adquiere un sentido, un sentido contrario al funcionamiento normal de las cosas. “El sentido del síntoma es lo real, lo real en tanto se cruza para impedir que las cosas anden” (Lacan, [1973] 1991: 84).

El contrasentido del síntoma adquiere así el sentido de la huelga, de la negativa del ser hablante a jugarse en la coyuntura que le ha tocado. Ese real, que suele coincidir con el sujeto mismo captado en su división, se planta así en el núcleo de la enseñanza de Lacan y de la experiencia del psicoanálisis, interrogando todo lo que hemos leído o escuchado, incluso del mismo autor, sobre el síntoma. Por ejemplo, aquella afirmación de los *Escritos*: “el síntoma en el sentido analítico del término, es lo analizable en las neurosis, las perversiones y las psicosis” (Lacan, 1958: 685). A esa definición ahora al menos habría que añadirle: el síntoma es analizable, si quiere; y cuando quiere. ¿Cuándo quiere quién? ¿El sujeto dividido que le hace de sustrato?, ¿el sujeto que lo soporta, incluso cuando ese real “sentido” se vuelve insoportable? Debemos volver con urgencia sobre esta cuestión, y lo haremos en los dos capítulos que siguen.

Con este sentido de lo real, Lacan no pretende ir más allá de Freud, porque ya está anunciado en textos como “Inhibición, síntoma y angustia”, “El yo y el ello” y “El malestar en la cultura”, y también lo encontramos ya en el comienzo de la obra de

Lacan, en el primer discurso de Roma, donde el sujeto puede, al término de la experiencia, separarse de su analista identificando a su síntoma incurable: cuando con la ayuda de la pulsión de muerte se afirma diciendo *¡No!* a los juegos intersubjetivos del deseo (Lacan, 1953: 320). Es una política del síntoma la que está en juego en ese estilo de terminación:

Pacientemente, sustrae su vida precaria a las agregaciones aborregantes del Eros del símbolo para afirmarlo finalmente en una maldición sin palabras.

Con esa negativa, la del síntoma, el sujeto en el fin del análisis tiene la opción de afirmar su deseo y su vida precaria en un decir propiamente blasfemo. Esa negativa no se hace sin referencias, sin la particularidad de cada uno por la que el síntoma se ha hecho carne a partir de identificaciones y rechazos a tales y cuales rasgos del legado del padre y demás antecesores, educadores y otras referencias que se conservan en discordancia.

En la misma alocución llamada *La tercera*, el autor comenta el efecto de por sí disgregante del discurso del capitalismo, que corroen fidelidades y lazos sociales tradicionales, al punto de dejarnos a todos bajo el signo de un mismo síntoma social: “somos todos proletarios...” Decir que es síntoma social es decir también que no es particular, que no es analíticamente elaborable como síntoma particular. Reducidos a reproducir, en un goce oscuro de pura fuerza de trabajo, de consumo y de endeudamiento que sostienen el sistema financiero y productivo internacional, somos el sujeto ya no analizable de esa proletarización general que nos expropia nuestro cuerpo, que nos desarraigá de la particularidad del síntoma. Por eso un análisis tiene una orientación anticapitalista, que permite tomar la orientación inversa, la de lo analizable del síntoma, en tanto conserva algo de revolucionario en lo personal, y de resoluble en la experiencia analítica —esa mutación del síntoma en alguna satisfacción no dividida que a veces opera el acto analítico—.

Síntoma social y síntoma particular se plantean entonces como dos formas diferentes del *parlêtre* en tanto ser social. En el primer caso, la solución más fácil que se plantea no es particular, los laboratorios promueven la misma solución “para todos”, el mismo fármaco para todas las angustias independientemente de su causa, angustias que entonces se degradan en el gesto de la huida, en el pánico que el sistema mismo fomenta: o bien entregados, o bien ¡fuera! En el segundo caso, el del síntoma particular, el camino del síntoma puede ir desde esa particularidad a la causa más íntima y singular en su peculiaridad traumática, y ésa es la orientación del análisis, que para Lacan puede conducir justamente a una salida del capitalismo, es decir a no abandonar aquellos lazos propiamente sociales en los cuales la particularidad del síntoma y la singularidad del deseo se preservan, se sostienen, se canalizan.

1. He explicado este abordaje lógico de lo real en *Clínica y lógica de la autorreferencia* (Lombardi, 2008).

Capítulo 4

Ética del psicoanálisis

Estudiaremos ahora el vínculo entre el método clínico promovido por Freud con la ética del psicoanálisis. Para comenzar, revisaremos un texto freudiano que libera nuestra perspectiva de toda moralina, y cuyo eje argumental es simple: si haces otra cosa que analizar, deja de ser un tema del psicoanálisis; tu posición, tu deseo, se apartan del análisis. Sólo después de este paso radical podremos entrar en algunas consideraciones propiamente éticas que son específicas del psicoanálisis, de los requerimientos de su práctica, de sus finalidades y de las condiciones de su enseñanza.

NO ABUSARÁS DEL AMOR DE TRANSFERENCIA

La reflexión ética en psicoanálisis no requiere mucho detalle respecto de las reglas morales a las que debería atenerse el psicoanalista. Freud lo plantea en términos estrictos: servirse de los poderes que otorga la transferencia para abusar del paciente, para obtener de él sexo o dinero, es cualquier otra cosa menos psicoanálisis. Si un médico se vale del examen clínico para manosear a su paciente, su función no es la que se comprometió a cumplir en su juramento hipocrático.

Los reparos de esa índole que se pueden plantear en el campo propio del análisis fueron brillantemente despejados por Freud en varios textos, y muy nítidamente en “Puntualizaciones sobre el amor de transferencia”. Sin necesidad de caer en preceptos morales, explica allí que en el método analítico de nada serviría prohibir los sentimientos de amor u otros, pero tampoco corresponder a las manifestaciones del amor — sentimiento este último destinado a terminar en decepción y en reproche de mala praxis, por malversación del deseo del análisis—.

La solución freudiana no es prohibir ni tampoco “acotar el goce”, como dicen burdamente algunos colegas. No corresponde al analista sofocar lo pulsional que él mismo ha convocado en el tratamiento.

Sería como “hacer subir un espíritu del mundo subterráneo con ingeniosos conjuros, para enviarlo de nuevo abajo sin preguntarle nada. Uno habría llamado lo reprimido a la conciencia sólo para reprimirlo de nuevo, presa del terror.”

La solución tampoco reside en consentir, ya que la cura tiene que ser realizada *en abstinencia*, y no tanto del analista como del analizante, cuya demanda no podría ser

satisficha sin abortar el deseo que se gesta durante el análisis. Por eso Freud formula el siguiente principio:

Hay que dejar subsistir en el enfermo necesidad y añoranza como fuerzas pulsionantes del trabajo y la alteración, y guardarse de apaciguarlas con subrogados. Es que uno no podría ofrecer otra cosa que subrogados.

Ese “guardarse de apaciguarlas con subrogados” es capital. En la página siguiente (Freud, 1915: 169) se ocupa de explicitar el empleo propiamente analítico de los sentimientos transferenciales del siguiente modo:

Consentir la apetencia de amor de la paciente es tan funesto como sofocarla. El camino del analista es diverso, es uno para el cual la vida real no ofrece modelos. Debe guardarse de desviar la transferencia amorosa, de ahuyentárla o de disgustar de ella a la paciente; y con igual firmeza se abstendrá de corresponderle. Uno retiene la transferencia de amor, pero la trata como algo no real, como una situación por la que se atraviesa en la cura, que debe ser reorientada hacia sus orígenes inconscientes y que ayudará a llevar a la conciencia lo más escondido de la vida amorosa [...].

Por esa vía, Freud dice encontrarse en la feliz situación de sustituir la imposición moral por consideraciones de la técnica analítica, sin alterar el resultado. Tal vez hasta aquí estemos efectivamente en el plano de una técnica que reemplaza la moral, pero no hemos entrado aún en el plano de la ética. Freud sin embargo no sólo está a la altura de las circunstancias con respecto a la moral de su época, sino que además sabe anticiparse y contribuir a las transformaciones en los usos y costumbres del siglo posterior, particularmente en cuanto a lo sexual.

Sin entrar en conflictos innecesarios con las limitaciones de la moral, de los usos y las costumbres de cada lugar, podemos entrar de lleno en el nivel de la ética si atendemos las argumentaciones de Freud en el mismo texto, según las cuales el amor de transferencia, aunque artificialmente producido y resistencial, es un amor genuino, que no tiene en cuenta la persona del analista porque la transferencia por sí sola implica desconocerla. Es amor genuino, pero su partenaire no es la persona del analista, es amor al saber, o más precisamente, amor al lugar del analista como lugar del saber. Es decir que el analista no es amado ni por su persona ni porque efectivamente sepa, sino por ocupar ese lugar de mero saber, lugar de articulación de los significantes inconscientes a ser analizados, es decir, desanudados, liberados durante la cura.

No hay otro sujeto supuesto saber en el proceso analítico que el que se supone al saber inconsciente, por el amor y la confianza otorgada a ese lugar vacío de saber, pero abierto a las articulaciones inconscientes que dialogan con la interpretación. El amor de transferencia representa una forma tan nueva para el amor, comenta Lacan, “que introduce en él la subversión, y no porque esa forma del amor sea ilusoria, sino porque se procura un partenaire que tiene chances de responder” (Lacan, 1973b: 557-8/548).

De allí la importancia de la indicación freudiana: “uno retiene la transferencia de amor, [...] que debe ser reorientada hacia sus orígenes inconscientes”. Para consumar

esa maniobra, es preciso que el deseo del analista esté no sólo advertido sino también decidido. En palabras de Lacan, el analista en tanto tal está poseído por un deseo más fuerte que aquellos otros que pudiera suscitar en él la transferencia de su paciente, tales como “ir al grano con él, abrazarlo o tirarlo por la ventana” (Lacan, 1961: 225/214).

Por eso, ya Freud había introducido la recomendación del análisis personal como condición del ejercicio del deseo analista (Freud, 1912:116).

Quien como analista haya desdeñado la precaución del análisis propio, no sólo se verá castigado por su incapacidad para aprender de sus enfermos más allá de cierto límite, sino que también correrá un riesgo más serio: que puede llegar a convertirse en un peligro para los otros. Con facilidad caerá en la tentación de proyectar sobre la ciencia, como teoría de validez universal, lo que en una sorda percepción de sí mismo discierna sobre las propiedades de su persona propia.

Nuestro próximo punto, que nos introduce de lleno en el plano de la ética, es el de esa “percepción de sí mismo” a la que Freud alude.

UNA SORDA PERCEPCIÓN DE SÍ MISMO

La filosofía clásica basó sus consideraciones sobre la moral en la posibilidad de conocer y distinguir lo bueno de lo malo desde una perspectiva conceptual. En la *Ética para Nicómaco* de Aristóteles —autor cuyo nombre significa justamente “la mejor realización, el mejor fin”— encontramos la idea de que se puede determinar el bien o el fin hacia el que apuntan los actos, sentando la base sobre la cual la filosofía medieval postulará los parámetros con que se pueden juzgar las prácticas y las obras en todos los casos: es una ética “para todos”. En esa perspectiva, el juicio moral evalúa el actuar conforme o no a reglas comunes a una sociedad o a un punto de vista socialmente aceptado. Lo cual es coherente con el sentido propio de nuestra palabra “moral”, que procede de *mos, moris*, familia latina de términos que se traducen usualmente como costumbre o hábito: es moralmente correcto lo que se considera bueno. Para Tomás de Aquino, 1500 años después, la verdad puede reducirse a la adecuación del intelecto con las cosas tal como deben ser en esa realidad compartida, y el conocimiento moral se basa en lo aceptado como tal en la sociedad, en aquel momento en el marco de la religión de Cristo, que ya era “católica”, término que significa, precisamente, “para todos”.

Precediendo unos veinte años a la reflexión kantiana sobre la fundamentación metafísica de las costumbres, un economista del iluminismo escocés, Adam Smith, célebre por su libro sobre las causas de la riqueza de las naciones, publicó una obra menos conocida, *Teoría del sentimiento moral*, en la cual rompe con la filosofía moral clásica. Smith critica esa perspectiva donde la verdad moral parece racional y por lo tanto podría ser juzgada con una objetividad dada por una racionalidad compartida. En su lugar, Smith propone un punto de vista más liberal, en el cual lo que importa es lo que cada uno evalúa como bueno o malo. Reemplaza entonces el *juicio moral objetivo* por

el *sentimiento moral*, lo que para él representa un sensible incremento de libertad.

Desde el comienzo de su obra, Smith toma en cuenta una consecuencia inmediata de esa ganancia de libertad: sería inviable si no hubiera ciertos miramientos hacia lo que hace feliz a algunos otros. De ello deduce rápidamente que hay en el hombre, naturalmente, algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de otros, que la felicidad de éstos le resulta necesaria, mientras que por el contrario su miseria o sufrimiento causa en él piedad o commiseración.

Para Smith, lo racional es algo común a todos los hombres y en consecuencia en cierto grado es objetivo, pero si es objetivo se constituye en autoridad externa a la persona, restándole autonomía. Los sentimientos en cambio, al ser subjetivos, son nuestra conexión con una moral que privilegia la posibilidad de una libertad personal autónoma. Cualquier otra posición implicaría cierta forma de fundamentalismo o de intransigencia. La pregunta esencial para Smith es la siguiente, ¿por qué no tolerar los sentimientos de los otros, si respecto de ellos no hay razón que valga? La tolerancia es entonces la mayor virtud, ya que sin ella la convivencia se tornaría inviable. Bajo esta poderosa influencia, Donald Winnicott pudo escribir sus textos sobre los fenómenos y los objetos transicionales, que se caracterizan por la tolerancia a las insignias del deseo del Otro: el chupete o la adicción personal, el peluche mugriente de los niños pequeños, las clásicas elaboraciones más o menos delirantes del científico en materias sobre las que entiende muy poco, las opiniones en materia de política que un ciudadano británico puede enunciar incluso si implican una posición contraria a la corona británica. No hay que olvidar que fue bajo la influencia evidente de Winnicott que Lacan pudo gestar su teoría del acto analítico, basándose en una versión particular del principio de tolerancia: el analista ha de pagar no sólo con sus palabras y su persona, sino también con lo que se abriga y se resguarda en el núcleo efectivo de su ser, su juicio íntimo.

Ahora bien, entre Smith y Winnicott está Freud, cuya reflexión moral pasa también por lo que cada uno *conscientemente* puede sentir. Recordemos que su aproximación sobre afectos tales como la angustia y la tristeza son desde la moral personal y los auto-reproches. También su temprana idea de que, además del asco y la vergüenza, el sentimiento moral ha de ser incluido entre los diques que contienen u orientan lo pulsional. Pero Freud eleva la apuesta, postula que existe un sentimiento decisivo, conectado con el actuar del sujeto, el *sentimiento inconsciente de culpa*, que vuelve al neurótico muchísimo más moral de lo que sabe. Al punto que la mayoría de sus padecimientos y conductas patológicas pueden ser consideradas efectos del castigo auto-infligido como consecuencia de ese sentimiento moral oculto para la percepción consciente de sí, del propio obrar o de la propia inacción. De allí la “sorda percepción de sí mismo” de la que Freud habla con propiedad.

LA RESPONSABILIDAD MORAL POR EL CONTENIDO DE LOS SUEÑOS

Lejos de abolirse, la moralidad del hablante pasa entonces a ser considerada desde una perspectiva científica mucho más rigurosa de lo que había sido jamás. En lugar de enunciar principios generales, ideales que llevan a la conformidad fácil o al fundamentalismo, el análisis freudiano considera la eticidad propia sin adjudicarle un valor universal, poniendo por el contrario todo el peso en el enjuiciamiento de cada uno respecto de su propia posición, de su acción y satisfacción en la vida.

No se trata sin embargo de un liberalismo a ultranza, ni siquiera una perspectiva liberal, ya que Freud reconoce la presión de una matriz general de moralidad, el complejo de Edipo, del que él deriva el imperativo categórico kantiano, la moral “para todos”, que el psicoanálisis reconduce a las coordenadas particulares de la familia. De modo que el sentimiento inconsciente de culpa puede traducirse como “necesidad de ser castigado por un poder parental” (Freud, 1924: 175). Es la vertiente superyoica real de la moralidad que reside en el inconsciente y que el análisis ha de explorar en cada caso, antes de hablar imprudentemente de amoralidad en el neurótico, en el perverso o en el psicótico. Si estos términos cuentan como categorías clínicas en psicoanálisis es solamente por la división subjetiva que se manifiesta no sólo en el plano de la complacencia somática, sino también en el de la complacencia moral, la laxitud o cobardía ética cuya traducción clínica se revela en el curso de la cura como sentimiento de culpa. Que este sentimiento no sea consciente no le impide existir, e incidir enormemente en la vida del paciente — aquí propiamente designado, porque se trata de un padecimiento que el sujeto al mismo tiempo sufre y desconoce—.

“El declive del complejo de Edipo es el duelo por el padre —habrá de decir Lacan—, pero se salda con una secuela duradera: la identificación que se llama superyó. El padre no amado se convierte en la identificación de aquel que se abruma con reproches hacia sí mismo” (Lacan, 1960:17). El psicoanálisis no puede ni podrá nunca, mientras se refiera a seres hablantes, prescindir de esa apoyatura defectuosa pero fundamental que es la red mítica que suele resumirse en el padre, en sus emblemas y en sus pecados. Genialmente, Freud sintetiza su idea en *Totem y tabú* diciendo que si los actos y los procesos psíquicos no se continuaran de una generación a la siguiente...

si cada quien debiera construir de nuevo toda su postura frente a la vida, no existiría en este ámbito ningún progreso ni desarrollo. Surgen aquí dos cuestiones: conocer el grado de continuidad psíquica que se puede suponer en la serie de las generaciones, y los medios y caminos de que se vale una generación para trasferir a la que le sigue sus estados psíquicos (Freud, 1913: 159).

Difícil pregunta en 2017, cuando el capitalismo parece haber reducido a tal punto la influencia del padre en la elaboración de la castración en hijos e hijas, que lo proletariza: dame tus hijos para alimentar el sistema. Cuando la ciencia reduce el padre al ADN, dame tu semen, y si no, no importa, consigo otro mejor en el banco de esperma —*Cryobank* tiene la mayor experiencia, y no sólo en California, también en el país, en la selección de donantes—.

El buen viejo Freud, un siglo atrás, incluye a continuación la famosa frase del *Fausto*

de Goethe:

Lo que has heredado de tus padres, has de adquirirlo, para hacerlo tuyo.

De esa herencia, de las dificultades para aceptarla y actuar apoyándose en ella, se ocupa el psicoanálisis. Eso no tiene nada que ver con el capitalismo ni con la ciencia, ni con el esperma ni con el ADN, la herencia en juego es relativa al campo heroico, ético o religioso, el campo de la acción de cada cual, diversamente referenciada en las particularidades de lo recibido, y por lo que está agradecido o en deuda.

De lo que se transmite de padres a hijos hay todavía una versión posterior, elaborada por Lacan, quien después de explorar las diversas formas de dejar de lado las referencias míticas, en un esfuerzo propiamente científico para reducir los elementos del análisis a lo simbólico, lo imaginario y lo real, evitando cualquier cuarto elemento ficticio, mítico o religioso, advierte sin embargo, en su seminario *Le sinthome*, que “se puede prescindir del padre, a condición de servirse de él”. En ese mismo curso mostró que incluso James Joyce, si bien no hizo del padre un referente metafórico a la manera del neurótico, no prescindió de su herencia cultural, de su lengua, ni de la consideración de los pecados y falencias que conoció por su padre, al que sin embargo jamás reprochó nada.

La herencia declinante del padre suele traducirse en autorreproches y necesidad de castigo —masoquismo moral decía Freud—. Ahora bien, como en las escenas sadianas, encontramos en distintos tipos clínicos posturas diversas respecto de esa “necesidad”. La postura del masoquista que se hace castigar directamente en el pequeño escenario de la perversión. La del sádico que castiga al otro delegando en él la división subjetiva, tratándolo con la misma saña con que a él lo trata el superyó. La del que mira cómo pegan a un niño desde el público anónimo, como suele ocurrir en las fantasías de la neurosis. La de la víctima victimaria, figura justamente promovida en la actualidad por diversas corrientes políticas y sociológicas. También la del amo-víctima que termina dependiendo de su siervo (figura clásica de la literatura magistralmente ilustrada por el film *El sirviente*, de Joseph Losey). Este catálogo es incompleto; neurosis, perversión y psicosis se acomodan diversamente a la instancia divisoria que es el superyó, versión freudiana de la moral kantiana, moral para todos, moral que nos vuelve a todos cobardes (Freud, 1930:130), pero que también nos deja la posibilidad de encontrar alguna referencia ancestral, para cambiar de postura y encontrar, para nuestro deseo, el coraje que merece.

De allí que encontremos en Freud otra interpretación, otra consideración de la moral más propicia al deseo. Es la que sugiere en un breve texto llamado “La responsabilidad moral por el contenido de los sueños”, y que luego refuerza en “El malestar en la cultura”. En el primero sostiene que nuestra moralidad no se reduce a la conciencia, y que en un contexto adecuado —que no es el tribunal de justicia sino el consultorio analítico—, el sujeto podría mostrarse mucho más libre de lo que es en la realidad cotidiana, asequible al yo consciente. En ese texto (Freud, 1925: 133-136) el autor parte del carácter desenfrenado e inmoral de los sueños, que a menudo parecen contradecir la

sensibilidad ética del soñante. En la mayoría de los casos, los elementos amorales han sido desfigurados o incluso eliminados del contenido manifiesto, pero desde la *Interpretación de los sueños*, este contenido es sólo una fachada, una apariencia falaz. La pregunta que se plantea el autor es la siguiente: ¿cómo puede ser que esta censura, que suele volver decente a cosas más nimias, fracase de manera completa en los sueños manifiestamente inmorales? En ellos, que son bastante frecuentes incluso en gente que no parece peligrosa, no encontramos desfiguración alguna por parte de la censura. Son la expresión de mociones indecentes, perversas, incestuosas o asesinas.

La pregunta formula entonces la pregunta de esta otra manera: ¿Debemos asumir la responsabilidad por el contenido de nuestros sueños? A lo que responde, con el coraje que lo caracteriza: “si para defenderme digo que lo desconocido, inconsciente, reprimido que hay en mí no es mi *yo*, no me sitúo en el terreno del psicoanálisis” (Freud, 1925: 135). El análisis debe conducir, argumenta, desde la división subjetiva entre yo y ello, hacia la aceptación por parte del yo de lo que viene del ello bajo la forma de un sueño o de un síntoma. Es verdad que el análisis ha de dejar al jurista la tarea de instituir una responsabilidad artificialmente limitada al yo metapsicológico, pero la experiencia analítica muestra que el yo se siente responsable también del contenido onírico manifiesto, y aun de los deseos inconscientes reprimidos, que no se expresan en la acción directa.

Freud ya había dedicado una parte del estado del arte de su *Interpretación de los sueños* a los sentimientos éticos en el sueño, y también las dos páginas finales de ese tratado, que concluye precisamente sobre este tema (Freud, 1901: 607-608). Allí se pregunta sobre el valor práctico de ese vasto estudio de interpretación: ¿Acaso estas mociones inconscientes que el sueño pone de manifiesto no son poderes reales? ¿Ha de tenerse en poco el significado ético de los deseos reprimidos que, así como crean sueños, pueden engendrar mañana otra cosa? (crímenes o neurosis). Sin duda, no puede juzgarse positivamente al hombre por sus sueños, salvo en los sistemas totalitarios; para la necesidad práctica basta con juzgar las obras. De todos modos, el sueño provee índices de una realidad que se juega en otra escena, y que tal vez indica algo de lo que pueda suceder.

La historia es la profecía del pasado, decía divertidamente Heine. El sueño es el oráculo de lo que podría venir, si nos atreviéramos a realizarlo, o si por azar se diesen las circunstancias propicias. Esa Otra escena donde se produce el sueño no ocurre en mí, sino en ello, donde no soy, pero podría llegar a ser. El estatuto del inconsciente no es óntico sino ético. Donde ello era, debo yo advenir, dice Freud.

La interpretación de los sueños muestra en efecto que, a partir de la reconstrucción del pasado, se puede predecir el futuro, y que ese porvenir es vivido en el sueño como ya presente, en la medida en que su realidad es sustentada por un *deseo indestructible* que no cesa de insistir mientras dura la vida. El deseo expresa el sentido del sueño, tesis fundamental de Freud, que se proyecta tanto hacia el futuro como hacia alguna circunstancia traumática del pasado, haya o no ocurrido efectivamente.

Con respecto a la moral, Freud está a la altura de lo que encontró: es en su relación

con el significante donde se gesta el deseo en que el hombre se sostiene en una suerte de desplazamiento, de lateralización, de metonimia respecto de todo lo que pueda representar su objeto, o subyugarlo a él mismo como sujeto. Ese mantenerse irrealizado, ese fundamento de no ser en que vive, es lo que le deja al mismo tiempo la opción, mientras dure su vida, entre la culpabilidad por *no ser*, y la posibilidad del acto en que el deseo podría realizarse —a un costo que usualmente prefiere no pagar, y por eso elige continuar sujetado—.

Éste es exactamente el mensaje que sugiere *El malestar en la cultura*, explícitamente formulado en su capítulo *VII*. La culpa no es la causa de la renuncia a lo pulsional, sino que es más bien su consecuencia. Cuanto más virtuosos somos, más culpables. Enseñar a los niños a ser virtuosos como los adultos, “es como enviarlos a una expedición al Polo en ropa de verano y mapas de los lagos del norte de Italia” (Freud, 1930: 130, nota 1).

“Amarás al prójimo como a ti mismo”, dice el precepto cristiano, ásperamente leído por Freud después de tantas experiencias de la intolerancia religiosa extrema ejercida por el propio cristianismo. En cierto sentido, el precepto cristiano explica las normas de la palabra, esas que vuelven sobre uno mismo cuando no se pueden aplicar al Otro. El film *La cinta blanca*, de Michael Haneke, muestra con gran belleza cómo se amaban entre ellos los austriacos antes de la Segunda Guerra Mundial, cuando todavía no tenían a su alcance al prójimo de otras razas. El ser humano no es un ser manso, amable, y es lícito atribuir a su dotación pulsional una buena cuota de agresividad.

El prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infingirle dolores, martirizarlo y asesinarlo (Freud, 1930: 108).

Este párrafo concluye con la sentencia *homo homini lupus*, el hombre es el lobo del hombre, frase escrita por el autor cómico Plauto dos siglos antes de Cristo, y que será popularizada por Thomas Hobbes en el siglo XVII. Uno podría plantearse sin embargo la pregunta: ¿llega el lobo, animal también gregario, a tanta saña con sus congéneres?

Por supuesto que el psicoanálisis no tiene como objetivo liberar las pulsiones de cualquier manera, sino que, por su propia eficacia, lo hace con la mediación de un lazo social, cuya trama depende de un deseo, el deseo del analista, que cabe aquí introducir. Ese deseo, descubierto por Freud, es lo único que puede dar una respuesta civilizada, interesante y éticamente sustentable, a la pregunta formulada así por Lacan: ¿Cuál puede ser la intención de un discurso en el que el sujeto, en tanto habla, está excluido de la conciencia? (Lacan, 1960: 12).

INTRODUCCIÓN DE UNA ÉTICA PARA EL PSICOANÁLISIS

Justamente el año posterior a su investigación sobre el deseo y su interpretación (su sexto curso), Lacan titula su seminario *La ética del psicoanálisis* (Lacan: 1959-1960).

Sesenta años después, sus luces, su poesía y sus referencias clásicas son de una actualidad palpitante. Antes de pasar a la lectura de algunos párrafos, quisiera destacar que coexisten en él dos posiciones al parecer antagónicas: 1) la de un estructuralista recalcitrante, que tiene en cuenta a rajatabla los encadenamientos del significante, y 2) la del analista que, en la conjunción entre el deseo y algún acontecimiento contingente, emergencia de lo real sin ley, con el abrelatas del deseo puede desembrollar, simplificar e incluso disolver estructuras fijas y consolidadas.

Esta duplicidad es constante en la obra de Lacan, la encontramos desde el comienzo hasta el final. En el seminario 17, *El reverso del psicoanálisis*, afirma: “la configuración subjetiva tiene, por la ligadura (*liaison*) significante, una objetividad perfectamente ubicable, sobre la que se funda la posibilidad de esa ayuda que nosotros aportamos bajo la forma de la interpretación” (Lacan, 1969-70: 101), y vuelve sobre esa idea en textos posteriores, tales como *L'étourdit* y *Télévision*. Esta observación es fundamental para cualquier método de lectura y comentario de su obra.

A pesar de la “objetividad” asegurada por la estructuración significante, vemos señalarse en fragmentos como el recién mencionado, ese otro sesgo que permite al hablante apartarse del régimen de lo necesario, para encontrar su felicidad por fuera de los encadenamientos del lenguaje, de lo cultural, de lo biológico. ¿Dónde? En lo imprevisto, en lo que se encuentra sin buscarlo conscientemente, en el acto en tanto decisión impredecible, en el pasaje al acto como fuga de la alienación significante. La radicalidad de esta idea nos permite una aproximación metódica y realista a algunos hechos con los que nos confronta la experiencia, como por ejemplo que alguien pueda elegir no comer y morir por inanición (caso Gödel), o comer voluntariamente una manzana embebida en veneno (Turing).

El seminario *La ética* comienza por la introducción del deseo infantil freudiano, aquel *Wunsch* de *La interpretación de los sueños*, como una determinación esencial, pero que no tiene el carácter de una ley natural ni universal, sino tan particular como es el deseo —“incluso si es universal que esta particularidad se encuentre en cada uno de los seres humanos”, dice Lacan—. Lo que podría satisfacer realmente el deseo es solamente una acción que implique en el hablante un correlato moral, de elección y decisión, o sea, una determinación en la que interviene un elemento extraño a la causalidad natural. Se le puede llamar caída, pecado o desobediencia, como la teología; se le puede llamar libertad, como hacen Adam Smith o Emmanuel Kant.

La acción es introducida rápidamente en este *Seminario VII* en su carácter moral, de acuerdo o desacuerdo con lo prescrito. La acción, en tanto electiva, introduce algo nuevo en lo real, un elemento no programado, que no responde al régimen de lo natural, que no es respuesta automática ni puramente instintiva. En tanto en ella intervienen el deseo y la elección, la acción moral supone una discontinuidad respecto de toda causalidad natural. La acción moral, aún si se apoya sobre usos, costumbres, preceptos, es en cierto sentido sin precedentes, introduce algo nuevo, una posición subjetiva, disruptivo respecto de todo programa ideal de crecimiento y educación del niño. Aún si no es un pecado nuevo, es la nueva reedición de un “pecado original” cuya incidencia se conoce desde la

Antigüedad. Sin esa novedad, el hombre no podría constituirse en sujeto.

El deseo, en tanto motor de la acción moral, inscribe en el orden establecido una anomalía, una sexualización prematura que extrae al niño/niña de la inocencia. Por eso, ese deseo que viene del Otro, y que es instilado por cualquier Otro de su entorno, resulta en algún momento traumático para el niño en cualquier caso: si lo incita a participar con gusto, si lo rechaza, o si queda indeciso dividiéndose entonces como sujeto $\$$ (me excitó, pero también me horrorizó). Que ese trauma (discontinuidad, ruptura) se produzca desde la infancia, incluso si luego será reinterpretada y reforzada en la pubertad o aún después, justifican la idea freudiana de que la presencia prematura de la sexualidad en la infancia condiciona una infantilización definitiva de la sexualidad en el hombre. La expresión del poeta William Wordsworth, “el niño es el padre del hombre” (1) resume la posición freudiana.

Por eso el analista ha de escuchar seriamente las preferencias del niño, y no sólo cuando es niño, sino también cuando su deseo infantil se manifiesta más tarde, en otros momentos de la vida, y especialmente en el análisis. Teniendo en cuenta por supuesto que el niño es el viviente que adviene al habla en tal circunstancia particular, en tal linaje o ensamble familiar, con esa madre excesiva o defectuosa en tales aspectos, con ese padre amigable, autoritario, abusivo, o que brilla por su ausencia. Esta lectura no invalida otra posible lectura de la expresión de Wordsworth, ya que es al tener un hijo que el hombre deviene padre. Es el único título que se obtiene antes de hacer la carrera.

Podemos también revisar la duplicidad de la posición lacaniana (estructura/elección) desde la perspectiva de la oposición entre demanda y deseo (Lacan, 1960: 793-798). La demanda se impone al viviente como *exigencia incondicional*, por la cual, salvo oposición autista radical, deviene hablante antes de quererlo. Devenir hablante quiere decir en primer lugar: ser conminado a expresar su necesidad de viviente en términos de significante, términos que sujetan. Pero en oposición y reacción a ese carácter incondicional de la demanda, el deseo plantea *una condición absoluta*. En efecto, el deseo es respuesta a la demanda, pero respuesta desviada, lateral, perversa, que se sostiene en alguna partecita erotizada del cuerpo que conecta y al mismo tiempo separa el viviente con el Otro.

¿El pecho es de la madre, o es esa parte suya en el deseo, gracias a la cual la exigencia incondicional de la demanda de amor se invierte, llevando al sujeto a la potencia absoluta por la cual el deseo origina la Ley, y no a la inversa? El objeto transicional de Winnicott es ejemplo emblemático de esa ley, de ese “no lavarás” con que el niño toma una posición firme ante lo que he llamado el lavarropas de la demanda materna. Asimismo, la caca es esa parte que el niño impone (en la hora de la cena) o niega (retención que angustia) al Otro como respuesta siempre más o menos inadecuada a la demanda educativa. La mirada es el modo en que sacrifica su posición, su imagen, su vitalidad, su cuerpo ágil o su contractura, para suscitar un deseo en el Otro que estaba mirando para otro lado. La voz es esa entrega primordial por la que el deseo del Otro se constituye como llamado, algo bien distinto de una demanda, por inducir, desde el deseo del Otro, el deseo del sujeto; en ese nivel, el deseo del Otro no sólo es deseo del Otro

como objeto, sino que también es deseo del Otro en tanto deseante, lo que para Lacan explica y devuelve su estatuto perdido a la “pasión” humana, ese padecimiento que lleva al acto, ese afecto angustioso que apronta para la acción. En este último caso, el niño cede o incorpora la voz del Otro, para hacerse causa o retomar la posta de ese deseo que se le transmite en la invocación.

Con esta clave del objeto *a*, Lacan encuentra el modo de explicar así ese margen, ese borde del lenguaje tomado del viviente, que permite sustentar una condición absoluta, “donde *absoluto* quiere decir también *desasimiento*” —según aclara en esas páginas, volveremos sobre ese término, *desasimiento*, ligado al de *análisis*—.

Lacan llama “las leyes de la palabra” a los diversos modos en que se conjugan demanda y deseo en el vínculo entre el viviente y el Otro. *No robarás*, dicen por ejemplo las leyes de la palabra, pero justamente, es lo que quiero de ti, sacarte lo que tienes, aun si yo te lo he otorgado. Aunque te ame, amo en ti algo más que a ti, entonces te muelo, envidio y eventualmente te quito esa parte tan preciada, ese pequeño órgano libidinal que he puesto en ti como causa del deseo, objeto de codicia y condición de goce.

No mentirás, dicen las leyes de la palabra transmitidas en el Antiguo Testamento a través de Moisés, pero para comunicarte algo del deseo, en nada me ayudaría la sinceridad aburrida y aislante del obsesivo, es mejor un mensaje cifrado, metonímico, alusivo, no totalmente fiel, que involucre a un tercero, etcétera. *No mentirás*, precepto negativo, tiene como función retirar del enunciado el sujeto de la enunciación, mediante la simple supresión de una partícula negativa: *Yo (no) te digo la verdad*. Y al (no) decirte la verdad, te la digo a medias, o te la muestro sin decirla, y tal vez sin darme cuenta, sin querer queriendo.

Si llegamos al Testamento cristiano, *amaré al prójimo como a mí mismo*, o sea que aplicaré sobre quien tengo a mi alcance las mismas atrocidades que me haría a mí mismo si no contara con él como objeto de amor, de agresión, de identificación, de descuido, si no de exterminio.

Hay en el seminario varios capítulos dedicados a *das Ding*, la “cosa” que Lacan sitúa en los textos de Freud como ligada a una elección inicial; esa cosa le permite ordenar una primera elaboración etiopatogénica (de las causas y los mecanismos de formación de síntomas) en función de si al niño o la niña “le gustó” y luego se reprochó obsesivamente el haber participado y que encima le gustara, o bien “no le gustó”, según dice, pero se sabe falsamente inocente a la manera de la histeria, o bien, tercera opción, rechazó toda participación suya en el acontecimiento traumático, a la manera de la paranoia, quedando abierto a los posibles retornos culpables de las voces o las miradas que amenazan la inocencia de su realidad.

En cualquier caso, lo traumático no se mide por el daño físico producido sino por la ruptura, la discontinuidad moral que supone esa participación electiva y prematura en materia de deseo sexual, en un momento de la infancia. La realidad psíquica habrá de constituirse en relación con ese real emergente, un deseo cuya causa habrá de enmarcar los significantes y los significados que entraman tal realidad: causa oral, anal, escópica o invocante, para cuyo establecimiento el niño cede el órgano correspondiente, el seno

materno ya seco; el objeto que pierde en la defecación educada; la mirada que otorga al Otro para suscitar en él el deseo al que sacrifica su imagen, su postura y sus movimientos; la voz que entrega como soporte del deseo que viene del Otro y que habrá de concernirle, íntimamente, para siempre.

En esos primeros capítulos la conducta histérica es definida, desde un punto de vista ético tradicional, no en su relación con un bien, sino por relación a una falta: el objeto primero es objeto de insatisfacción. Por el contrario, en la neurosis obsesiva, el objeto en relación al cual se organiza la experiencia es un objeto que, literalmente, aporta excesivo placer. La experiencia de la psicosis, y particularmente en la paranoia, es en cambio el rechazo de un cierto apoyo en el orden simbólico ligado a la función metafórica del padre, el apoyo específico alrededor del cual puede hacerse la división en dos vertientes de la relación a la cosa electiva. *Das Ding*, en la psicosis, no sólo permanecerá por fuera de lo representable, sino que ni siquiera podrá ser situada como momento traumático: o bien no existió jamás, o bien pasó sin que el sujeto pudiera tomar posición en el momento en que ocurría, sin que pudiera decir me gustó o no me dio asco: es la idea de la preclusión o *forclusión* que Lacan tomará del discurso jurídico para explicar la posición del psicótico en relación a la cosa y al nombre. Por eso suele decirse que, a diferencia de la neurosis, la psicosis del adulto no es precedida por una psicosis infantil —este corolario ha de ser revisado en cada caso, porque el psicótico en análisis, alguna cosita recuerda...—.

Das Ding es el término con que Freud designa a *la cosa que padece del significante*, y justamente porque padece de él también *puede* reaccionar; situándonos ya en el plano ético, decimos que *debe* reaccionar. Una niña, un niño, un hombre, una mujer abusados, no saldrá de su condición de víctima mientras no tome posición respecto de lo que, en la situación traumática, afectó una preferencia suya. Lo cual no es exigible en todos los casos, porque hay un límite para la memoria y para lo que se puede decir bien, ese límite de la dignidad que Primo Levi situó muy bien en su texto *Los hundidos y los salvados*, y que Lacan señaló como lo verdadero de lo real, un decir que *non decet*, indecoroso, cuya confesión misma sería blasfema. No se puede obligar a nadie a llegar hasta allí, y el psicoanálisis supone el respeto no sólo del “decir a medias” de la interpretación, sino de un justo no-decir de los significantes *S₁* que se han incrustado en el cuerpo como sustancia gozante.

En los capítulos que siguen, Lacan plantea la oposición entre la cosa electiva en la que no me reconozco, irrepresentable, y el objeto causa del deseo en torno al cual la pulsión puede canalizar y ordenar su circuito. El ejemplo freudiano es el de la sublimación, por el que un objeto se transforma, altera su valor y su significación en el deseo, deja de ser mero objeto porque es elevado en el acto artístico a “la dignidad de la cosa”. Seguramente la sublimación no es el único caso en que eso ocurre, pero es el ejemplo clásico del psicoanálisis freudiano, y prepara la idea que Lacan formulará al final de su recorrido de enseñanza, en su último seminario, *Disolución*, cuando diga que *el deseo puede ser un destino de la pulsión*. La sublimación es satisfacción sin represión, es decir sin división del sujeto, y no solamente en el acto en que se satisface el artista.

Sería interesante volver sobre este punto, el punto preciso en que el ser hablante, que parte de su posición de cosa irrepresentable, logra darse una posición satisfactoria mediante su acción, su obra o su saber hacer.

ANTÍGONA, PARADIGMA DEL DESEO COMO LEY

Hacia el final de este seminario luminoso, Lacan lee *Antígona* para ilustrar la naturaleza y las características peculiares del deseo que Sófocles entrama en esta tragedia. Antígona es hija y hermana de Edipo, es nieta e hija de Yocasta, es producto del incesto. Sus hermanos Eteocles y Polinices se han dado muerte mutuamente en duelo por el poder de Tebas, que correspondía en ese momento al primero por voluntad de su padre (y hermano) Edipo. Polinices, así desfavorecido, se alía con enemigos de Tebas en su lucha contra el hermano, de modo evidentemente contrario a las normas de la ciudad. Ante el vacío dejado por el fraticidio simétrico, Creonte asume el poder en la ciudad y de inmediato, conforme a la ley local, prohíbe enterrar el cadáver de Polinices, por haber éste atacado Tebas con ayuda extranjera. Allí interviene Antígona para hacer cumplir, contra la ley de la ciudad, las leyes de los dioses —que son las leyes del deseo, dice Lacan—. Rehusar el entierro a Polinices es excluirlo de la dignidad de lo humano, es reducirlo a esa carroña que las aves de rapiña no se atreven a devorar, sino que llevan hasta las estatuas de los dioses. Allí interviene lo sagrado, esa dimensión de lo *sacer* descripta por Benveniste y Agamben, eso que de lo humano se aparta de lo humano, menos que humano, o más que humano, y que justamente por eso conecta directamente con la divinidad, lo indestructible del deseo.

Contrariada por la ciudad, Antígona ha de entrar en la zona sagrada del deseo para dar sepultura a su hermano. Creonte ha de castigarla por esa acción, la hace encerrar en el hueco de una roca. Y aunque a último momento se arrepienta por las súplicas de su propio hijo Hemón, enamorado y prometido de Antígona, ya es tarde, ella se ha dado muerte, se ha ahorcado en su propia tumba, sin temor, sin piedad.

Lacan, como antes Goethe y otros lectores de esta pieza, se pregunta por esa ruptura, esa precipitación, esa decisión suicida de Antígona que, en tanto heroína, se comporta sin temor ni piedad, en contraste con la prudencia moral de su hermana Ismene. En ese punto, nuestro autor hace valer lo que puede encontrarse en tantas tragedias antiguas y modernas, ese punto de discontinuidad, de desencadenamiento, de desenlace, de pasaje al acto donde se realiza un deseo que la precede, que la habita, que la invoca desde un registro que no es de la vida ni del placer, ni de lo acostumbrado ni el del tirano. Es un deseo más fuerte, un deseo que encuentra, en el infortunio, la oportunidad de imponer su ley.

Antígona representa por su posición ese límite radical que, más allá de todos los contenidos, de todo lo que Polinices ha podido hacer de bien y de mal, de todo lo que puede serle infligido, sustenta el valor único de su ser, esencialmente valor de lenguaje. Fuera del lenguaje, no podría ser concebido, y el ser de aquel que ha

vivido no podría ser así desprendido de todo lo que él ha encarnado como bien y como mal, como destino, como consecuencia para los otros, y como sentimientos para sí mismo. Esta pureza, esta separación del ser de todas las características del drama histórico que ha atravesado, es justamente el límite, el *ex nihilo* [creación de la nada] alrededor del cual se sostiene Antígona. Es el corte que la sola presencia del lenguaje instaura en la vida del hombre (Lacan, 1959-60: 325).

En esa desconexión, en esa separación que el lenguaje posibilita entre el sujeto y todo cuanto de él puede ser predicado, allí se instala el ser, y no solamente disfrazado en el enunciado como falsa cópula, en esa partícula “es” que encontramos en cualquier enunciado del tipo “Polinices *es* desleal a Tebas”. La *ousía* o causa primera, nombre griego del ser, es definida por Aristóteles como lo que no está en el sujeto ni puede ser predicado de un sujeto. Étienne Gilson comenta que el filósofo no define así la *ousía* sino que solamente la sitúa, por fuera del sujeto y por fuera del predicado, en el intervalo entre ambos, en una pura ex-sistencia sin esencia.

Aquí Lacan rinde homenaje a Aristóteles, el primero en concebir el ser en ese hiato pulsionante del lenguaje, punto de articulación silente entre las predicaciones/exigencias del lenguaje y el orden de un deseo indestructible con el que la vida les responde desde el intervalo ahuecado entre sujeto y predicado. La respuesta del deseo en este caso paradigmático, cuyo sujeto es Antígona, pero también Polinices, es ese *¡no!* radical y silencioso que realiza en el nudo mortal, el de la horca con que sustrae su voz, su vida y su decisión de cualquier sometimiento a la ley de la ciudad, encarnada ocasionalmente en Creonte. Es la negativa de un deseo que se afirma en ese límite en que la vida se juega para sostener la dignidad de una existencia sagrada, de una vida enraizada en un deseo o divinidad absolutos, que no condesciende con las normas del lenguaje y del lazo social, una vida cuyo fin se inscribe en el ritual de la sepultura, en la marca dejada en la tierra y en el recuerdo de la ciudad, en la memoria de linaje particular en que se apoya la trascendencia mínima de deseo como condición absoluta del ser. (2)

Antígona se presenta como *autónoma*, comenta Lacan; ella impone su ley en la pura relación del humano con eso de lo que milagrosamente es portador: el corte significante que le confiere el poder de realizar eso que, en los intersticios del lenguaje, sostiene el valor y el sentido de toda gesta humana. Antígona encarna, a pesar suyo y contra todo, ese deseo puro, absoluto, sin objeto ni realización positiva, que reencontramos acaso en la melancolía. Encarna la pura y simple falta en su triple sentido: pecado, carencia y deseo, al conjugarse con la pulsión de muerte.

Vale la pena releer estos párrafos admirables de Lacan:

Reflexionen bien, ¿de qué se trata su deseo? ¿No debe ser el deseo del Otro, y conectarse con el deseo de la madre? El deseo de la madre, el texto de Sófocles hace alusión, es el origen de todo. El deseo de la madre es a la vez el deseo fundador de toda la estructura, la que ha hecho venir al mundo esos retoños únicos, Eteocles, Polinices, Antígona, Ismena, ¿pero no es al mismo tiempo un deseo criminal? Encontraremos allí, en el origen de la tragedia y del humanismo, una aporía semejante a la de Hamlet y, cosa singular, más radical.

Ninguna mediación es aquí posible, si no es ese deseo en su carácter radicalmente destructivo. La descendencia de la unión incestuosa se ha desdoblado en dos hermanos, uno que representa el poder, el otro

que representa el crimen. No hay nadie para asumir el crimen y la validez del crimen, salvo Antígona. Entre los dos, Antígona elige ser pura y simplemente la guardiana del ser del criminal como tal. Sin duda las cosas podrían haber tenido otro término si el cuerpo social hubiera querido perdonar, olvidar, y cubrir todo con los mismos honores funerarios. Pero en la medida en que la comunidad lo rechaza, Antígona debe hacer el sacrificio de su ser, para sostener ese ser esencial que es la Ate familiar —figura griega del destino— que es el motivo, el eje verdadero en torno a la cual gira toda la tragedia. Antígona perpetúa, eterniza, inmortaliza ese destino. (3)

La obra de Sófocles es elevada así a una función de ejemplo. ¿En qué consiste esa función? —Agamben se lo pregunta—. En iluminar desde su particularidad lo que concierne a otros particulares, en los cuales es ciertamente más difícil leer la radicalidad del deseo. Antígona no se comporta aquí como héroe épico sino trágico, que asume la responsabilidad por la acción humana, la suya, la de sus antecesores, incluso la de sus hermanos. Por eso concierne al destino que el análisis, como la mitología y la literatura, ha de intentar discernir en la respuesta individual a las coordenadas, edípicas y otras, que a cada analizante le han tocado en suerte.

Usualmente no recibimos héroes en análisis, pero sabemos del sacrificio que la neurosis y otros tipos clínicos consagran a alguna divinidad oscura, y buscamos allí su vínculo con el deseo. No siempre lo hacemos con esa actitud radical con que lo plantea Lacan en este seminario que, como el Freud de la primera tópica, resulta tentador considerar superado por el de la última etapa de la obra. Lo cual denota la laxitud ética de tantos analistas que se regodean en teorías de goces olvidando esta dimensión esencial del deseo, sin la cual el análisis pierde su sentido y su causa. Incluso si subsiste reprimida, Lacan la plantea como condición absoluta para el sostén de la vida del sujeto, y la inscribe para siempre con una letra *a*, en el pinzamiento nodal de la estructura. Sin el deseo, en la *nuda vita*, sólo resta el dolor de existir.

El análisis del deseo en la tragedia aporta elementos para reflexionar sobre el alcance ético de la práctica analítica. En el capítulo 18 de su *Poética*, Aristóteles explica que la tragedia se compone esencialmente de dos partes, 1) el *nudo*, complicación o enredo que se estructura entre el comienzo de los hechos y el momento del giro o *perípecia* en que interviene la fortuna o el infortunio, y 2) la *lisis*, resolución o desenlace, que va desde la *perípecia* hasta el final. En el análisis también podemos considerar dos fases, según sugiere la *Conferencia 28* de Freud: la del trabajo de reedición transferencial del síntoma, que no termina de consumarse sino en algún momento tíquico, en alguna *peripecia* crucial del análisis, y luego el desenlace, la resolución o separación del analista. (4) Esa *peripecia* entre *nudo* y *lisis* es ubicada por Lacan “par rencontre”, por coincidencia casual entre el saber inconsciente y el saber del analista. (5) Aludiendo al hecho de que el analista, a decir verdad, del inconsciente del analizante nada sabe; pero con su decir a medias interpretativo, a veces la pega, y cuando eso ocurre, no es sin consecuencias, analíticas precisamente.

Los caminos del análisis no son sin peripecias, sin acontecimientos desafortunados, traumáticos o bien afortunados, que el analizante puede reconocer o no en su importancia. El analista, por su parte, no sabe de antemano hacia dónde lleva el

tratamiento. “Hay que seguir el deseo a la letra”, es un subtítulo de Lacan en sus *Escritos*. No hay otra dirección para la cura que la del deseo que orienta el tratamiento. Esto supone una dificultad ética para el analista: que el analista no sabe hacia dónde lleva el método que propone.

Lacan resuelve la cuestión ética que esas coordenadas imponen, de la siguiente manera: el analista ha de asumir el riesgo, estar advertido de lo *hasardeux*, de lo riesgoso de la aventura que propone; para ello es preciso que él mismo la haya atravesado, que haya hecho la experiencia de ese riesgo, de sus beneficios, y también del pago que implica llevarla hasta sus consecuencias últimas. Sólo en la medida en que él ya ha explorado su relación con el juicio íntimo en cuanto al actuar y al decir, sólo si ha revisado esa sorda percepción de sí mismo de la que hablábamos, él podrá ofrecer análisis a un paciente, es decir a alguien afectado por identificaciones, por posturas rígidas, por la usual intolerancia fundada en ideales, o en gustos execrables que dan asco al prójimo, por deseos que proliferan en la fantasía sin realización alguna pero que alimentan los síntomas, y en esa ciega y sorda percepción de sí mismo con la cual desconoce la reprobación ética de su posición y de sus actos; no la reprobación moral y ajena, sino su propia reprobación.

Si el paciente acepta embarcarse en la aventura, si deviene analizante, el analista deberá pagar por su parte no solamente con sus palabras y con su persona en la interpretación y en la transferencia, también deberá hacerlo con su juicio más íntimo, que Lacan sitúa en el corazón del ser. Deberá abstenerse no solamente del juicio estético o de gusto respecto de lo que dice su analizante (sea que lo seduzca o le repugne), sino sobre todo abstenerse de poner en juego su propio juicio teleológico, su juicio final, por no saber hacia dónde lleva el proceso que él ha autorizado. Lo que para el analista es un bien, incluso el mejor resultado (el “aristo-teles”), no tiene por qué ser lo que finalmente el analizante elige como término o desenlace de su análisis.

Por eso, el analista suele resultar sorprendido por ese momento vertiginoso en que el analizado decide que el análisis se terminó. A veces se viene anunciando, otras veces no. Es otra condición ética del análisis: que su desenlace y su resultado sean electivos, pero elección del analizado y no del analista.

De todos modos, el proceso del análisis ha preparado el terreno, ya que al término de esa experiencia el analista no está en el lugar de saber, desde hace un tiempo está más bien en un posición residual respecto de las articulaciones del saber, en una posición de objeto *a* que, aunque todavía pueda causar el deseo en ese tramo final del análisis, ya no está revestido por esa investidura falsa de saber en la que antes se resguardaba. Esa caída del saber concierne también a las coordenadas del final, ya que el analista no sabe cómo ni cuándo ni por qué el proceso se termina en ese momento preciso y no un tiempo después. El análisis, que comienza con el síntoma y la indecisión, termina en un desenlace decidido, decidido por el analizante.

A veces los analizados son más explícitos, más argumentativos, dan explicaciones, otras veces se trata simplemente de un momento de decisión, un “suficiente para mí”, un adiós sin temor ni piedad. Por supuesto que el ex-analista puede intentar relanzar el

proceso, está en su derecho, justamente porque no sabe, pero suele ser infructuoso; ya está. El saber del analista acerca de las limitaciones y de la influencia sugestiva lo han ya convencido acerca de la ineeficacia de fijar objetivos, finalidades y fecha a la terapia analítica. Así comienza la última parte del seminario *La ética*.

LA DESMEZCLA DE LAS PULSIONES

¿Es el análisis un método peligroso, como reza el título de la película de Cronenberg? Lo es, aunque no por los motivos que sugiere el film, sino porque al prescindir de la influencia sugestiva, que es una forma del discurso amo, el analista se reserva otro poder, cuyo alcance no es totalmente calculable: el de movilizar y revolucionar la relación del neurótico, del perverso, incluso del psicótico con el deseo. Acostumbrados éstos a que se les diga lo que se tiene que hacer (aunque después no lo hagan), todo cambia cuando se confrontan con la presencia de alguien que los escucha y no les pide nada más que el cumplimiento de la regla fundamental y algún pago.

El método propone al sujeto en análisis que juegue a decir lo que se le ocurra, para permitirle encontrarse en algún momento con que en una práctica así, el contenido semántico de sus dichos pierde valor, y que por el contrario lo que adquiere mayor peso es el decir, el decir como acto, que alcanza consecuencias resolutivas, castrativas también —la castración puede ser un bien, si permite el acceso a un decir conforme al deseo—. El análisis como método es entonces una ayuda costosa, que lleva al analizante a la posibilidad angustiosa de practicar el acto propio del ser hablante, el decir. Ahora bien, entre jugar a decir, y decir, hay un salto, el salto que se espera del proceso analítico.

A medida que el analizante se aproxima a esa posibilidad de decir, su percepción de sí mismo se hará menos sorda, lo no dicho será más evidente, la insinceridad y la falta de autenticidad, más palmaria, la dimensión idiota e inhibitoria de la fantasía, a más patente. Hacia el final del proceso se hará presente el desgarro somático, moral, ético o existencial en que consiste el síntoma o división subjetiva \$ —la indecisión, la duda, la ambigüedad, la postergación, la delegación del deseo—. Elaborado analíticamente, el síntoma deviene un real imposible de soportar, con el que tal vez se pueda hacer algo diferente del tratamiento de ficción \$<>a que se hizo anteriormente con la fantasía y toda “la realidad” por ella enmarcada. Es en esto que el análisis según Lacan se distingue de toda psicoterapia, el análisis no es el retorno a ningún estado anterior, implica la producción de una posición nueva, que no se logra sin una pérdida (como implica cualquier elección), que requiere una elaboración y un duelo que, por la estructura misma del proceso analítico, preceden al acto.

Las tres últimas clases del seminario *La ética del psicoanálisis* enfocan de una manera novedosa el desgarramiento del ser moral en el hombre. Allí Lacan retoma la idea freudiana de que la conciencia moral no es tanto la consecuencia de una realización inmoral como el resultado de una renuncia; y esclarece las coordenadas de esa renuncia a

partir de la distinción entre deseo y pulsión, que había pacientemente elaborado en los años anteriores de su seminario.

Recordemos que esa diferencia entre deseo y pulsión es posible porque, con la ayuda de su “grafo”, Lacan estableció antes la distinción entre el deseo y la demanda. El deseo no es articulable en demandas porque mantiene siempre, respecto de la demanda, una posición lateral, metonímica. El deseo desliza entre las demandas sin coincidir con lo que ellas piden. Por eso el objeto en el deseo no puede pedirse directamente sino por alusión, indirectamente, y es la trampa típica del neurótico actuar como si el deseo pudiera ser formulado en términos de demanda, de requerimiento significante en cualquiera de sus formas (pedido, súplica, orden, sugerión).

La pulsión tampoco es el deseo, es la versión inconsciente de la demanda, o mejor aún, es la relación de desvanecimiento del sujeto, inconsciencia entonces, ante la demanda ($\$ <> D$). Curiosamente, esa relación fue designada por Lacan como el “tesoro del significante”, ya que allí sitúa términos y torsiones gramaticales del lenguaje que sustituyen toda tendencia natural del viviente, transmutando la satisfacción instintiva en un goce significante que por sí solo ya no será jamás satisfactorio —Freud decía que, a diferencia del instinto, la pulsión es una fuerza constante, para la cual no hay nada que resulte *satis*, “suficiente” en latín—. De allí que el significante en su empleo como demanda o en su versión inconsciente como pulsión puede resultar mortífero si no articula el deseo, una falta, un *menos* que compensa el *más y más* de la exigencia significante capaz de aniquilar vida y sujeto. Freud había entrevisto esta situación cuando hablaba de los riesgos de la desmezcla (*Entmischung*) de las pulsiones, que podríamos traducir diciendo que la pulsión deviene mortífera sin *Eros* (versión aún poco elaborada de la noción de deseo).

Encontramos diversas situaciones en la experiencia analítica donde la presión mortificante de la demanda es patente y deviene insoportable. Las respuestas típicas de rechazo o huelga histérica a los embates de la demanda y de lo pulsional son el primer ejemplo freudiano. Más convincente aún, cuando la reacción del deseo parece faltar por completo, la pulsión se impone en su capacidad destructiva invadiendo el cuerpo y el mundo: son las coordenadas que enmarcan la melancolía profunda, el dolor de existir al que las lenguas germánicas llaman “dolor del mundo” (*Weltschmerz*), en las cuales el sujeto del deseo resulta anonadado bajo la presión del significante que se impone desde todos los ángulos, exteriores o interiores de la realidad. Cuando no hay deseo sólo queda ese dolor, esa culpa de existir que lo invade todo. Es lo que el melancólico testimonia, a veces bajo la forma extrema del síndrome de Jules Cotard en el que los órganos, el cuerpo viviente, e incluso el mundo dejan de existir: sólo subsiste el significante en su inercia aniquilante. Es el paradigma de la pulsión de muerte desprendida de todo deseo que restituya la existencia de algún Otro, el deseo de deseo que vuelve la vida, para el hablante, vivible.

EL DESAMPARO Y LA DEUDA

En las últimas clases del seminario, Lacan se pregunta sobre las finalidades y la ética del psicoanálisis haciendo honor al término “análisis”, que quiere decir resolver, desanudar, descomponer en sus elementos últimos, llevar el proceso hasta sus consecuencias finales.

Reflexionando sobre los objetivos morales de la terapia analítica, rechaza reducir el éxito del análisis al logro de una posición de confort individual fundada en vivir al servicio de los “bienes” —bienes privados, de familia, de la ciudad, del sistema que nos exige trabajar y producir para luego consumir más y más hasta consumir... nos—. Los ideales de bienestar asegurado, ni tampoco los de libertad pueden ser prometidos por el análisis. En junio de 1960 afirma (Lacan, 1959/1960: 350):

No hay ninguna razón por la cual nosotros debamos hacernos los garantes de la ensoñación burguesa. Un poco más de rigor y de firmeza es exigible en nuestra forma de afrontar la condición humana.

Ponerse a las órdenes del servicio de los bienes no resuelve el problema de la relación de cada hombre, en el breve tiempo que resta entre su situación actual y el término de su vida, con el deseo. El capitalismo provee bienes-señuelo, que engañan el deseo, sin satisfacerlo realmente. La prueba, al alcance de cualquiera, es que el mismo bien que hoy parece satisfacer, en la próxima temporada estará obsoleto, fuera de moda o con poca capacidad de procesamiento. La manzana tecnológica no es tan sabrosa un tiempo después. Lo que *parece el objeto* en el deseo no es mucho más que un señuelo, vestimenta o *gadget*, que refuerza el carácter virtual de la realidad, haciendo más y más difícil la dimensión del encuentro.

La ciencia, por otra parte, nos da evidencias de que la vida, en promedio, puede prolongarse. Como una versión moderna de la religión, favorece la procrastinación. Se puede dar tiempo al tiempo, la adolescencia llega hasta después de los treinta, se puede ser madre a los 45 e incluso más tarde, congelando óvulos y deseo, se puede esperar para hacer lo que uno quiere porque la vida es larga. Versión humilde de aquella religión que nos promete otra vida, vida eterna, suprema estafa. Todavía nos frecuenta esa sensación de eternidad, metonimia de la inercia, efecto del significante que nos estructura y también nos momifica si nos abandonamos a la acedia, el descuido del deseo, esa pereza que en el Medievo era considerada un pecado. En efecto, la flojera, la tristeza, el aburrimiento nos frecuentan como a aquellos monjes que se relajaban en el desierto o en el claustro, y contra los cuales Tomás de Aquino predica con vehemencia en su *Suma Teológica*.

El psicoanálisis promueve otra relación con la muerte, diferente de la mortificación cotidiana y eternizante. La referencia a la muerte es tomada en su fuerza aniquilante todavía no ejecutada, en su inminencia, en su singularidad irremediable para cada cual, que hace posible la angustia de una vida finita. Es gracias a la certeza de la muerte que el deseo puede referenciarse en el tiempo: sólo resta un lapso para realizarlo, después será tarde. Es cierto que ante esa angustia se puede retroceder, entrar en pánico, consumir drogas u otros productos, incluso trabajar compulsivamente hasta volverse *workaholic*.

La angustia es sin embargo una posibilidad, una puerta abierta que señala una salida del encierro en el mundo cotidiano, al que el análisis sugiere resolver con otro coraje que el de la huida —neurosis, perversión, psicosis, son formas diversas de escabullirse en los meandros del nudo estructural—.

La perspectiva analítica plantea el deseo como una condición absoluta que busca su realización antes de morir. *La ley del deseo* no es sólo el título de una película-homenaje al deseo en la perversión, es la condición del ser que busca liberarse de las ataduras que lo retienen reprimido o forcluido, y que acaso no encuentra su solución-realización sin la ayuda de cierto deseo en el Otro.

Lacan retoma aquí el tema clásico de la segunda muerte que tanto Juan de Patmos, autor del *Apocalipsis*, como el Marqués de Sade, sitúan después de la primera. Sugiere trasladar esa segunda muerte desde imaginarias vidas ulteriores a la actual, para situar ese momento señalado por Freud en que el sujeto experimenta el desamparo absoluto, a nivel del cual la angustia es ya una protección. ¿De qué desamparo se trata? No es necesario esperar coordenadas trágicas para experimentarlo, ni las del terror ni las del campo de exterminio. Freud nos enseña a situarlo a partir de la reacción de angustia, que a su vez ubica en el mismo cruce que el juego: en el pasaje de la pasividad a la actividad (Freud, 1926: 156), de modo que lo que se sufrió pasivamente pueda ahora repetirse lúdicamente, o ser esperado en el apronte angustiado que es ya casi un acto. La angustia puede leerse en psicoanálisis como certeza, certeza de la inminencia de lo que nos interesa íntimamente en el cuerpo y en el deseo, certeza que sólo un acto puede extraer y aprovechar. Cuando la angustia se malversa en dudas, en huida, en ataque de pánico, el sujeto desperdicia la “posibilidad” de la angustia, según expresa Kierkegaard.

El desamparo en cuestión es específico del momento en que la decisión no viene del Otro, es ese momento de soledad en que el hablante es llamado a responder por sí mismo: si quiere o no atravesar la puerta del deseo. Muchos psicoanalistas se confunden en este punto, dicen que ese momento es “sin Otro”. Confunden el acto con el pasaje al acto: este último sí es sin Otro. En el acto en cambio, justamente por tratarse de deseo y no de mera sustracción del goce, el Otro está involucrado como Otro del deseo. La clave es la siguiente: el momento de la realización del deseo no es sin el deseo del Otro, pero es *sin la decisión del Otro*, justamente porque en ese momento preciso de la decisión, el ser hablante está solo, porque sólo su respuesta vale, y vale de manera absoluta, ni Dios podría hacerlo por él, según demostraron Boecio y toda la doctrina posterior del pecado. Dios puede saber, puede influir a través de la Gracia, el deseo, la adversidad, pero la decisión no es suya, de lo contrario la noción de pecado no tendría ningún sentido —con esa hipótesis Søren Kierkegaard escribe *El concepto de la angustia*—.

Hay momentos de desamparo en la vida de cualquiera, se pueden situar en la experiencia propia, también los analizantes y poetas testimonian acerca de ellos. Ejemplo frecuente, ese momento en que uno está “solo con Otro”, o bien “sólo con Otro”. Un hombre, si se atreve, puede estar solo con una mujer en el momento del encuentro sexual. Solo con el Otro del sexo, solo con Otra, sólo con Otra, ¿cómo decirlo, solo o sólo, adjetivo o adverbio? Cualquier tercero que viniera a paliar la no-relación no haría

más que garantizar esa no-relación entre uno y Otra. Tal vez la única ayuda posible sería la del azar, esa contingencia que interviene en la regularidad de la pareja o fuera de ella. Lo que se encuentra sin buscarlo conscientemente podría resultar una ayuda y hasta una paradójica garantía. El infortunio o la fortuna pueden intervenir en ese momento para iniciar el desenlace, la *lisis* propiamente dicha que la tragedia supo situar entre el momento tíquico (peripecia) y el final.

Si tomamos con energía lacaniana el deseo como un absoluto, todo cuanto puede plantearse y lograrse como un bien en el lugar del objeto del deseo es solamente un sueño, como esos preciosos productos de Apple, que representan la versión informática de la mítica manzana del deseo. Ellos nos invitan a gastar el triple, pequeño pecado en general sin consecuencias, o mejor, sin más consecuencias que endeudarnos un poco más y desorientarnos en cuanto a la realización del deseo, que por fuerza es otra cosa que el encuentro con un aparato.

Un párrafo magnífico de la última clase del seminario nos introduce en las consideraciones finales.

Hacer las cosas en nombre del bien, y más aún en nombre del bien del otro, eso no nos resguarda de la culpa, ni de todo tipo de catástrofes interiores. En particular, no nos resguarda de la neurosis y de sus consecuencias. Si el análisis tiene un sentido, el deseo no es ninguna otra cosa que lo que soporta el tema [*thème*] inconsciente, la articulación propia de lo que nos enraíza en un destino particular, el cual exige que la deuda sea pagada; y eso vuelve, retorna, nos lleva siempre en un cierto surco, el surco de lo que es propiamente nuestro asunto [“affaire” es, literalmente, “lo que tenemos aún por hacer”].

Llama la atención el vocabulario algo oscuro, “tema inconsciente”, “asunto pendiente”, “deuda”. No es sin embargo más oscuro que el que lo reemplaza en el campo clínico de la neurosis y la perversión, la semántica fálica del valor y los bienes en que la gente malgasta sus recursos y su vida para evitar pagar la deuda. El “tema de la deuda” es aquí decisivo, aunque parezca poco claro. ¿Qué es “la deuda”, así enunciada, en general? Ser deudor, explica Heidegger, en tanto lesión de una exigencia moral, es una forma del ser marcada por el “no”, es la afectación de nuestro ser como el fundamento de una deficiencia en el ser de otro (Heidegger, 1927: 306-9).

Las lenguas que preceden a la nuestra y al francés avalan esta acepción como originaria. Deber es “*haber* algo que es retirado *de* otro, que en su momento exige una compensación” (Benveniste, 1969: 186). ¿Cuál es la deuda mayor del humano? El acceso a los circuitos del deseo, acceso que no se logra sin un deseo tomado de algún Otro provocador o invocante, agente de un llamado castrativo por fuera de la demanda explícita. Ese acceso únicamente se paga, alguna vez, con la realización del deseo; de lo contrario se traiciona aquello que se ha sido recibido en herencia o en cualquier otro tipo de transmisión. Ser deudor —escribe Heidegger en el mismo párrafo— no es el resultado de un hacerse deudor, sino a la inversa: ningún hacerse deudor es posible sino sobre el fundamento de un original “ser deudor”. Llama la atención, en la experiencia no propiamente clínica, la existencia del que no debe nada a nadie, del inimputable que el discurso jurídico comparte con el forense, y también el inocente que “no tiene otra ley

que su deseo" (Lacan, 1967: 252).

En psicoanálisis, esa deuda originaria es relativa al deseo. Por eso, entre varias propuestas orientativas que Lacan pronuncia al final de ese seminario, una afirma que *no hay otro bien que el que puede servir para pagar el precio del acceso al deseo* (Lacan, 1959/60: 370).

La entrada en esta zona de realización está hecha, como para Edipo, de la renuncia a los bienes y al poder, esa renuncia que, en ese caso, aún si tiene la apariencia de castigo, no es tal. Si Edipo se arranca del mundo por el acto de cegarse, es porque sólo castrándose los ojos, el órgano de la visión y de las apariencias, puede acceder al saber, que era su deseo originario, aquel que lo lleva mucho antes a confrontarse a la Esfinge. Los antiguos lo sabían, el gran Homero es ciego, también Tiresias y algunos clarividentes de nuestra literatura argentina. Edipo por su parte deseaba saber, pero sólo realiza ese deseo pagando exactamente lo que hay que pagar, las apariencias del mundo cotidiano (Lacan, 1959/60: 357).

LA ÚNICA COSA DE LA QUE PODEMOS SER CULPABLES...

¿Qué es la ética? No es la moral, tampoco es para Lacan una reflexión teórica sobre las costumbres. Él resume la respuesta diciendo que consiste esencialmente en el juicio sobre nuestra acción, y ese juicio no necesariamente está referido a la conformidad de la acción con la ley de la ciudad, con la moral y las buenas costumbres. Por otra parte, esa dimensión de enjuiciamiento no debió esperar la revelación del análisis para sugerir su existencia y su permanencia en el hablante: en las mitologías, también en la religión que llega a suponer la instancia de un Juicio Final en el cual habrán de revisarse todas las cuentas, lo actuado y lo debido, el haber y el debe. La hipótesis clínica de Freud-Lacan es que, como lo indica el libro del *Apocalipsis*, todo lo hecho y lo no realizado queda registrado en alguna parte, el librito personal del *Apocalipsis* existe realmente: es el inconsciente, que tiene memoria y que lleva las cuentas. Es una hipótesis necesaria para explicar el sentimiento inconsciente de culpa, señalado por Freud en su omnipresencia en la experiencia analítica y en su peculiaridad casi contradictoria, por ser un sentimiento y al mismo tiempo permanecer inconsciente.

Ahora bien, en este punto de convergencia de mitologías, religión y psicoanálisis, Lacan plantea otra de sus máximas éticas, dice así: "La única cosa de la que se puede ser culpable, es de haber cedido en el deseo". Ceder en el deseo no es renunciar a él, puede ser dejarlo de lado, postergarlo, temerle, mantenerlo cuidadosamente resguardado en la fantasía pero insatisfecho, etcétera. En cualquier caso, explica Lacan:

lo que llamo ceder en el deseo se acompaña siempre en el destino del sujeto de alguna traición. O bien el sujeto traiciona su vía, se traiciona a sí mismo, lo cual es sensible para él mismo. O, más simplemente, tolera que alguien con el cual se ha dedicado a alguna cosa haya traicionado lo que esperaba, no haya hecho lo que comportaba el pacto.

Y todavía una tercera máxima: luego del análisis de algunas obras de Sófocles, define al héroe como aquel que puede ser traicionado impunemente. Esa posición no está al alcance de todo el mundo; para el hombre común, que no tiene nada de heroico, “la traición se produce casi siempre, y tiene como efecto ponerlo de modo decisivo al servicio de los bienes, lo cual lo extravía para siempre”. No sabrá por ejemplo valorar su angustia, que podría indicarle la puerta certa del acto; será cobarde, será temeroso, se integrará de lleno en el sistema del capitalismo en cualquiera de sus posiciones, todas ellas proletarizantes. Incluso si gana buen dinero, del lazo social retendrá la apariencia, quedará atrapado en el aislamiento social del dinero inmaterial, de las redes sociales, de todo aquello que, después de Turing, ha venido a sustituir a los lazos sociales, y particularmente desde que un muchacho americano un poco ajeno al lazo social inventó cierto truco hoy conocido y empleado por mucha gente —ver el film *Social network*, en español *La red social*—.

La posición analítica es otra, se sostiene en que no hay otro bien que el que puede servir para pagar el acceso al deseo, su realización. Y eso con lo que se puede pagar se llama goce. Hay en Lacan distintas formas de expresar esto, la última está en su seminario final, *Disolución*, donde afirma que el deseo es un destino posible de la pulsión.

FORMAS DE SER DEL PARLÉTRE

Sartre llegó a afirmar, en *El ser y la nada*, que cada uno es absolutamente libre, que no hay inocentes en la guerra, que cada uno tiene lo que merece,

indiscernible del período de la historia al que doy sentido con mi existencia y mi complicidad, tan profundamente responsable de la guerra como si yo mismo la hubiera declarado, no pudiendo vivir nada sin integrarlo en mi situación, sin comprometerme por entero en eso y sin marcarlo con mi sello, debo entonces ser sin remordimiento ni arrepentimiento como soy sin excusa, pues, desde el instante de mi surgimiento en el ser, llevo yo solo el peso del mundo, sin que nada ni nadie me pueda aliviar.

Más adelante argumenta en el mismo estilo: dado que no pedí nacer, todo parece suceder como si yo estuviera compelido a ser libre, podría entonces huir de mis responsabilidades y hacer la plancha. Pero eso sería elegirme, y elegir estar en el mundo bajo el modo del hacer-la-plancha. Podría elegir evitar la vida bajo la forma del suicidio, lo cual supondría en primer lugar tomar mi posición de responsabilidad, ya que no floto pasivamente como la tabla a merced del agua, y en segundo lugar mi decisión de salir de esa posición, soltar la tabla. Lo que no puedo, es no elegir.

Esa concepción radical de la responsabilidad, que permite a algunos hacer filosofía con gran retórica y celebridad, ¡ay!, de nada sirve al neurótico, que busca y no encuentra. Buscando el ser en Sartre, encuentra más bien la nada. El modo en que Freud tomó las cosas resulta más realista, más próximo a la experiencia de cada cual, diciendo

lo siguiente, que ya hemos recordado: somos responsables del contenido de nuestros sueños, y en particular de esas mociones anímicas malas que se manifiestan cuando se relaja el control de la conciencia. Esto es más próximo a las posibilidades éticas del neurótico, que es responsable pero no lo sabe, o cree que no lo sabe, y en cualquier caso no se da por enterado. Y como bien sabemos por la experiencia de la terapia analítica, de nada valdría en su caso que el analista le diga, con inspiración sartreana y prosodia de Balvanera: “¡hacete cargo!”. El yo declara más bien tener poco margen de elección, sólo se muestra dispuesto a elegir cuando se trata de cosas nimias, tinto o blanco para acompañar el pescado, pero en cuanto a las grandes decisiones de la vida, las toma más bien como hechos de un destino que lo excede, que nada tiene que ver con su voluntad.

La enmienda freudiana del asunto implica lo siguiente: además de la voluntad consciente, que nada puede, que no cuenta, que es inhibitoria, está el deseo inconsciente, indestructible, esa determinación que habitualmente el neurótico no sólo descuida, sino que reprime activamente, pero que podría ser el motor de una verdadera voluntad. Y si ese deseo está, es lógico que algunas cosas que ocurren por casualidad sean conforme a él o bien contrarias a tal deseo, induciendo al débil y al cobarde a ceder. En el terreno del deseo, lo casual y lo causal se conjugan en esa dimensión propiamente humana que es la del encuentro. Lo que ocurre por casualidad toma valor causal.

A partir de dicha enmienda, Lacan puede volver en “Ciencia y verdad” al enunciado: “De nuestra posición de sujetos somos siempre responsables”. El enunciado es sartreano, la enunciación no lo es, en la medida en que el decir del análisis permitió discernir diferentes formas de ser hablante, formas cuya implicación ética merece ser diferenciada. Mencionemos algunas de esas formas.

En primer lugar, el yo cuya pasión fundamental es la ignorancia, que no quiere saber nada del deseo. Luego el sujeto del síntoma $\$$, el sujeto dividido que en parte se plantea como marioneta, juguete del lenguaje y del destino, pero consciente o inconscientemente se vive culpable de cobardía e indecisión. La clínica freudiana sitúa también, tercera forma, el sujeto borrado en la fantasía que “cura” su síntoma transformando la $\$$ de la división en *fading*, ese ocultamiento del síntoma que la fantasía $\$ <> a$ hace posible. Es un modo de esconder, silenciar, temperar o justificar la división del sujeto. Cuando el yo ha fracasado, según explica Freud en “Pegan a un niño”, queda el recurso de tratar la división subjetiva mediante la fantasía, que disimula la división del sujeto con su desvanecimiento. El síntoma subsiste, la división subsiste, pero no se nota, o toma un cierto valor, el dolor se vuelve placentero o útil por una vía sacrificial, la pena vale.

Además, está el *parlêtre*, el ser hablante que Lacan sustituye al inconsciente freudiano, cuyo acto propio es el *decir*, y que tiene a su alcance la posibilidad de *decir bien*, ateniéndose a las determinaciones (referencias) y posibilidades que le ofrece la estructura, o al menos de *decir que no*, incluso de la manera más radical. Su “no” es siempre posible incluso en las situaciones de coerción más alienantes dentro de los lazos sociales, e incluso en la guerra que los rompe. Solamente desde esa perspectiva se puede sostener la posición sartreana, del sujeto responsable de sostener su existencia y su mundo.

Lacan habló, en referencia al acto, de destitución subjetiva, para plantear una forma de ser radicalmente diferente del sujeto dividido ¹. Aclara expresamente que la destitución subjetiva no es el *des-ser* que marca al sujeto supuesto saber en el comienzo del final del análisis. La destitución subjetiva es una posición de individuación, de coherencia entre decir y estructura, que se opone a la *falta de ser*. Es “ser singularmente y fuerte”, escribió Lacan (1967c: 273), lo cual no podría confundirse con un “yo fuerte” que camufla su división por identificación con rasgos de algún Otro, tampoco un sujeto dividido. La destitución subjetiva es el ser que se asegura su entereza, aún de un modo temporario, en acto, en un deseo asumido, que se realiza en un contexto preciso: en la actividad del analista, en la del artista que escribe, pinta, compone, ejecuta o filma, en la del guerrero que se aplica a lo que le ha tocado en suerte, el horror de la guerra, en el enseñante que sigue su deseo más allá de las limitaciones que le impone la evaluación del Otro.

Por eso, Freud enseñó a advertir en cada caso, antes de cada síntoma o formación del inconsciente, un momento de *Verleugnung*, de insinceridad voluntaria, casi consciente, como toma de posición previa a la represión y la mecánica del inconsciente, que permiten explicar el retorno posterior de lo reprimido o rechazado. Antes de los mecanismos “psicopatológicos” siempre ubicó esa causalidad por libertad que hemos explorado en otro texto (Lombardi, 2015). Allí situamos lo esencial del decir de Freud, que permite volver operativo para el sujeto real lo que la filosofía sólo puede teorizar, o a lo sumo ejemplificar apelando al hombre excepcional, que ante la angustia no se divide ni huye sino que actúa.

Hay otras formas posibles entonces de ser hablante que el ser dividido, sintomático, del sujeto. Y en el horizonte ético del análisis existe esa forma de la destitución del sujeto que se manifiesta en el final de la experiencia, esa buena suerte, la de ser en acto, de un modo no indeciso ni dividido sino decidido. Entonces el deseo deviene coraje y se realiza, poniendo alguna pulsión a su servicio, a la manera de la sublimación.

El final de la experiencia del análisis permite escuchar una suerte de eco de los textos de Kierkegaard, de Heidegger, de Sartre, en los cuales el ser busca la existencia. En el término de esa experiencia, que no es general sino particular, el ser encuentra un enraizamiento real, y no meramente filosófico, en la existencia. Ese enraizamiento se produce cuando puede responder, y lo hace, por su posición respecto de su propio accionar.

1. El poema “My hearth leaps up”, de Williams Wordsworth, que ambos autores citan, dice: *My heart leaps up when I behold/ A rainbow in the sky:/ So was it when my life began;/ So is it now I am a man;/ So be it when I shall grow old, / Or let me die! The Child is father of the Man;/ And I could wish my days to be/ Bound each to each by natural piety.*

2. Edipo, incesto y castración no sólo continúan determinando el deseo y el ser en Occidente, sino que se imponen crecientemente en la civilización global, mal que les pese a Gilles Deleuze y a Félix Guattari, cuya

propuesta meramente filosófica de “esquizoanálisis más allá del Edipo” no propone ningún cuidado particular del ser, aún si reconoce en la rebelión de las formas artísticas, sociales y étnicas el estallido de los límites impuestos por la castración que engendra el deseo. Su *Antiedipo: capitalismo y esquizofrenia*, que puede ser ilustrada mediante obras como la *Hamletmaschine* de Heiner Müller, enuncia verdades que se enseñan en la Universidad como preparación y justificación del discurso imperante, ese que al mismo tiempo proletariza el ser y lo prepara para adaptarse a la inteligencia artificial y las *neuromachines* que prometen superar las condiciones borromeas del deseo propiamente humano. Maurice Dantec en *Les racines du mal*, ilustra esa “superación” deleuziana en una historia narrada en las Islas borromeas del lago Maggiore. Michelle Houellebecq recientemente en Buenos Aires destacó la aptitud anticipatoria de Dantec, a la que juzgó mayor que la de sus propias obras.

3. Traducción de G. L. de la versión francesa (Lacan, 1959-60: 329).

4. Cf. abajo el anexo “Desenlaces”.

5. Proposición del 9 de octubre.

Capítulo 5

La culpa, índice negativo del deseo

Hay afectos que, en la perspectiva psicoanalítica, pueden señalar una orientación para la cura, por indicar la posición del sujeto en el deseo. Ha sido ampliamente estudiado el afecto de la angustia, que el psicoanálisis no desmerece como sentimiento desagradable que debería ser suprimido de cualquier modo, sino que valora por el contrario como indicador cierto de la proximidad de la causa del deseo, de la inminencia o de la oportunidad de su realización.

Anteriormente hemos reseñado las coordenadas que proporcionaron diferentes autores para situar la angustia como indicador ético, y también las muy diversas posibilidades de su aprovechamiento en diferentes posiciones del ser:

1. el hombre de acción que la afronta y aprovecha,
2. el que huye de ella en pánico, y
3. el que no resuelve ni una cosa ni la otra —se divide entonces transformando la angustia en síntoma—.

Revisamos también las consecuencias de corroer ese valor orientativo mediante las técnicas de manipulación de las referencias subjetivas que impone nuestra civilización, por las cuales la angustia, en lugar de ser una señal que permite un apronte para la acción, es tratada a través de señaletos o de algún fármaco (palabra derivada del griego *fármaco*, chivo expiatorio), sustrayéndole todo valor ético y de referenciación subjetiva.

Nos ocuparemos aquí de otro afecto que también tiene un valor de orientación ético y clínico, aunque de signo contrario, la culpa, que no mide la inminencia del deseo, sino su distancia, su descuido, su abandono. Clásicamente, ha sido reconducida a la conciencia moral. La exploración analítica, que nos vuelve responsables incluso del contenido de nuestros sueños, reelabora con Freud el sentimiento de culpa de un modo radical. Ya en *Tótem y tabú* Freud sugiere que eso que llamamos conciencia moral es la percepción interior de que hemos desestimado determinados deseos existentes en nosotros. También señala allí que la sensibilización analítica permite advertir que la culpa no es moral ni pasa siempre por la conciencia.

LA CULPA NO ES MORAL

La moral está referida a las costumbres, a la legalidad imperante, a lo que puede

observarse y juzgarse desde la opinión externa. Buena parte de lo que encontramos en el *Antiguo Testamento* remite a esa fuente de la responsabilidad, meramente exterior: “No adorarás a otros Baales ante mí”, manda Jahvé. Pero nuestra civilización es heredera de la operación cristiana, que lleva el juicio ético sobre las propias acciones desde la moral exterior al fuero íntimo del propio creyente; la circuncisión que cuenta no es la que se muestra exteriormente sino la del corazón, los pecados no sólo son los cometidos sino los deseados, aunque sean meramente fantaseados, es decir no realizados en actos ni en obras. La conexión del cristianismo con la tortura se hace evidente en *1984*, la novela de George Orwell, donde la *Thoughtpolice*, policía del pensamiento, no se ocupa de los crímenes cometidos y evidentes sino específicamente de los meramente concebidos, no realizados. También en *Crimes and Misdemeanors*, de Woody Allen, el verdadero criminal no parece experimentar culpabilidad, mientras que el pecado más leve le vale al timorato un intenso sentimiento de culpa.

Ya ubicado en esta segunda tradición, Freud explicó que para experimentar ese sentimiento no necesitamos de ninguna constatación exterior, porque en verdad no está referido ni a las leyes de la ciudad ni a las buenas costumbres, sino a la desestimación (*Verwerfung*) de un deseo (Freud, [1913] 1986: 73), o a una renuncia de lo pulsional (Freud, [1930] 1994: 124). Esta segunda formulación de Freud resulta todavía inconsistente, ya que la pulsión es para él mismo algo que se satisface siempre de algún modo, siendo por el contrario el deseo, factor todavía no bien despejado de la pulsión en su obra, lo que permite trazar una diferencia capital entre:

1. la satisfacción pulsional y los goces conformes al deseo, y
2. los goces tristes o culpables, que son tales porque su condición es haber cedido en el deseo.

Esta distinción permite una mayor precisión, y basándose en ella Lacan puede afirmar que sólo podemos ser culpables de ceder en el deseo (1959-60: 393). Retengamos de Freud la irreferencia de la culpa, en este sentido: la desestimación (*Verwerfung*) del deseo que la produce no requiere invocar ninguna otra cosa, pues está cierta (*gewiss*) de sí misma (Freud, [1913] 1986: 73). La culpa debe ser reconducida entonces a la dimensión de lo que no tiene referencias externas, lo “*unbezugliche*”, descripto por Heidegger como lo absoluto, lo no relativo a nada exterior (1927, §53).

En los términos de Agamben, la acusación sólo opera en tanto hay auto-acusación, es decir en tanto que el acusado participa de la acusación y la toma como legítima en su juicio íntimo (Agamben, 2013).

NI TAMPOCO CONSCIENTE

Además, la llamada conciencia moral no necesariamente es consciente. Freud la sitúa

concisamente en *Tótem y tabú*: “Conciencia moral es la percepción interior de que desestimamos mociones de deseo existentes en nosotros” (p. 73), pero él mismo advirtió que esa percepción interior no necesariamente es directa, que a veces el reproche que resulta de ella se desplaza sobre cuestiones nimias, tal como es habitual en la neurosis obsesiva. Como por otra parte, frecuentemente el neurótico no se siente culpable sino enfermo, Freud se vio llevado a introducir un oxímoron, el “sentimiento inconsciente de culpa”. En efecto, la expresión es contradictoria en sí misma, ¿cómo un sentimiento puede ser inconsciente? Sin embargo, expresa un rasgo esencial de las entidades clínicas de las que se ocupa el psicoanálisis: la neurosis de un modo más evidente, pero también la perversión y la psicosis, aunque a veces cueste en ellas un poco más encontrar ese rasgo, se constituyen sobre la base de un ser que al mismo tiempo es hablante y se contra-dice, por lo cual deviene entonces sujeto dividido por su propio accionar.

Por otra parte, Freud describe la certeza (*Gewissheit*) de la culpa, que no requiere ser consciente (*bewusstsein*) para imponer al sujeto su dimensión irreferente —por no depender de ninguna circunstancia exterior al juicio personal sobre la propia conducta—. Y por eso, la misma certeza que acompaña a nuestras acciones, acompaña también al juicio adverso sobre nuestras acciones o sobre nuestra posición inactiva en el deseo. Entre esas acciones debe contarse también la propia desestimación, *Verleugnung* o *Verwerfung* (ambos términos son empleados por Freud) con que desatendemos ese juicio interior adverso.

El sentimiento inconsciente de culpa resulta simplemente de la percepción del juicio adverso respecto de la propia conducta: sea por lo que hicimos, sea por lo que omitimos hacer. Que esa percepción sea consciente o no, es en verdad secundario. Con lo cual Freud abre un enorme campo clínico hasta el momento poco estudiado, constituido por elementos propiamente patógenos cuya percepción no es directa. No es directa para el observador externo, tampoco para el analista, y aunque es inmediata e irreferente para quien la padece, es imperceptible de un modo directo para su conciencia.

Los ejemplos abundan en la obra de Freud. La culpa del tabú en nada se atenúa cuando la violación se realizó inadvertidamente; tampoco en el mito griego la culpa de Edipo resulta cancelada por haber cometido parricidio e incesto sin saberlo ni quererlo, mató a un desconocido en un cruce de caminos, desposó a la reina de Tebas con quien ningún parentesco al parecer lo unía. Edipo actuaba, pero no sabía; Hamlet por su parte sabía, pero no sabía por qué no actuaba; ambos experimentan culpa. Según sabemos por el propio Freud, el inconsciente puede ser definido como ese divorcio, esa distancia existente entre la percepción y la conciencia (Freud [1900-1901] 1993: 531).

De todos modos, aunque sea secundaria, esa distinción entre culpabilidad consciente e inconsciente sigue siendo clínicamente relevante, ya que permite distinguir tipos clínicos y orientar al analista en relación a las dificultades propias a cada uno de ellos en la dirección de la cura. A Edipo, Hamlet y también al neurótico, que no saben conscientemente o no actúan en consecuencia a lo que saben, podemos oponer el caso de *Medea*. En la obra de Eurípides que lleva su nombre, ella a sabiendas actúa y mata a ambos hijos sin experimentar división alguna; es en su marido Jasón en quien la división

subjetiva y el dolor que conlleva se producen. Lo mismo pasa en muchos casos de psicosis: quien se divide y consulta es alguno de los padres, el partenaire o alguien de su entorno que experimenta culpa por el actuar desencadenado del psicótico, que no hace cualquier cosa, sino precisamente lo que los culpabiliza. Eso da una idea preliminar sobre la dirección de la cura en la psicosis: el primer movimiento no puede ser allí la rectificación subjetiva del psicótico, sino el reconocimiento, la anagnórisis de una intención totalmente decidida de rectificar al Otro, intención que debe ser advertida y admitida por el analista.

COINCIDENCIAS ENTRE CULPA IRREFERENTE Y SENTIMIENTO MORAL

Surge ahora la pregunta: ¿cómo es que la culpa, que sólo puede fundarse en un juicio adverso personal, puede coincidir con un sentimiento “moral”, es decir conforme a las costumbres familiares o civiles, estén o no escritas bajo la forma de ley o reglamentación?

Encontramos un análisis muy interesante de esta cuestión en el §58 de *El Ser y el Tiempo* de Martin Heidegger, titulado “El comprender la invocación [*Anruf*] y la deuda [*Schuld*]”. Aclaremos en primer lugar que en alemán culpa y deuda se expresan mediante la misma palabra, “Schuld”. Y “ser deudor” (*Schuldigsein*) también tiene la significación de “tener la culpa de” (*schuld sein an*). Sin embargo, el autor distingue matices semánticos diferentes según las expresiones o situaciones en que se declina la expresión “ser deudor”, proponiendo las siguientes distinciones conceptuales: se puede ser deudor o culpable (*schuldig sein*) sin adeudar nada a ningún otro (*onhe einem Anderen etwas zu “schulden”*). A la inversa, se puede adeudar algo a otro sin tener uno mismo la culpa de ello, ya que un tercero puede contraer deudas “por mí” con otros.

Más allá de que pueda haber lesión jurídica a un tercero, del fuero comercial u otro, Heidegger sitúa el ser deudor o el ser culpable del siguiente modo: ser deudor es “ser el fundamento de una deficiencia en el ser de otro”, de modo tal que este “ser el fundamento” se presente como “falta” en cuanto a su finalidad: la deficiencia consiste en no haber dado satisfacción a una exigencia que afecta al existente “ser con” (*mitsein*) otros. El ser culpable o deudor es entonces una forma de ser del Ser-ahí (*eine Seinsart des Dasein*), abierto al “hacerse punible” (*sich strafbar machen*), al “tener una deuda” (*Schulden haben*), al “tener la culpa de...” (*Schuldhaben an...*), incluso al ser “cargado con una deuda moral” (*belanden mit sittlicher Schuld*). Todas estas formas de declinación de la culpa/deuda no hacen sino caracterizar una determinación o resolución del ser (*Seinsbestimmtheit*) del Dasein que no queda claramente deslindada ética ni ontológicamente, pero que retrotrae el ser al círculo del “curarse de” (*besorgens*) en el sentido de “saldar cuentas” (*verrechnen*).

Ahora bien, Heidegger da otro paso más, iluminador, y que nos lleva al corazón de nuestra pregunta. Plantear la culpa/deuda como deficiencia causada al otro, falta moral

de la que uno podría curarse saldando cuentas, es solamente una falta o deficiencia del ser “ante los ojos”, ser para el otro o con el otro (*Vorhandenheit*). Ahora bien, escribe, “nada falta en la existencia, no porque ésta sea perfecta, sino porque el carácter de su ser resulta distinto de todo ante los ojos y de toda moral”. Lo que resulta cierto y asegurado es que en la existencia del culpable entra la nota del “no”, un “no” que afecta a la existencia de modo tal que ser “culpable/deudor” es ser el fundamento de un ser resuelto por el “no”, es decir, es el fundamento de la determinación de un no-ser (*Grundsein einer Nichtigkeit*).

Ahora bien, esa culpa/deuda como determinación del ser permanece incluso para el ser que se sostiene caído en la existencia, encerrado en el no ser al que se ha determinado y que al mismo tiempo desconoce. La voz o llamado (*Ruf*) de la conciencia, es llamado de la cura (*Sorge*). El ser culpable constituye el ser al que llamamos cura, cuando él advierte la inhospitalidad (*Unheimlichkeit*) de su situación. Allí, en la inhospitalidad, el *Dasein* coincide consigo mismo, ya que la inhospitalidad pone a este ente ante su desenmascarado “no ser”, que es inherente a la posibilidad de su más peculiar “poder ser”. En la medida en que el *Dasein* es concernido por el ser, se invoca, se llama a sí mismo en la inhospitalidad del “uno mismo” impersonal, arrojado en la tercera persona que es “no persona” según Benveniste, fácticamente caído, pero que ahora despierta a su “poder ser”.

DE LA FILOSOFÍA A LA CLÍNICA ANALÍTICA

Se puede allí leer cómo Heidegger introduce, a través de la culpa, la dimensión del síntoma, que es la división inherente al ser que se niega a sí mismo, que al decir “no” desconoce su propio ser, encerrándose en un no-ser que afecta a su vínculo esencial con el otro. Al arrojarse en el impersonal “uno” en el que se desconoce, al percibirse como “eso” o como “ello”, como no-yo entonces, como cuerpo extraño, reedita aquel *Unheimlich* situado por Freud antes que el filósofo. Nos referimos a la percepción de esa dimensión del cuerpo al mismo tiempo propio y ajeno, que convoca al ser a retornar a su deseo en tanto falta-en-ser que llama, y que desde la falta puede llevar al ser, al ser en acto, el acto en que ese deseo, atravesando la angustia, podría realizarse. La cura analítica y la *Sorge* heideggeriana parecen tener el mismo objetivo.

Sin embargo, la respuesta del análisis, aunque convergente en algunos puntos, difiere de la del filósofo. La cura no es el mero llamado interior de la conciencia, no hay verdad ni llamado que, al pasar por la conciencia, no mienta. Por eso el análisis exige añadir la dimensión del inconsciente, dimensión que puede devenir no sólo hipotética sino real, por ejemplo, en ese momento de la “asociación libre” en que la contradicción se resuelve certeramente en una palabra que elige, que zanja, que destruye la otra opción que la contra-decía. Cuando el ser elige efectivamente, salda la deuda, deviene inocente e indiviso, resuelve su ser deudor.

Ahora bien, para que esto sea posible en el caso del sujeto indeciso que lo consulta, el analista ha de apartarse del universal del filósofo, que commina al sujeto a arreglárselas solo con la angustia. El analista se ocupa precisamente del sujeto que no tiene el coraje del hombre capaz de afrontar la angustia, de atravesarla y arrancar de ella su certeza, para actuar, para decir, para decidir. El analista no preconiza entonces la autoayuda, no para aquellos casos que no pueden lograrlo solos, y que precisamente por eso piden ayuda a Otro.

En el caso de la neurosis, para que la inhospitalidad del “uno” devenga abordable analíticamente, la angustia que ella conlleva ha de pasar de la singularidad de la angustia, a la particularidad del síntoma —que en la clínica se señala en tanto cuerpo al mismo tiempo extraño y propio pero no de un modo totalmente peculiar de cada uno, no sólo singular, sino coincidente con los síntomas de algunos otros, referenciado en algunos otros, pares o predecesores, los que padecen o han padecido el mismo síntoma y los que contribuyeron a contraer la deuda. El análisis, con su regla fundamental, introduce, en la intersección entre lo universal y la singularidad de cada quien, la particularidad del síntoma, y sólo desde esa particularidad el estado de culpable/deudor deviene analizable.

Hemos señalado en una publicación anterior que el camino del análisis no pasa por la inhibición del yo, ni por la angustia del hombre capaz de actuar o de huir, sino por el síntoma del ser que, en lugar de paralizarse, de actuar o de huir, habla. En esa vía, la del síntoma a secas (*sin h*), la división subjetiva *§* se despliega en palabras que, al menos durante el tiempo en que dura el análisis, no llegan al acto de decir que decide (el sí o el no que resolvería la falta-en-ser en deseo que realiza la esencia del hablante). La cura del timorato, del indeciso, sea neurótico, psicótico o perverso en el sentido lacaniano del término, pasa por un ejercicio de parloteo que admite la contradicción, la incoherencia, las verdades ficticias, las metáforas, los deslizamientos significantes y las mentiras, para desarrollar las referencias meramente psíquicas (ficticias), y despejar las referencias reales, esas en las que se apoya el decir en tanto acto.

Podría resumirse el designio y el fin de un análisis en los siguientes términos: se puede prescindir de esas referencias reales, el padre u otras, a condición de servirse de ellas. Y esas referencias no son singulares ni universales, son particulares, hacen a la familia, al sexo, al modo en que el sujeto tomó posición entre la demanda materna y el deseo del padre, hacen a la sabiduría local en tanto resiste a la globalización que la consume, y en consecuencia, conciernen también al tipo clínico de síntoma. El psicoanálisis no es para todos ni segregativo. Para alcanzar lo singular, se permite analizar el síntoma en tanto particular, única punta por donde se lo puede “atrapar por las orejas”. Es mi culpa, pero la culpa no es sólo mía.

¿CÓMO LA CULPA DEVIENE SENTIMIENTO MORAL EN EL ANÁLISIS?

¿Cómo es que la culpa, esa negatividad introducida en la existencia por ceder en el

deseo, por meramente sostenerlo, mantenerlo insatisfecho, puede devenir sentimiento moral, ante los ojos, culpa que nos llega como señalada desde el Otro? ¿Cómo la culpa cristiana, que internaliza la instancia judicial ante la cual nada puede ocultarse, puede volverse moral, civil, griega, es decir ante la opinión de los otros ciudadanos o del déspota, o bien devenir judaica, falta ante Jahvé?

Hay una razón analítica que hace a la estructura del deseo. El deseo es deseo de deseo, permanece reprimido o se pierde si no se referencia en el deseo del Otro. Ceder en el deseo, extraviarlo en el camino, o renunciar a él, son diversos modos de cultivar la culpabilidad. Un acto, a diferencia de un pasaje al acto, es un evento social, y por más ínfimo que sea no da la espalda al deseo del Otro, sino que le responde. Por eso, ceder en el deseo es, en este sentido, renegar de la importancia esencial que tiene el deseo del Otro para el hablante, el hombre en tanto social “por naturaleza” ($\phiύσει$), según dice Aristóteles en ese aquel primer tratado de los lazos sociales que es la *Política*. Allí discierne los vínculos en los que se entrama la *polis*, la ciudad griega en tanto cuerpo social.

Ceder en el deseo es ceder en lo esencial, recordando esa otra precisión de un filósofo, Spinoza en este caso, que es citada por Lacan: el deseo es la esencia del hombre. Esa esencia no se realiza sino cuando al deseo responde el deseo del Otro o, cuando el deseo del viviente suscita el deseo del Otro. El análisis permite discernir que, más que el amor o el goce, es el deseo lo que hace lazo, y que renunciar a él, en consecuencia, es un pasaje al acto, es ruptura del lazo, es auto-destierro melancólico o maníaco. En el caso extremo, encontramos esos casos de hipocondría o melancolía descriptos por Jules Cotard como “delirio de negación”: es mi culpa, pero nadie fuera de mí existe para perdonarme, estoy muerto porque ya no hay nombres, porque yo soy el mundo. En alemán, el término *Weltschmerz* designa el dolor del mundo, el tedio supremo del mundo en el que el melancólico se abandona, por abandonar el deseo del Otro.

Existen los goces tristes. Pero es un error pensar que todos los goces contradicen el deseo. La solución analítica no pasa por acotar goces en el sentido de ponerles límites desde el discurso del amo, sino por devolver su sentido etimológico de este término, “acotar”, que procede de *cautus*, prudente, cuidadoso. Desde un punto de vista analítico, la expresión “acotar el goce” no es totalmente errónea, si la entendemos como cuidarlo analíticamente, como curarse de él no tratándolo sino por la magia o la gracia de un deseo. Volver el goce apto para el deseo, lograr que condescienda al deseo, que se destine al deseo, ésa es la clave de la operación analítica, que sólo se comprende si respondemos a la pregunta de este subtítulo.

LACAN, CULPABLE DE LO REAL

A partir de aquí, podemos discernir todavía otra versión de lo real que encontramos en la experiencia analítica, y que Lacan señala explícitamente en su clase del 15 de marzo

de 1977. Allí considera a la angustia como algo simbólicamente real, es decir algo que en el interior de lo simbólico hace presente lo real. Por el contrario, el síntoma es real, es incluso “la única cosa verdaderamente real”, dice, lo único que en lo real conserva un sentido. Si escribo aquí *cosa* en cursiva es porque lo real en juego se referencia en “la cosa” freudiana (*das Ding*), a partir de la cual Lacan, desde el comienzo hasta el final de su enseñanza, trata la aproximación freudiana a lo real. En esa clase, destaca que la palabra “real” ella misma supone un sentido, incluso un sentido de larga data, ya que procede de *reus*, que en latín quiere decir *culpable*. “Somos más o menos culpables de lo Real”, añade.

Nuestro real más íntimo es el del reo, culpable de una existencia que retorna a la división \$, por no estar a la altura de su condición de *res eligens*, de ser capaz de elegir. Somos culpables de volver al “uno” impersonal aun particularizado en el síntoma siguiendo el modelo de algunos otros, a las rutinas, a los automatismos sintomáticos, al confort, al deseo insatisfecho o de algún otro modo no realizado. En francés se puede jugar también con el hecho de que la palabra *coupable* quiere decir también “cortable”, posible de ser castrado de la duplicidad, de la indefinición del síntoma. El sujeto-síntoma es ese real que insiste en nosotros, incurable, ya que aun analizado, retorna. Es por eso que el analista, el artista, el hombre de acción capaz de destituirse como sujeto en su acto, en sus respiros vuelve a su división de sujeto, a su necesidad de dormir, de reeditar sus *Wunsche* en calidad de insatisfechos y que sólo se satisfacen alucinatoriamente. Aun ellos vuelven a ese proceso primario freudiano que es de obstrucción, de desconexión entre el deseo y el polo motriz —la puerta que hace posible la acción cualquiera que ésta sea, de la espada, del pincel o la palabra—.

De allí que el pase de analizante a analista, que implica una destitución subjetiva, no sea algo que se conquiste de una vez y para siempre. Evidentemente una vez alcanzada esa posición, hay una *Bahnung*, una huella que facilita el volver a pasar por el mismo desfiladero; pero hay que pasar cada vez, hay que volver a cruzar el umbral, la pequeña efracción de angustia que implica instalarse en el sillón de la escucha cuando se recibe a un analizante. “Me paso la vida pasando el pase”, decía Lacan consecuente con esta perspectiva, que no contradice la ética del análisis. El análisis es una cosa seria, o sea que puede devenir una estafa, si sostiene la neurosis de transferencia, el sueño hipnótico del sujeto supuesto saber, de modo que impide el pase.

Por eso, no hemos de quedarnos con que el síntoma es goce. El síntoma, en lo que tiene de incurable, tiene valor revolucionario (Lacan, 1969: 381). El dormirse en el síntoma es poner palos en la rueda, es posición culpable pero que al mismo tiempo reedita la posición electiva aún no realizada del hablante. Si el deseo es la esencia del hombre, el síntoma incurable preserva siempre en germen su valor revolucionario. Es desde allí que se puede volver al acto, a la elección efectiva que implica la destitución, lo terapéutico de la destitución subjetiva, que es algo saludable, cada vez. “Hablar de destitución no detendrá al inocente, que no tiene otra ley que su deseo”, escribe Lacan en la “Proposición del 9 de octubre” (Lacan, 2001: 252). El acto soluciona la culpa devolviendo a una inocencia aquí no originaria, sino adquirida.

Una vez más, encontramos al último Lacan, que los psicoanalistas gustan de oponer al primero, volver al primer Freud, para reeditar el mensaje fundante del análisis, el del inconsciente y su sentimiento característico, mensaje que lo aparta de la estafa y del infantilismo universitario. Es el gesto que ya había practicado en “La cosa freudiana, o el sentido del retorno a Freud”, donde rescata la tópica del yo sólo para resaltar el contraste con “las significaciones de la culpa cuyo descubrimiento en la acción del sujeto dominó la primera fase de la historia del análisis” (Lacan, 1956: 433). En la página siguiente la verdad, que es la cosa freudiana, resulta ser, según una leve alteración de la definición clásica, la *adecuatio reus et intellectus*, donde la palabra *reus* es definida: “la parte en causa en un proceso, particularmente el acusado, y metafóricamente aquel que está en deuda en alguna cosa”.

Desde que hablamos, estamos en deuda, atrapados en las cadenas simbólicas que implican también las cadenas del parentesco y de la transmisión de generación en generación. Reprimimos esa deuda en la neurosis o en la perversión, la forcluimos en la psicosis. Pero la cadena continúa expresando sus exigencias, esas que nos llegan bajo otro término de la segunda tópica, el superyó, bajo la forma del síntoma. El psicoanálisis no se ocupa del intelecto sino del decir, es acto que permite al *parlêtre* una salida de esa deuda simbólica, alienante.

Y si el análisis desde sus comienzos limita los motivos del inconsciente al deseo sexual, con una firmeza sobre la que Freud nunca cedió, es porque la deuda simbólica que esas cadenas expresan sólo se paga con actos que admiten la condición que se deduce de la permanencia de ese deseo bajo todas las formas en que el *parlêtre* se inhibe o se expresa. De allí surge que el *reus* puede cambiar su posición en el ser al responder desde las consecuencias del “decir de Freud”, que como la culpa inconsciente no es decir directo, sino que se infiere de la lógica que encuentra su fuente en los dichos del inconsciente. Es porque Freud descubrió esos dichos que el decir, por el análisis, ex-siste (Lacan, 1972: 454). Es el punto de llegada del método clínico discernido por él. Es también la puerta que abre al *reus* la posibilidad de otra respuesta, no ya culpable sino responsable, la respuesta que sólo puede dar, en materia de deseo, y sexual, quien no teme a la castración por no ser ya amenaza, sino esa coordenada ineliminable de la estructura, efecto de lenguaje, que Lacan escribió diversamente como S(A) o como “no hay relación sexual”.

Capítulo 6

El psicoanálisis no es una neurociencia

La práctica del psicoanálisis, el modo en que aloja al sujeto del inconsciente y sus métodos de investigación fueron marcados irremediablemente por la ruptura inicial del psicoanálisis con la ciencia de su época. Se trata de un corte al mismo tiempo preciso y radical. No es casualidad que se trate del único caso en la historia en que el surgimiento de un discurso completamente nuevo queda ligado a un nombre y a una fecha precisos. Marca un comienzo sin precedentes. No podría decirse lo mismo de ningún científico, ni filósofo, ni líder religioso, nunca se sabe bien quién es el primer autor de un discurso. En psicoanálisis sí, nadie lo discute, hay un único inventor, descubridor y autor en el sentido etimológico del término.

La separación efectiva e insalvable entre el psicoanálisis y las llamadas actualmente neurociencias, permite advertir de qué modo el método clínico empleado por Freud logra una delimitación nítida y duradera de un campo clínico completamente diferente del de otras disciplinas que se aplican a los mismos padecimientos. Por eso el psicoanálisis y las neurociencias antagonizan en la teoría y en la práctica, aunque pueden colaborar eficazmente en el cuidado multidisciplinario de aquellos casos que lo requieran.

LA RUPTURA FREUDIANA ENTRE ACTO ANÍMICO Y PROCESO SOMÁTICO

El punto de partida freudiano fue el que le permitió distinguir entre un síntoma neurológico y otro histérico. La lesión de la parálisis histérica es una alteración de la idea, de la representación, de la concepción vulgar de un órgano o función. Y por lo tanto dicha lesión puede ser finamente distinguida de la lesión producida por una parálisis central de causas neurológicas. Es lo que describe en su temprano *Estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas* de 1893. Sugerido por el neurólogo Charcot a Freud su discípulo, ese estudio nos permite ver que la operación freudiana se apoya en una discontinuidad tajante entre el discurso analítico y el discurso de la neurología. Sí, debemos recordar que, antes de ser psicoanalista, Freud no era alienista, no era psiquiatra, era un neurólogo, y que es de la neurología de donde extrae el nervio de un discurso nuevo. Una vez extraído, ese nervio ya no es reintegrable, el inconsciente nada tiene que ver con lo neural. Para saberlo había que estudiar antes la estructura de lo neural o mejor dicho, del discurso que habla de lo neural, y su clínica.

Eso justifica la renuncia de Freud a publicar su *Psicología para neurólogos*. ¿Por qué esa psicología quedó siempre en un proyecto, un proyecto abortado que nunca en su

vida entregó para la publicación? Porque, a pesar de sus luces, es un proyecto inviable, la ruptura del psicoanálisis dejó un hiato irreversible cuyas rigurosas consecuencias sufrió el propio Freud. No hay relación entre el discurso sobre las neuronas y el de la neurosis desde el punto de vista freudiano. Donde Freud dice neurona, habrá que decir representación, o mejor aún significante, para que el *Proyecto* se vuelva legible a la luz de la lectura que de él hace Lacan en su seminario sobre la ética.

Ese gesto de ruptura límpida respecto del saber de su época no puede ser olvidado por el psicoanalista en sus métodos ni en la reflexión sobre sus métodos. Freud habrá de reiterarlo cada vez que se ocupe de alguna de las formaciones del inconsciente. Aun cuando su investigación se abra sobre o desde otros campos que ya no son el de la neurología, su posición será la misma, la que encontramos al comienzo de su segundo capítulo de la *Interpretación de los sueños*, luego de una exhaustiva revisión de la literatura científica sobre los sueños. Al comienzo de ese capítulo, titulado *El método de la interpretación*, Freud escribe: “las teorías científicas sobre los sueños no dejan espacio alguno al eventual problema de su interpretación, puesto que según ellas el sueño no es un *acto anímico*, sino un *proceso somático* que se anuncia mediante ciertos signos en el aparato anímico”.

LA SEPARACIÓN LACANIANA

Esa ruptura entre el psicoanálisis y la ciencia fue revisada por Lacan. A diferencia de muchos psicoanalistas extraviados, nunca pretendió suturar la brecha freudiana, por el contrario, en su práctica y en su enseñanza hizo todo lo que estuvo a su alcance para reiterar y reforzar el gesto freudiano, ese que permite a Lacan decir con soltura, comentando el equívoco *wegen/Wägen* en que se basa el síntoma del pequeño Hans:

A fin de cuentas, aquí volvemos a estar en las asociaciones concretas, esas de las que conocemos dos clases. En primer lugar, la asociación metafórica, que responde a una palabra con otra que puede sustituirla; en segundo, la asociación metonímica, que responde a una palabra con la siguiente palabra de la frase. Ustedes encuentran esas dos clases de respuesta en la experiencia psicológica. Las llaman entonces asociaciones porque pretenden que ocurren en algún lugar en las neuronas cerebrales. Yo, de eso no sé nada. Como analista al menos, no quiero saber nada. Estos dos tipos de asociaciones que se llaman la metáfora y la metonimia, las encuentro donde están, en el texto de ese baño de lenguaje en el que Hans está sumergido. (1)

Además de sostenerla, Lacan se propuso explorar la estructura de la brecha entre el psicoanálisis y la ciencia. Llegó a la siguiente, sorprendente conclusión: que el sujeto del psicoanálisis, es decir el sujeto que el psicoanalista encuentra en su práctica en estado de *Spaltung*, de división, no es otro que el sujeto de la ciencia. Lacan hizo de ese sujeto el correlato de la ciencia, correlato antinómico que, gracias a la lógica, permite a la ciencia definirse a partir del *impasse* de todo esfuerzo por suturarlo (Lacan, 1966: 855-61). Se vislumbra la ampliación del terreno de investigación que se propone: el psicoanálisis

podría incitar a la ciencia a revisar su ciencia, y puede hacerlo siempre desde este punto de interrogación, el lugar que la ciencia deja al sujeto —definible como el efecto divisorio del lenguaje sobre el viviente—.

Lacan admite que el psicoanálisis nació de la ciencia, que sería inconcebible sin ella (Lacan, 1966: 231), pero al mismo tiempo muestra que el sujeto del psicoanálisis es ese sujeto que la ciencia, por necesidad de su discurso propio, excluye. Eso le permite invertir la pregunta sobre la relación del psicoanálisis con la ciencia. No lleva muy lejos plantear la pregunta, como muchos hicieron siguiendo a Popper, en estos términos: si el psicoanálisis es una ciencia. La pregunta que verdaderamente interesa en el campo lacaniano es esta otra: ¿qué sería una ciencia que incluya al psicoanálisis?

Desde esta perspectiva, el psicoanálisis no se aleja, sino que se separa de la ciencia. Separación no es alejamiento, no es distanciamiento alienado, es toma de posición que no rechaza la estructura de aquello de lo que se aparta. Y esto es posible porque el científico honesto, Kurt Gödel, no vaciló en mostrar que incluso la ciencia más rigurosa, la lógica matemática, no puede eliminar de su campo el efecto de sujeto del lenguaje, efecto que cuestiona todo intento de unificación del campo de la ciencia, haciendo surgir un “yo miento” en el lenguaje más cuidadosamente elaborado para excluirlo. Ese efecto de sujeto, una vez detectado, permite fundar su ciencia en lo imposible, que hemos glosado de este modo: es imposible eliminar de la matemática el efecto de sujeto. Y una vez logrado ese imposible, en pocos años la lógica matemática pudo generar la invención más influyente del siglo XX, los lenguajes de programación, concebidos de modo tal que queden libres de efecto de sujeto —libres de ambigüedad, libres de deseo, libres de iniciativa—.

¿QUÉ NEUROCIENCIA?

¿Puede el neurobiólogo eliminar de su campo al sujeto?, ¿puede hacerlo el psicólogo cognitivo?, ¿puede hacerlo el psicofarmacólogo? Claro que sí, cada uno de ellos puede atenerse a un campo acotado de investigación, olvidar el efecto de sujeto, no tener en cuenta su presencia en las hipótesis, ni en las consideraciones metodológicas ni en las conclusiones. Hasta resulta más honesto que elimine de sus papers y de sus tratados la palabra *histeria* y la reemplace por “trastorno somatoform”, como se hace en los últimos *DSM*. Cuando estudie entonces la eficacia y el mecanismo de acción neurosináptico de tal o cual fármaco, se ocupará de saber en qué medida —estadísticamente hablando— la droga atenúa o suprime el trastorno, y no se meterá con el sujeto al que desconoció, rigurosamente, desde el principio hasta el fin de su investigación. Muy bien, eso es ciencia, que no hace suposiciones innecesarias, que ajusta su investigación a sus objetivos y propósitos.

Otra cosa muy diferente es cuando se pretende, en nombre de la ciencia, eliminar la brecha existente entre lo neuronal y el lenguaje. El *test de Lacan* nos permite saber hasta

qué punto un científico es científico, y hasta qué punto es un mistificador, que no sólo deja de lado el efecto de sujeto del lenguaje en su investigación, sino que además pretende demostrar que tal cosa no existe. Tomemos un par de ejemplos de este tipo muy extendido de mistificadores.

Jean Pierre Changeux, miembro del Collège de France y del Institut Pasteur, publicó *L'homme neuronal, Matière à pensée* y algunos tratados de “ética natural”. Se propuso “tender una pasarela sobre la fosa que separa las ciencias del hombre y las del sistema nervioso” (*jeter une passerelle sur le fossé qui sépare les sciences de l'homme des sciences du système nerveux*). Pensó que, con la pasarela y cierta iluminación adecuada, el pozo no existiría más, así como las autopistas pueden borrar del mapa al riachuelo anteriormente llamado Rubicón, que ya ni figura en el mapa. Llegó a afirmar que el acto de hablar es reductible a un conjunto de reacciones químicas. Aún si es normal que los neurobiólogos esperen del progreso de la ciencia una eliminación final de todo dualismo, no todos son tan soñadores. También existe el neurofisiólogo lúcido, John Eccles, que no necesita dejar de ser científico ni perderse el premio Nobel para mantener una posición diferente: “Sostengo que el interés del hombre resulta increíblemente disminuido, y es un error, por el reduccionismo científico y su pretensión materialista de dar cuenta del mundo del espíritu en términos de simple actividad neuronal”.

Muchos autores recientes siguen la orientación de Changeux, la que intenta devolver a la ciencia una unidad imposible después de Freud, luchando por exterminar el dualismo.

(2)

Un segundo ejemplo de mistificación no viene de la neurobiología sino de la ciencia cognitiva. Steven Pinker, del prestigioso Massachusetts Institute of Technology, en su libro *El instinto del lenguaje: cómo la mente crea el lenguaje*, publicado en 1993, retoma una idea de Chomsky: define el lenguaje como adaptación biológica para comunicar. A partir de la suposición de la existencia de un “gene gramatical”, se permite criticar la concepción según la cual el lenguaje da forma al pensamiento, y pretende mostrar cómo el lenguaje, por ser un instinto, permite esa armonía entre la conciencia y la textura de la realidad que podemos admirar cotidianamente.

Unos años después, el mismo Pinker publica otro grueso libro, *¿Cómo funciona la mente?*, de 850 páginas, donde supone responder la pregunta. Parte del hecho de que la unión entre el cuerpo y la mente, *body and mind*, ha sido durante milenios una fuente de paradojas. Por ejemplo, la idea de visitar a la abuela y saber el recorrido y el horario del colectivo que lo llevaría hasta su casa, no parece tener significación física alguna desde el punto de vista del cuerpo como entidad física. Pero gracias a la teoría computacional de la mente, tales paradojas pueden ser resueltas porque, explica Pinker, los deseos, las creencias, son información, información encarnada en configuraciones de símbolos; los cuales son a su vez fragmentos de materia, como chips de un ordenador o neuronas en el cerebro, y simbolizan cosas del mundo simplemente porque son activados por esas cosas a través de nuestros órganos sensoriales, y por lo que hacen una vez que han sido activados. Es decir que, para Pinker como para Gilbert Ryle, la mente es una falacia, un fantasma que se puede explicar por el comportamiento inteligente del cuerpo, y éste a su

vez es solamente un soporte de la información. El sujeto no solamente no entra en sus consideraciones, lo cual sería coherente con sus métodos de reflexión, sino que además no existe.

Estas “neurociencias” no son ciencia rigurosa, los modelos que presentan del hombre resultan ser siempre alguna suerte de Golem deplorable, que aunque les parezca cada vez más parecido al hombre, difiere radicalmente en su estructura. Como divertimento o ciencia ficción podrían servir, la literatura y el cine muestran el interés, el deseo que suscitan los “replicantes”. Tal vez también sirvan como legitimación ideológica de terapias que compiten con el psicoanálisis simplemente porque convienen al capitalista: tratamientos más breves, menos costosos, mejor adaptados al discurso de quien financia las investigaciones.

Por eso no hay que esperar de las terapias cognitivas ninguna eficacia distinta de la sugestión, disfrazada ahora con los términos de la ciencia dominante. Lo que sí es eficaz es el efecto de las computadoras y de las redes informáticas sobre el sujeto. Que la mirada y la voz sean digitalizadas, eso tiene efectos. Pero no es efecto de las neurociencias, sino de las aplicaciones tecnológicas de la informática, que es una rama de las matemáticas.

A modo de recreo, recordemos el vaticinio de Borges: 885 sobre estas creaciones. En su poema *El Golem* (1958), cuando la inteligencia artificial recién había sido sugerida por Turing, incluye estos versos:

Si (como el griego afirma en el Cratilo)
el nombre es arquetipo de la cosa,
en las letras de rosa está la rosa
y todo el Nilo en la palabra Nilo.

[...]

Aún está verde y viva la memoria
de Judá León, que era rabino en Praga.

Sediento de saber lo que Dios sabe,
Judá León se dio a permutaciones
de letras y complejas variaciones
y al fin pronunció el Nombre que es la Clave,

la Puerta, el Eco, el Huésped y el Palacio,
sobre un muñeco que con torpes manos
labró, para enseñarle los arcanos
de las Letras, del Tiempo y del Espacio.

El simulacro alzó los soñolientos
párpados y vio formas y colores
que no entendió, perdidos en rumores,

y ensayó temerosos movimientos.

Gradualmente se vio (como nosotros)
aprisionado en esta red sonora
de Antes, Despues, Ayer, Mientras, Ahora,
Derecha, Izquierda, Yo, Tú, Aquellos, Otros.

(El cabalista que ofició de numen
a la vasta criatura apodó Golem;
estas verdades las refiere Scholem
en un docto lugar de su volumen.)

El rabí le explicaba el universo
“Esto es mi pie; esto el tuyo; esto la soga.”
Y logró, al cabo de años, que el perverso
barriera bien o mal la sinagoga.

Tal vez hubo un error en la grafía
o en la articulación del Sacro Nombre;
a pesar de tan alta hechicería,
no aprendió a hablar el aprendiz de hombre.

Sus ojos, menos de hombre que de perro
y harto menos de perro que de cosa,
seguían al rabí por la dudosa
penumbra de las piezas del encierro.

Algo anormal y tosco hubo en el Golem,
ya que a su paso el gato del rabino
se escondía. (Ese gato no está en Scholem
pero, a través del tiempo, lo adivino.)

Elevando a su Dios manos filiales,
las devociones de su Dios copiaba,
o, estúpido y sonriente, se ahuecaba
en cóncavas zalemas orientales.

El rabí lo miraba con ternura
y con algún horror. “¿Cómo (se dijo)
pude engendrar este penoso hijo
y la inacción dejé, que es la cordura?”

“¿Por qué di en agregar a la infinita
serie un símbolo más? ¿Por qué a la vana
madeja que en lo eterno se devana,
di otra causa, otro efecto y otra cuita?”

En la hora de angustia y de luz vaga,
en su Golem los ojos detenía.
¿Quién nos dirá las cosas que sentía
Dios, al mirar a su rabino en Praga?

LA PSICOFARMACOLOGÍA

Las neurociencias son un conjunto amplio de disciplinas, algunas groseramente pseudocientíficas, otras, más rigurosas en sus métodos, miden los efectos con precisión estadística, aun sin entender las causas.

Si alguna de ellas es eficaz, es la psicofarmacología. El fármaco es efecto de una ciencia que, *neuro* o no, tiene verdadera incidencia: modifica la clínica en el nivel estadístico (el *DSM-5* es un manual diagnóstico y estadístico), cambia el tratamiento que la sociedad da a la locura, y permite ese aire de tranquilidad que actualmente se respira en los jardines del hospital *Sainte Anne*, facilitando también la desmanicomialización. Hoy en día no es necesario que el loco esté encerrado en una nave o en un hospital monovalente para estar controlado. Con el chaleco químico suele ser suficiente.

La farmacología también incide en nuestra práctica como analistas. No podemos al respecto negar ni su existencia ni su eficacia, sí podemos intentar ubicar correctamente sus incidencias, ya que el psicofármaco no necesariamente va en contra de la práctica analítica. Es incluso más probable que un analista pueda recibir y sostener dignamente el tratamiento del paciente psicótico desligado de todo lazo social, si al menos durante un tiempo cuenta con ayuda del psicofarmacólogo.

No tenemos idea acerca de cómo opera el fármaco, no la tenemos los analistas, tampoco la tienen los psicofarmacólogos, que hablan de dopamina o serotonina sin tener idea de la biología molecular de la cosa. Eso no impide al fármaco su eficacia. Como analistas, nos interesa que ayude al sujeto a testimoniar de su síntoma, y también que no tenga efectos secundarios dañinos, por supuesto, y que no anestesie por completo al sujeto. En tanto analistas nos tiene sin cuidado su “mecanismo”. Entre la dopamina y el sujeto hay un abismo insalvable. No hay hombre neuronal. Hay organismo, con sus tejidos y macromoléculas por un lado, y por otro, hay el sujeto que habita esa interface abisal y deseante entre el organismo y el lenguaje a la que llamamos significante o sustancia gozante. Con el psicoanálisis no podemos seriamente esperar enterarnos de nada del organismo, que sólo se conecta con el sujeto por los bordes pulsionales del cuerpo, donde el saber padece un efecto de torbellino y succión.

El analista no debe desconocer los efectos de la ciencia, ellos forman parte de la civilización, contamos con ella. Una vez que los psicofármacos existen, podemos y en algunos casos debemos admitir que el sujeto se sirva de ellos. Ahora bien, admitir los efectos de la ciencia, los malos y los buenos, es algo distinto de aceptar como si fuera científico todo lo que se hace en el MIT. Hacernos responsables de la parte que nos toca en el campo del psicoanálisis nos exige retomar la pregunta ¿qué es una ciencia que

incluya el psicoanálisis?, y ocuparnos de distinguir entre lo que responde a la estructura del discurso científico, que abrió tantos agujeros nuevos en la textura de lo real, y lo que por el contrario es del orden de la filosofía y otras prácticas parasitarias que rodean ese discurso, que vienen a tapar los agujeros al gusto del mercado.

Sostener que el sujeto del psicoanálisis es el sujeto de la ciencia, es el requisito lacaniano para mantener la práctica analítica en su vena freudiana, que no admite ninguna transición entre el psicoanálisis y el esoterismo en que se estructuran prácticas en apariencia semejantes (Lacan, 1966: 231-2).

1. Lacan, J., *Le Séminaire, Livre IV*, clase del 8 de mayo de 1957.

2. Cf. por ejemplo Antonio Damasio en *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*.

Capítulo 7

El método analítico

La *clínica* psicoanalítica implica el estudio de las adherencias, de los nudos del síntoma, de la sujeción que éstos implican, del padecimiento que llega a ser insoportable. Hemos comenzado por diferenciarla de las terapéuticas, que pueden prescindir de todo esfuerzo de elaboración clínica y etiológica, como se constata con facilidad en estos días de psicoterapias focales, alternativas, orientales, religiosas. Mientras las terapéuticas proliferan, la clínica tiende a diluirse, la pregunta por las causas se vuelve innecesaria, y hasta los manuales estadísticos proceden científicamente a reemplazar los cuadros clínicos por desórdenes liberados de toda hipótesis causal.

La clínica psicoanalítica conlleva una orientación ética que no es independiente, sino que se deriva del análisis. El análisis como proceso es condición de la clínica, pero no coincide con ella, es otra cosa. La clínica recoge sus efectos sobre el padecer subjetivo y reflexiona sobre ellos, pero *el análisis* es otra cosa, es un lazo social que tiene una finalidad peculiar: la separación. Por eso el analista es al menos dos, según dijo Lacan al pasar. Por una parte, es el que aporta el deseo del análisis, incluso desde una posición de objeto, para desde allí producir efectos analíticos, y por otra parte, es el clínico, el que recoge y reflexiona sobre dichos efectos.

La interacción entre ambas posiciones del analista no sólo es posible, es conveniente. Como no es exactamente un observador objetivo, el psicoanalista ha de intervenir para obtener la respuesta del síntoma, *el análisis es condición de la clínica*. Por otra parte, la respuesta del síntoma condiciona fuertemente su libertad de intervención, ya que dicha respuesta puede leerse no como meramente asociativa sino transferencial, o más radicalmente aún, como una respuesta del nivel de la acción electiva del sujeto. Con lo cual *la ubicación clínica se vuelve condición del análisis*. El estudio de los desastres que produce el desconocimiento de esta interacción entre análisis y clínica es el punto de partida metodológico de la rectificación lacaniana del análisis, y el sentido de su retorno a Freud “con conocimiento de causa” —conocimiento que incluye la Cosa, el sujeto, y la causa sustituta de su deseo, el objeto *a*—.

¿QUÉ ES ANALIZAR?

A la hora de considerar el *método analítico*, el término clave no es “síntoma” sino “desenlace”, que es el sentido originario del término “análisis”. También el análisis implica un método, etapas, causas, variaciones en relación con el síntoma. Durante la

cura los síntomas se despliegan y se reproducen en el lazo con el analista; una vez reemplazada la enfermedad primitiva por el desarrollo de la transferencia, la cura consiste en la *separación* de ese objeto analista —Freud lo explicó en su “28^a conferencia introductoria”—.

La palabra *desenlace* traduce bien el término griego *lisis* (λύσις), incluido en *análisis*. *Αναλύειν*, analizar, es originariamente desanudar, soltar las cadenas, liberar. Heidegger recuerda que el término *analizar* procede del griego *analúein*, que ya está presente en Homero, para describir la actividad de Penélope que deshila al llegar la noche lo que tejió durante el día. El psicoanálisis entrama su desarrollo histórico, sus reseñas clínicas y sus debates actuales más importantes en torno de este término, *lisis*, su equivalente latino *solvo*, y sus derivados en alemán y en otras lenguas indoeuropeas. Freud llamó *Lösung* a la *solución* del enigma del sueño, y como médico habló de *Auflösung* (resolución) del síntoma. *Lisis*, *solución*, está en la raíz del método freudiano: *análisis*, que comporta el desenlace por desbridamiento de los enredos inhibitorios del nudo estructural, aislando sus elementos últimos cualesquiera que sean —simbólico, imaginario, real, nombre del padre, *sinthome*, ornamento o escabel—. *Lisis* consta también en la *disolución* que permite a Lacan fundar otra escuela.

LA REVERSIÓN TÍQUICA

Las etapas del análisis así planteado coinciden con las que Aristóteles, en su *Poética*, describe como fases estructurantes de la tragedia.

- La obra comienza en la *desis* (δέσις), que es la trama o nudo inicial,
- la última fase es la *lisis* o desenlace (λύσις, *dénouement*),
- entre ambas fases, marcando una nítida discontinuidad, sitúa la reversión o giro tíquico (μεταβολή) de la trama.

Este momento intermedio entre nudo y desenlace, puede tomar tres formas diferentes, que vale la pena recordar por las resonancias que suscita en nuestra concepción del análisis.

- Una primera forma de reversión es la *peripecia* (περιπέτεια) o transformación de la acción en sentido contrario (ἢ εἰς τὸ ἐναντίον τῶν πραττομένων μεταβολή). Aristóteles remite al ejemplo bien conocido del *Edipo Rey* de Sófocles, a esa página donde el mensajero trae a Edipo, rey de Tebas, la noticia de la muerte de quien creía su padre, Polibio, rey de Corinto. Esa noticia implica que Edipo puede también ser rey de esa otra ciudad. Se niega sin embargo a asumir ese segundo reino, por estar ahora a cargo de Peribea, a quien cree su madre. El mensajero le enseña que en verdad no era Polibio su padre sino Layo, aquel hombre a quien

Edipo había matado en un cruce de camino antes de desposar a Yocasta, su propia madre biológica, y asumir el reino de Tebas, ciudad castigada desde entonces por la peste que rodea al parricidio y al incesto. Ese giro o peripecia inicia el desenlace.

- Otra forma de reversión es la anagnórisis (ἀναγνώρισις) o *reconocimiento*, el pasaje de la ignorancia al saber, que también puede traducirse como relectura de lo que estaba ya escrito en actos y en signos previos. La más bella anagnórisis es, según la *Poética*, la que se acompaña de una peripecia, como en el caso referido. Pero una anagnórisis puede también gatillar un desenlace dichoso, como el que se encuentra al final de *Ión*, de Eurípides, cuando algunos elementos encontrados en una canasta para recién nacido permiten al héroe constatar que Creusa, a quien iba a matar, es su propia madre: un bordado con la cabeza de Medusa, unas serpientes de oro, una corona de olivo inmarcesible.
- La tercera forma de reversión trágica es el pathos (πάθος), la pasión que causa la acción violenta, que no podría faltar en una verdadera tragedia ni en un verdadero análisis. Es sorprendente, pero no casual, que el término pasión haya sido suprimido de las elaboraciones de la psiquiatría, de la psicología e incluso del psicoanálisis. El término no figura ya en el *DSM-5*, habiendo sido desarticulado en otros tres términos; la *emoción*, que tiene un componente observable, comportamental, fisiológico, el antiquísimo término de *humor*, desarrollado por la medicina hipocrática, más duradero y menos influenciable por el entorno, y en tercer lugar el *afecto*, que se ubica del lado del efecto sufrido pasivamente, lejos del acto. Así como en la tragedia, el análisis, en tanto se diferencia de la psicología, no se ocupa de las cualidades ni de la biografía de los hombres sino de sus acciones, porque la dicha y la desdicha dependen de la acción. Esa noción olvidada de pasión, pariente, aliada o rival de la voluntad acompaña a la acción; incitándola en primer lugar, y luego como su consecuencia que se hace sentir tanto sobre el actor/analizante como sobre quienes padecen las consecuencias de lo actuado.

También en *La dirección de la cura* la reversión tíquica interviene en cada nivel. La teoría lacaniana del azar está calcada de Aristóteles, quien dice en la *Poética* que, de todos los golpes del azar, los más sorprendentes son aquellos que se producen como si fueran a propósito, siguiendo un designio o deseo escondido. Así,

- la mánica de la *interpretación* es eficaz sobre todo cuando incide desde fuera de lo esperado por el cálculo del yo y las construcciones del analista;
- la *transferencia* permite resolver su algoritmo solamente “par rencontre”, en esa coincidencia por casualidad/causalidad tíquica entre el saber inconsciente y el saber del analista en su lugar de articulación vacía de saber;
- en el *plano del acto*, en algún momento inesperado se produce el pase del parloteo infinito a un decir irreversible. Hacia allí lleva la regla fundamental. No es tanto que el analizante esté encadenado por el rigor de sus asociaciones, escribe Lacan (1966: 616). Sin duda lo oprimen, pero el riesgo para el analizante es más bien que

las asociaciones desemboquen en una palabra libre, que le sería penosa. Añade: “Y nada más temible que decir algo que pueda ser verdad, porque lo sería enteramente, [...] y Dios sabe lo que ocurre cuando algo, por ser verdad, no puede ya volver a entrar en la duda”. Ese decir que alcanza el acto, introduce algo nuevo en lo real, y no es sólo un operador de la verdad, aun si ésta ha sido su herramienta y precursora heurística.

Reitero en este punto la revisión exigible de lo “psíquico” (la fantasía, el “fantasma”, lo ficticio) del *psicoanálisis*, para señalar que ese término ha llevado a desconocer el elemento *tíquico* que se encuentra en cualquier reversión clave de la cura, y en cualquiera de los tres niveles de respuesta discernidos por Lacan (interpretación, transferencia, acto). ¿No deberíamos reemplazar la *psique* del análisis, que lo psicologiza, para hacer lugar a lo tíquico del acto, eso que se encuentra por fuera del marco de ficción de la realidad psíquica, donde se busca y no se encuentra? El *psicoanálisis* es la realidad, escribió Lacan; pero el *análisis* es otra cosa, el análisis es una oportunidad. En efecto, sólo en lo real sin ley, que responde al azar, el deseo encuentra su oportunidad, tíquica, de dictar la ley.

VARIANTES DE DESENLACE

Hay diversas formas de desenlace que se pueden advertir en nuestra práctica y en nuestra experiencia clínica:

- el *desenlace transferencial de la cura*, que comienza cuando el sujeto supuesto saber deja su lugar a la decisión del analizado,
- la *separación* como operación auto-performativa del ser que había surgido alienado en el significante (que lo representa solamente para otro significante),
- el *cambio de discurso*, del que siempre participa de algún modo el discurso analítico,
- la *disolución*, en tanto principio que enmarca las prácticas inherentes a una Escuela propiamente analítica (cartel y pase), y la existencia misma de esta Escuela, que se beneficia con la crisis y el cuestionamiento radical,
- la *ruptura del lazo social* que reconocemos bajo el nombre de pasaje al acto,
- el *desencadenamiento de la psicosis*, forma particular de pasaje al acto como ruptura del nudo o atadura social.

Todas ellas pueden ser reconducidas a dos formas diferenciables de desenlace en la experiencia, considerada desde nuestra perspectiva.

La primera es la que llamamos *acto*. No es sin Otro, pero implica un momento de corte, de decisión que no es del Otro. El decir, acto propio y paradigmático del ser

hablante, es un desenlace que renueva el lazo social de modo tal que sostiene al Otro en tanto tal, en su heteridad.

La otra forma de desenlace es el *pasaje al acto* que, al contrario, es ruptura del nudo social, realiza la eliminación del Otro, realiza ese “sin Otro” tan mentado. Aquí situamos hechos muy variados, el acto criminal, el desencadenamiento de la psicosis, y también la cachetada de Dora al Sr. K., cuyas palabras (in)oportunas encienden su pasión histérica.

Ahora bien, lo que inicialmente se presenta como pasaje al acto suele admitir lecturas a posteriori que permiten apreciar la voluntad de instauración de un nuevo orden social. Eligiendo su muerte, Antígona, en la tragedia de Sófocles que lleva su nombre, restablece en Tebas los inhóspitos deseos familiares, esas divinidades en que su infausto destino se ha enraizado. También Empédocles elige morir arrojándose en el cráter del monte Etna, pero ese acto es el modo que encuentra de restituirse un estado civil, de volver a formar parte, de parirse nuevamente, de otorgarse la estatura que había perdido cuando Trasídeo, el tirano de Agrigento, lo condenó al destierro y la barbarie, que para un griego era peor que la muerte. Empédocles había sido ministro, médico, mago, hombre del poder, del saber y de la causa eficiente, ayudaba a los pobres y era capaz de curar la peste. Arrojándose en ese cráter humeante se reúne con los dioses y los deseos que allí moraban —esos deseos en que se fundan nuestros lazos sociales eran figurados entonces como dioses—.

Lacan llama “separación” a ese movimiento de lectura por el cual el pasaje al acto puede devenir acto, inscribir socialmente lo imposible (1966: 842-844). Es lo que nos permite recuperar la dimensión de la voluntad inconsciente que se mantiene a pesar de la alienación; el *vel-vel, o bien... o bien* de la negatividad significante, puede revertirse poniendo en juego la dimensión de la voluntad, el *vouloir de velle*, el decir *sí o no* al deseo legado por el Otro y originariamente incorporado como núcleo del inconsciente. El *vel* de alienación, aun pasando al acto, puede retornar en *velle*. A diferencia de la alienación, que lleva a la eliminación del Otro, la separación restituye el Otro en tanto tal. Por ella el sujeto se adorna, se pare a sí mismo, se da un estado civil que le permite volver al deseo de deseo en que consiste el lazo social. “Nada en la vida de ninguno desencadena más encarnizamiento para alcanzarlo” (*Rien dans la vie d'aucun ne déchaine plus d'acharnement à y arriver*) resalta Lacan con toda su fuerza.

Quisiera llamar la atención, por último, sobre el valor que toma en esta perspectiva su “Cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”. El desencadenamiento de la psicosis rompe el lazo social, pero la lectura de Lacan abre la posibilidad de analizar esa ruptura, de aceptar lo que esa circunstancia, en principio alienante, puede tener de potencialidad separadora. Una vez en análisis, el psicótico testimonia de su encarnizamiento por darse otro estado civil. Los otros, los familiares, el analista mismo, están equivocados, están locos, por no poder advertir el deseo/condición absoluta que está en juego para él, un deseo que juega al todo o nada, para afirmarse por fuera de lo establecido. El milagro lacaniano consistió en hacer, del desencadenamiento de la psicosis, un pasaje al acto que puede merecer una lectura y una elaboración analítica, es decir un proceso que tal vez le devuelva u otorgue estatuto de acto, una habilitación

inesperada.

Justamente por ser analítica, nuestra práctica propicia el retorno al lazo social. El análisis puede ser entendido entonces como un llamado a la electividad natural del ser social. Ese llamado convoca a veces, también, a quien se ha alienado en una libertad puramente negativa, ruptura de las ataduras sociales. Y por eso la rigidez y los pseudo-automatismos de la locura resultan ser, en ocasiones, analíticamente resolubles.

Estas consideraciones pueden servir para entender la radicalidad de la posición de Freud cuando afirma que el analista sólo ha de ocuparse de analizar, ya que los procesos de síntesis y elaboración de saber se producen luego sin necesidad de su intervención. No sólo porque la reflexión sobre el análisis, aunque no viene mal durante su transcurso, puede producirse también después. También porque él confiaba en ese aspecto aristotélico del ser hablante, en su ser social “por naturaleza” ($\phiύσει$), por el cual su reacción propia, incluso después de una ruptura del lazo social, es el retorno a la ciudad del discurso.

Es por eso que, en algunos casos, conviene dejar abiertas ciertas preguntas, por ser de relevancia al mismo tiempo clínica, ética y terapéutica. ¿El acto está en la lectura del acto? ¿Puede un pasaje al acto, así como el *acting*, inscribirse a posteriori en lo social?

REFLEXIONES METODOLÓGICAS SOBRE LA EXPERIENCIA DEL PASE

La experiencia del pase cumple medio siglo desde que fue propuesta por Lacan, un poco menos desde su puesta en práctica como funcionamiento nuclear de una Escuela de psicoanálisis. El dispositivo freudiano de la cura exigió muchos practicantes y un lapso mayor para que sus resultados sean esclarecidos; los cambios que implicó a nivel de la clínica, de la concepción sobre las posiciones del ser y de la ex-sistencia real del *parlêtre*, así como de su “único objeto concebible” (Lacan, 2001: 573) que es causa del deseo, debieron esperar unos 60 o 70 años para ser revelados.

Quiero testimoniar sobre algunas impresiones personales y algunas preguntas que quedaron para mí abiertas luego de un segundo período (2014/16) en el Colegio Internacional de la Garantía (CIG) de la Escuela de los Foros de Psicoanálisis del Campo Lacaniano.

Una perspectiva renovada del análisis, por un método de aproximación diferente a lo que surge del método freudiano. La elaboración, las preguntas y la decisión del cartel del pase se centran en la transmisión, no en la clínica. Así fue concebido por Lacan, para explorar, hacia el final del tratamiento, la transmisión del deseo del analista a su analizante, si es que éste se interesa en ese deseo —lo cual no ocurre en todos los casos, y ni siquiera en la mayoría—. Constaté, y no sin haber contribuido a que esto sea así, que la pregunta sobre lo que está en juego en la terminación de un análisis y en el acceso al deseo del analista no se responde actualmente mediante criterios de moda (atravesamiento del “fantasma”, identificación al síntoma, “nombre de goce” o alguna de

esas fórmulas cristalizadas). Por el contrario, esa pregunta se responde más bien desde lo que el cartel-jurado experimenta y juzga de lo que indirectamente le ha llegado (a través de uno o ambos pasadores) del testimonio del pasante sobre su experiencia de análisis y eventualmente de su pase electivo de analizante a analista.

La ausencia de criterios válidos para todos los casos sugiere volver sobre la insuficiencia radical de toda predicación en relación con la posición del analista. Nada, nadie puede ser predicado analista, explicó Lacan, y la nominación de Analista de la Escuela (AE) recuerda entonces el *forcing* con que se resuelven algunas cuestiones tanto en lógica colectiva (la “certeza anticipada” de la que habla Lacan, 1966: 197-213) como en lógica matemática (el axioma de elección o la hipótesis del continuo de Cantor, Cohen: 1966). El tiempo de reflexión del cartel del pase es breve, unas horas, un par de días, su decisión implica un límite temporal finito, se realiza en el modo temporal de la prisa, constreñido por su composición internacional y por la perentoriedad de los vuelos de retorno.

Por otra parte, es sensible la fuerza del funcionamiento del pase, pero sus resultados son notoriamente diferentes de los de la cura. El pase lateraliza las cuestiones de la clínica clásica del psicoanálisis. Las preguntas esenciales rondan actualmente sobre la aptitud de “placa sensible” del pasador, su idoneidad para transmitir al cartel un deseo nuevo que a veces produce entusiasmo, o bien los obstáculos interpuestos por el pasador en la transmisión, entre los cuales: la aversión o la identificación del pasador con el pasante. Lo cual recuerda el dictum de Lacan: “el pasador es la esencia del pase”. Lo que pase o no pase de la adquisición y puesta en marcha de un deseo, si pasa, ha de pasar por él. Apasionante, por brindar un esbozo acerca de qué se trata en el análisis en su fase resolutiva para quienes optan por el deseo del analista, en tanto eso habría de pasar a través de un testimonio indirecto, lo cual supone otra forma de concebir la inserción del deseo en la historia.

Esa desconexión entre el pase y la “vieja clínica” de Freud y de Lacan es sorprendente. Las particularidades, al menos las que pesan fuerte en la clínica (neurosis, psicosis, perversión, varón, mujer, hetero u homosexualidad, edad), apenas forman parte de los debates en los carteles del pase de los que participé, incluso si hubo en ellos 4 nominaciones de AE. Esta pureza del momento de pase, liberado de las particularidades ineludibles en la clínica, ha sido meticulosamente cuidada en los carteles y también en el CIG, que es quien los conforma, recibe y registra sus resultados. En cualquier aprehensión clínica sería no podríamos prescindir de la tipicidad del síntoma fundamental para situarnos en la transferencia y orientar la cura. Por el contrario, en el pase el acento está puesto en la singularidad del acceso al deseo del analista.

Otra sorpresa, tal vez conexa con la anterior, fue la precariedad en los debates internos al CIG sobre la *hystorización*, término introducido por Lacan en su *Prefacio* de 1976 (2001: 572). Sin embargo, tal como lo entiendo, este concepto neológico invita a volver sobre los pasos de la experiencia para situar el apoyo que encuentra el discurso del analista en la histerización del síntoma como respuesta del analizante. En *El revés del psicoanálisis* Lacan enfatizó el empuje de la cura analítica sobre el analizante a pasar

por la posición histérica, que se especifica por constituir el único tipo de síntoma que interroga al Otro desde el lazo social (y no desde fuera del lazo, como por ejemplo la ironía del esquizofrénico o la desconfianza del paranoico). Ahora bien, el pasaje por ese discurso no se restringe a analizantes mujeres; también hombres, también sujetos de otros tipos clínicos han de pasar por allí para hacer una experiencia de análisis. Así, la analizante obsesiva que comienza a percibir su cuerpo, así el paranoico que un día, inesperadamente, llora y comienza a experimentar de otro modo su cuerpo y su historia. Así, el día en que el perverso deja de lado su tendencia a reproducir intervenciones secretas, disruptivas sobre el gusto y el disgusto de quien lo escucha, para pasar a relatar los complejos y cambiantes dolores que lo habitan desde la infancia o desde la pubertad. Así, ese momento en que el esquizofrénico, que parece de hierro, inmune al cigarro ardiente que quema sus dedos y al frío de la intemperie, a la sed y al hambre, comienza a resfriarse...

Conclusión, la neurosis obsesiva no excluye la histeria, pero los otros tipos clínicos de sujeto analizante tampoco, si es que efectivamente se los deja entrar en el dispositivo analítico. Esa histerización permite al analizante responder desde otro discurso que no es el analítico, y nos recuerda que tratamos al sujeto de la ciencia, de una singularidad universal, oxímoron con el que supera la particularidad de la histeria pura. El parentesco del discurso histérico con el de la ciencia destacado por Lacan se revela también en esta condición de que “todo analizante” haya de pasar por ese modo de lazo social que involucra el síntoma en el lugar del agente. De todos modos, para mí al menos, se plantea la pregunta sobre la *hystorización* del propio análisis, si no habría de incluir acaso el apoyo encontrado por el pasante en el valor revolucionario del síntoma fundamental, aquel que precedió y subyace a su puesta en forma histérica. Si así fuera, es algo todavía no explicitado en las elaboraciones de pase que he podido escuchar y debatir.

Por el contrario, los resultados cosechados hasta ahora en el dispositivo del pase hacen eco de la expresión “épars desassortis” (dispersos desclasificados) del *Prefacio* de 1976, todos singulares, lo cual no está mal, pero insuficiente respecto de una *hystorización*, que requeriría volver sobre el síntoma, que por más singular que fuere, no se atrapa sino desde la particularidad (Lacan, [1962-63] 2004: 325). La prueba es que los resultados del pase apenas conectan con el hecho de que no todos los AE proceden del mismo tipo clínico, del mismo sexo, de la misma posición en referencia a ese real mítico que encarna el padre, ni del mismo tipo de relación de objeto, heterosexual u homo, datos que en los testimonios por ahora suelen permanecer escondidos.

Esa *hystorización* requerida por Lacan evidentemente remite a su idea de la histerización (*hystérisation*) durante el análisis, con esa “y” (*úpsilon*) de procedencia griega y uterina que el francés usualmente emplea para la histeria (*hystérie*) pero no para la historia —*histoire* en griego va con iota y no con úpsilon—. Cualquiera sea el tipo clínico del síntoma de origen, cualquiera sea el síntoma fundamental, el analizante ha debido pasar, en su experiencia analítica en tanto tal, no sólo por el discurso del analista que lo pone a trabajar desde su división de sujeto $a \rightarrow \$$, sino también por su reacción analizante desde otro lazo social, y particularmente desde el discurso histérico ($\$ \rightarrow S_1$, “el

discurso efectivamente sostenido por el analizante”).

En los dos períodos del CIG en que participé, sólo escuché hablar de psicosis en el caso de algunos pedidos de pase que directamente no fueron recibidos. Los que fueron admitidos son considerados explícita o tácitamente casos de neurosis, como si el pasaje por el discurso analizante excluyera otras opciones. Incluso la pregunta que metódicamente podría plantearse acerca del posicionamiento subjetivo respecto del padre como referencia real, no es una preocupación en general para los integrantes del CIG. Y de perversión en el varón, no se habló en ningún caso.

¿Será que el diagnóstico en cuanto al tipo clínico representa un saber de clasificación que implica un juicio de valor? ¿El diagnóstico en psicoanálisis es injuriante, descalificadorio, si no informa una neurosis? Tal vez así sea en otros lugares, pero no en mi entorno, donde estudiamos no solamente los déficits, sino también los beneficios respecto del lazo social que aportan tipos clínicos como perversión o psicosis — particularmente notorios en el arte o en disciplinas científicas como la lógica matemática, y más ampliamente en toda obra que implique una libertad creativa normalmente inaccesible para el neurótico—.

Una crítica del juicio psicoanalítico es requerida, para evitar la actual perspectiva según la cual todo lo debemos a la neurosis, dando a entender implícitamente que ésa es la mejor procedencia del analista, si no la única. Sería interesante que podamos volver a esa pendiente por la que Freud y Lacan pudieron entramar la heurística que los guio con su propia *hystorización*, y no solamente a partir de la neurosis. Allí incidieron Fliess, Aimée, además de las propias posibilidades no neuróticas de cada uno de ellos: “si yo fuera más psicótico, sería probablemente mejor analista”, decía Lacan, y no era en chiste. Pero eso no es todavía un tema de debate en nuestras escuelas. Esa crítica no sólo requeriría, como en la cura, pagar con el juicio íntimo, sino también con el juicio oral, que pueda ser claramente explicitado al menos en los debates internos de instancias como los carteles del pase e incluso en el marco del CIG.

Desde luego que hay escuelas más o menos abiertas a la cuestión. Una analista ha afirmado hace poco en la Universidad que no está de acuerdo en que se tome como material de trabajo lo que los AE han publicado de su propio pase. Se combate así el riesgo de obscenidad o de discriminación con el oscurantismo, olvidando la sugerencia de Lacan según la cual, entre la vida pública y la vida privada, está la vida analizante, que no es algo para espantarse; sobre todo si en lugar de demorarnos en las fantasías, fuente inagotable de la obscenidad que estanca el deseo, se toma como referente esencial de la clínica la división subjetiva patológica, el síntoma en tanto en algún momento deviene desesperante, imposible de soportar, como la enfermedad mortal (*Sygdommen til Døden*) para Kierkegaard ([1849] 2008).

Se puede argumentar que la destitución subjetiva termina en acto con la división del sujeto. ¿Para qué molestarse entonces en trabajar sobre la *hystorización* recomendada por Lacan para la experiencia del pase? ¿Para qué volver sobre la conexión con las coordenadas del comienzo del tratamiento y de los referentes complexuales en los que la dimensión del síntoma se constituyó originariamente? Una explicación posible, ya

sugerida: lo que se juega en el pase no es tanto la historia del *pathos*, como el acceso a la destitución subjetiva, condición del acto a la que el análisis brinda acceso. Otra explicación posible: insuficiencia de los pasadores. Pero también podría incidir el estado de la cuestión entre los integrantes del cartel del pase, a los que cabe una injerencia decisiva en la comunidad analítica de la que forman parte.

Recordemos que la destitución subjetiva no es un estado permanente sino una condición estructural del acto. Después del cual, la división, condición existencial del sujeto, retorna, cualquier analista lo sabe y con eso puede arreglárselas. El propio Lacan se sentía culpable, *reus*, del síntoma, por lo que afirmaba tener que pasar una y otra vez el pase. La articulación entre una y otra posición, destitución y síntoma, sería interesante, sería también importante. Allí reside la cifra de la articulación entre el análisis y la clínica, y la llave de distinción de sus métodos.

En suma, mi impresión es que estamos empleando todavía, en psicoanálisis, el diagnóstico soldado a un juicio de valor, como déficit o exceso, salvo neurosis. Prevalece el prejuicio de que el analista ha de proceder de la neurosis y no de otros tipos clínicos. Seguro que el neurótico es menos revoltoso, pero eso no justifica bloquear la pregunta por el síntoma del cual viene el analizante: ¿no hay AE surgidos de otros tipos clínicos? No es tan seguro, pero o bien no se nominan, o bien no se plantea la pregunta. Psicosis es entonces índice de no-pase. La perversión no existe, o al menos de eso no se habla, sólo existen los “rasgos de perversión”, como ocurría ya en la “clínica bajo transferencia” impuesta por la Asociación Mundial de Psicoanálisis en los 90. Ahora bien, que la clínica se diluya, o se mantenga “bajo transferencia”, lo cual quiere decir “bajo sujeto supuesto saber”, es gravoso tanto para su científicidad como para su ética. El psicoanálisis ha de diferenciar su perspectiva tanto del discurso que preserva el saber “bajo transferencia”, como de la dilución capitalista de la clínica, que proletariza nuestras referencias radicales.

¿Ustedes todavía se preocupan por las raíces, de dónde viene la gente?, me preguntaba hace unos días un avezado psiquiatra, advertido del signo de los tiempos. Y sí, los analistas todavía nos interesamos por lo vivido, por la historia, por los objetos primordiales y por los síntomas particulares que han incidido en cada caso, por los lazos perdidos y los ganados.

Bibliografía (1)

- Aristóteles (1988): *Política*, Madrid, Gredos.
- Aristóteles (1997): *Poétique*, París, Les belles lettres.
- Agamben, Giorgio (1995): *Homo sacer, I: Il potere sovrano e la nuda vita*, Turín, Einaudi.
- Agamben, Giorgio (2008): *Signatura rerum. Sul metodo*, Turín, Bollati Boringhieri.
- Agamben, Giorgio (2013): *Che cos'è il comando?*, Roma, Nottetempo.
- Badiou, Alain (2015): *À la recherche du réel perdu*, París, Fayard.
- Benveniste, Émile (1969): *Le vocabulaire des institutions indo-européenes*, París, Minuit.
- Bichat, Jean François Xavier (1800): *Recherche physiologiques sur la vie et la mort*, París, Brosson.
- Bichat, Xavier (1801): “Avant-propos”, *Anatomie générale appliquée à la physiologie et à la médecine*, París, Brosson.
- Brentano, Franz ([1889] 2003): *L'origine de la connaissance morale*, París, Gallimard.
- Borges, Jorge Luis ([1958] 1974): “El Golem”, *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé.
- Canguilhem, Georges ([1943] 1986): *Lo normal y lo patológico*, México, Siglo XXI.
- Changeux, Jean-Pierre (1983): *L'homme neuronal*, París, Broché.
- Changeux, Jean-Pierre (1997): *Matière à pensée*, París, Broché.
- Cohen, Paul (1966): *Set theory and the continuum hypothesis*, Reading, Mass, Addison-Wesley.
- Damasio, Antonio (1995): *Descartes' error*, Nueva York, Putnam.
- Foucault, Michel (1963): *Naissance de la clinique*, París, PUF.
- Frances, Allen *et al.* (2009): *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-IV)*, Washington, DC, American Psychiatric Association.
- Freud, Sigmund ([1893] 1982): “Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas”, *Obras completas*, vol. 1, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, Sigmund ([1900-1901] 1993): *La interpretación de los sueños*, *Obras completas*, vol. 5, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, Sigmund ([1905] 1985): “Fragmento de análisis de un caso de histeria”, *Obras completas*, vol. 7, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, Sigmund ([1913] 1986): “Tótem y tabú”, *Obras completas*, vol. 13, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, Sigmund ([1915] 1986): “Puntualizaciones sobre el amor de transferencia”, *Obras completas*, vol. 12, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, Sigmund ([1916-1917] 1987): “La fijación al trauma, lo inconsciente”,

- Conferencias de introducción al psicoanálisis 18, Obras completas, vol. 16, Buenos Aires, Amorrortu.*
- Freud, Sigmund ([1923] 1986): “El yo y el ello, cap. 5: Los vasallajes del yo”, *Obras completas*, vol. 19, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, Sigmund ([1924] 1986): “El problema económico del masoquismo”, *Obras completas*, vol. 19, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, Sigmund ([1925] 1986): “La responsabilidad moral por el contenido de los sueños”, *Obras completas*, vol. 19, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, Sigmund ([1925] 1986): “La pérdida de realidad en la neurosis y en la psicosis”, *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, vol. 19.
- Freud, Sigmund ([1925] 1986): “La negación”, *Obras completas*, vol. 19, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, Sigmund ([1926] 1986): “Inhibición, síntoma y angustia: Complemento sobre la angustia”, *Obras completas*, vol. 20, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, Sigmund ([1926] 1986): “¿Pueden los legos ejercer el análisis?”, *Obras completas*, vol. 20, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, Sigmund ([1930] 1994): “El malestar en la cultura”, *Obras completas*, vol. 21, Buenos Aires, Amorrortu.
- Gilson, Etienne (1981): *L'être et l'essence*, París, Vrin.
- Heidegger, Martin ([1927] 1990): *El ser y el tiempo*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica.
- Heidegger, Martin ([1959-69] 2014): *Seminarios de Zollikon*, Barcelona, Herder.
- Hipócrates (1849): *Œuvres complètes d'Hippocrate*, vol. 6, París, Littré.
- Homero (1987): *Odyssée*, París, École des loisirs.
- Jeste, Dilip *et al.* (2013) : *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM-5), Washington, DC, American Psychiatric Publishing.
- Joyce, James (2011): *Ulysses*, Londres, Penguin Books.
- Kierkegaard, Søren ([1843] 1976): *La repetición*, Madrid, Guadarrama.
- Kierkegaard, Søren ([1849] 2008): *La enfermedad mortal*, Madrid, Trotta.
- Lacan, Jacques ([1954-55] 1978): *Le Séminaire, livre 2, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, París, Seuil.
- Lacan, Jacques ([1958-59] 2013): *Le Séminaire, livre 4, Le désir et son interprétation*, París, Editions de La Martinière.
- Lacan, Jacques ([1959-60] 1986): *El Seminario, Libro 7, La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, Jacques ([1960] 1994): “Freud, con respecto a la moral, está a la altura de las circunstancias”, *Uno por uno*, vol. 38, Buenos Aires, Eolia.
- Lacan, Jacques (1962-63): seminario *La identificación*, inédito, lección del 20 de junio de 1962.
- Lacan, Jacques ([1962-63] 2004): *El Seminario, Libro 10, L'angoisse*, París, Seuil.
- Lacan, Jacques ([1964] 1973): *Le Séminaire, livre 11, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, París, Seuil.

- Lacan, Jacques (1965): seminario *Problemas cruciales para el psicoanálisis*, inédito, clase del 5 de mayo de 1965.
- Lacan, Jacques (1966): *Écrits*, París, Seuil.
- Lacan, Jacques ([1969-70] 1991): *Le Séminaire, livre 17, L'envers de la psychanalyse*, París, Seuil.
- Lacan, Jacques (2001): *Autres écrits*, París, Seuil.
- Lacan, Jacques ([1973] 1991): “La tercera”, *Intervenciones y textos*, vol. 2, Buenos Aires, Manantial.
- Lacan, Jacques ([1975] 1988): “Conferencia en Ginebra sobre el síntoma”, *Intervenciones y textos*, vol. 2, Buenos Aires, Manantial.
- Lacan, Jacques (1976): “Création de la Section Clinique”, *Ornicar?*, vol. 8, París, Lyse.
- Lacan, Jacques (1977): “Ouverture de la Section Clinique”, *Ornicar?*, vol. 9, París, Lyse.
- Lacan, Jacques (1980): “Monsieur A.”, *Ornicar?*, vol. 20/21, París, Lyse.
- Laín Entralgo, Pedro ([1958] 1987): *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Barcelona, Anthropos.
- Laín Entralgo, Pedro (1970): *La medicina hipocrática*, Madrid, Alianza.
- Laso, Eduardo (2000): “Psicoanálisis y epistemología”, *La posciencia*, Buenos Aires, Biblos.
- Lombardi, Gabriel (2003): “Efectos didácticos y terapéuticos del psicoanálisis”, en *Hojas Clínicas 2008*, Buenos Aires, JVE.
- Lombardi, Gabriel (2008). *Clínica y lógica de la autorreferencia*, Buenos Aires, Letra Viva.
- Lombardi, Gabriel (2009): “Hacia un dispositivo del pase efectivamente practicable. De los criterios ideales a la autorización real del analista”, *Aún*, 2.
- Lombardi, Gabriel (2014): “Los celos, una pasión clásica”, *Celos y envidia, dos pasiones del ser hablante*, Buenos Aires, Letra Viva.
- Lombardi, Gabriel (2015): *La libertad en psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós.
- Lucas, J. R. (1984): “Mentes, máquinas y Gödel”, *Controversia sobre mentes y máquinas*, Tusquets, Barcelona.
- Neuroguide*. Página web: www.neuroguide.com
- Penrose, Roger (1991): *La nueva mente del emperador*, Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1991.
- Pinker, S. (2001): *Cómo funciona la mente*, Buenos Aires, Destino.
- Platón (2014): *Las leyes*, Madrid, Alianza.
- Smith, Adam ([1759] 2002): *Theory of moral sentiments*, Cambridge Univ. Press.
- Soler, Colette (1993): “¿Amar su síntoma?”, *Hojas Clínicas 2008*, Buenos Aires, JVE.
- Soler, Colette (2007): “El anticapitalismo del acto analítico”, *¿Qué se espera del psicoanálisis y del psicoanalista?*, Buenos Aires, Letra Viva.
- Soler, Colette (2010): “El control, ¿cuál discurso?”, *Florilegio del Mensual*, Asociación Foro del Campo Lacaniano de Medellín, Medellín.

-
1. En el caso de los autores consultados en lengua extranjera, la traducción es personal. [N. de a.]



¡Seguinos!



Índice

Portadilla	4
Presentación, por Luciano Lutereau	9
Introducción. De qué trata este libro	11
Capítulo 1. De la terapéutica a la clínica	13
El conjuro, la súplica, lo inexorable	13
Medicina de libres y de esclavos	15
El silencio de la naturaleza	16
Lo que Charcot sugirió a Freud	17
El sujeto puro de la desconexión	19
Capítulo 2. ¿Qué es la clínica psicoanalítica?	21
Un camino de interrogación	21
Ciento y transmisible por el discurso histérico	23
Volver a interrogar todo lo que Freud ha dicho	26
Lo real imposible de soportar	26
El saber de los IMPASSES del saber	28
Capítulo 3. Versiones de lo real en Lacan	31
La realidad, psíquica	31
Lo real vuelve siempre al mismo lugar	36
Lo real es lo imposible	41
Lo real es sin ley	47
El síntoma es lo que viene de lo real	49
Capítulo 4. Ética del psicoanálisis	53
No abusarás del amor de transferencia	53
Una sorda percepción de sí mismo	55
La responsabilidad moral por el contenido de los sueños	56
Introducción de una ética para el psicoanálisis	60
Antígona, paradigma del deseo como ley	65
La desmezcla de las pulsiones	69
El desamparo y la deuda	70
La única cosa de la que podemos ser culpables...	74
Formas de ser del parlêtre	75
Capítulo 5. La culpa, índice negativo del deseo	79

La culpa no es moral	79
Ni tampoco consciente	80
Coincidencias entre culpa irreferente y sentimiento moral	82
De la filosofía a la clínica analítica	83
¿Cómo la culpa deviene sentimiento moral en el análisis?	84
Lacan, culpable de lo real	85
Capítulo 6. El psicoanálisis no es una neurociencia	88
La ruptura freudiana entre acto anímico y proceso somático	88
La separación lacaniana	89
¿Qué neurociencia?	90
La psicofarmacología	94
Capítulo 7. El método analítico	96
¿Qué es analizar?	96
La reversión tíquica	97
Variantes de desenlace	99
Reflexiones metodológicas sobre la experiencia del pase	101
Bibliografía	106