

Pierre Malengreau

La práctica psicoanalítica y su orientación



© Pierre Malengreau, 2013.

© de la traducción: Enric Berenguer Alarcón, 2013.

© de esta edición digital: RBA Libros, S.A., 2018.

Diagonal, 189 - 08018 Barcelona.

www.rbalibros.com

REF.: GEBO495

ISBN: 9788424938086

Composición digital: Newcomlab, S.L.L.

Queda rigurosamente prohibida sin autorización por escrito del editor cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra, que será sometida a las sanciones establecidas por la ley. Todos los derechos reservados.

Índice

PRÓLOGO

LA PRÁCTICA PSICOANALÍTICA Y SU ORIENTACIÓN

PRIMERA PARTE. LA EXPERIENCIA DE UN PSICOANÁLISIS

1. «SER HERÉTICO DE LA BUENA MANERA»
2. «LA SABIDURÍA ES EL SABER DEL GOCE»
3. EL OTRO DEL OBSESIVO
4. EL PARTENAIRE DEL PSICÓTICO Y SU SECRETARIO
5. BORDE DE SEMBLANTE Y SINHOME

SEGUNDA PARTE. LA SESIÓN ANALÍTICA

1. LA ASOCIACIÓN LIBRE, UNA PRÁCTICA DE LA CONTINGENCIA
2. LA SESIÓN ACORTADA
3. LA LÓGICA DE LA SESIÓN LACANIANA
4. LÓGICA INTUICIONISTA Y CLÍNICA PSICOANALÍTICA

TERCERA PARTE. EL ACTO DEL PSICOANALISTA

1. LOS SILENCIOS DEL PSICOANALISTA
2. EL ACTO DEL PSICOANALISTA A LA LUZ DEL DESMENTIDO
3. LA CONSTRUCCIÓN DEL CASO EN UNA CLÍNICA ORIENTADA HACIA LO REAL
4. EL ACTO, OTRA VEZ

CUARTA PARTE. EL NIÑO Y SUS FAMILIAS

1. SERVIRSE DEL PADRE
2. PALABRAS DE FAMILIA
3. DE LA NOVELA FAMILIAR A LO REAL DE LA FAMILIA

QUINTA PARTE. EL PSICOANÁLISIS APLICADO A LA TERAPÉUTICA

1. PSICOANÁLISIS APLICADO: EL VERDADERO Y EL FALSO
2. «CURAR»
3. LO NEUTRO Y LO TERAPÉUTICO
4. UNA BULIMIA A-PERITIVA
5. CLÍNICA DEL TOXICÓMANO

NOTAS

PRÓLOGO

por

VICENTE PALOMERA

Al inventar el psicoanálisis, Freud abrió un camino en el que se ha formado un número apreciable de practicantes. Si bien hoy en día el psicoanálisis ya no se practica como hace cien años, la seguridad de estos psicoanalistas sigue emanando de la robustez del procedimiento freudiano. Nunca deja de sorprender lo suficiente que baste con acostar a un ser hablante que sufre, proponiéndole la regla de la asociación libre, para que ame a su psicoanalista, le tenga confianza y vea que se alivian sus síntomas, hasta desaparecer, tras un tiempo más o menos prolongado. En esto radica el hecho de que el psicoanálisis sea freudiano.

Por su parte, Lacan mostró que el descubrimiento del inconsciente era inseparable de la existencia de la ciencia. Esta se aboca a la elaboración de un saber universalizable, transmisible y verificado mediante la experimentación. Ahora bien, un psicoanálisis es un tratamiento de lo más particular del sujeto que sufre y por ello se ve obligado a tomar un camino distinto a la experimentación. Un psicoanálisis no es, por tanto, una experimentación, sino una experiencia de lo más particular que habita en nosotros. Al igual que la ciencia, un psicoanálisis apunta a una elaboración de saber, pero, a diferencia del ideal de la ciencia, ese saber concierne a lo más íntimo del sujeto, lo más íntimo y más extraño del sujeto, en suma, un saber sobre su *extimidad* más radical. Quien hace la experiencia de un psicoanálisis se ve llevado a convocar esa *extimidad* difícil de atrapar por el ideal del método experimental.

En verdad, el hecho de que Lacan condujera su lucha por el psicoanálisis en nombre de la ciencia y se esforzara, especialmente por su vía del *matema*, en sustraerlo de la degradación obscurantista, religiosa, que la transferencia hace posible, impuso a los psicoanalistas una exigencia de rigurosidad. Los psicoanalistas se mantienen legítimamente en esa orientación, sin que ello suponga que se dejen impresionar por las

reivindicaciones y proclamas de cientificidad que proliferan en nuestros días. La susodicha cientificidad se ha convertido, hoy en día, en un puro reclamo comercial. Cualquiera puede invocarla hoy para vendernos un artilugio. Se la utiliza para fabricar un sujeto supuesto saber ahí donde no hay el menor saber, siendo muchas veces la coartada de la impostura. El psicoanálisis no se reivindica como ciencia, pero es una práctica, racional, estructurada y que tiene en cuenta la novedad que Freud introdujo en el campo de la razón: el inconsciente. El psicoanálisis mantiene, pues, los ideales de transmisibilidad y demostrabilidad de la ciencia y no se propone menos que ella alcanzar la certeza, aunque haciéndolo por la vía de una experiencia singular.

Este libro de Pierre Malengreau muestra que los psicoanalistas solo pueden razonar sobre los datos de su experiencia y que la abordan con el único medio que la operación analítica tiene: la palabra, en el campo del lenguaje. En psicoanálisis no se trata, pues, de percepción, sino de deducción lógica; tampoco de exactitud, sino de verdad.

Con un estilo marcado por la claridad y la rigurosidad argumentativa, Pierre Malengreau nos da una prueba de los efectos de la transferencia en la *orientación lacaniana*, título que proviene del curso que durante varias décadas lleva impartiendo Jacques-Alain Miller, en París.

Lo que el lector encontrará a lo largo de este libro es que el hombre está motivado por algo que puede hacerle sufrir y que la relación de cada cual con lo real es estrictamente específica. Lacan tuvo que utilizar un neologismo, el *sinthome*, para nombrar ese real. El *sinthome* es lo que define para cada uno, como ser hablante, su abordaje de lo real, y es a eso a lo que apunta un psicoanálisis, a aquello de lo que un sujeto habla más difícilmente: su particularidad. Desentrañarla, discernir lo que se anuda en el *sinthome* es de lo que se trata, en definitiva, en un psicoanálisis. Pierre Malengreau lo aborda en este libro y lo hace con un tacto y un talento indudables.

LA PRÁCTICA PSICOANALÍTICA Y SU ORIENTACIÓN

PRIMERA PARTE

LA EXPERIENCIA DE UN PSICOANÁLISIS

«SER HERÉTICO DE LA BUENA MANERA»*

La relación de cada cual con lo real es una relación estrictamente específica. Es lo que Lacan llama el síntoma en la última parte de su enseñanza. El síntoma define para cada uno, en tanto que habla, lo que especifica su abordaje de lo real. Por esta razón, define lo más particular que tenemos. «El síntoma es la particularidad». A eso apunta un psicoanálisis. Apunta a aquello de lo que un sujeto habla más difícilmente, o sea, esa particularidad. Se trata, en un psicoanálisis, de desentrañar la particularidad del síntoma, se trata de discernir lo que en él se anuda: por un lado en lo concerniente al significante, por otro en lo que respecta al goce.

IDENTIFICARSE CON LO PARTICULAR

El modo en que Joyce se las arregla con lo real permitió a Lacan aislar qué podría, en adelante, valer como final para un psicoanálisis. Es lo que llama la identificación con el síntoma. Un sujeto podría elegir identificarse con su síntoma tras haber situado su particularidad. Es un fin posible para un psicoanálisis, que puede adoptar diversas formas. El tratamiento de la letra por parte de Joyce es una de ellas, extrema. Joyce «es aquel cuyo privilegio es haber llegado hasta el punto extremo para encarnar en él el síntoma». Otra forma es aquella en que un sujeto podría tener la tentación de hacerse un nombre a partir de su síntoma: hacerse un nombre por medio de las realizaciones atrayentes que produce, así como hacerse un nombre por el modo en que las produce. Es lo que llamamos un estilo. Un psicoanálisis puede, dado el caso, llevar a un sujeto hasta el punto en que podrá no solo reconocer, sino también asumir un estilo que le es propio.

Para el neurótico, la identificación con el síntoma tomando como garantía una especie de distancia respecto del Otro, con mayúscula, tiene el valor de un progreso. Le permite *hacerse ser*, o incluso darse un nombre, usando aquello que su análisis le haya enseñado acerca de su goce y, por lo tanto, también acerca de la forma en que se las arregla con la falta en el Otro. Que a veces dedique a ello todas sus energías nos indica que quizá pueda haber ahí una última astucia, tal vez irreductible, de su neurosis. La identificación con el síntoma define un indiscutible progreso terapéutico de final de análisis. El fondo de la cuestión es saber si podemos conformarnos con él.

Los comentarios y las precauciones de las que se rodea Lacan cuando plantea la fórmula de la «identificación con el síntoma» nos obligan a restringir su alcance. Esta noción es problemática en más de un sentido. Se deduce de una sesión del seminario de 1976, en la que se presenta bajo una interrogación: «¿En qué consiste este señalamiento que es el análisis? ¿Sería acaso, o no, identificarse, aun tomando uno sus garantías, con una especie de distancia, con su síntoma?».¹ La identificación con el síntoma está muy lejos de sernos presentada como un ideal. Para Lacan constituye más bien una pregunta. Que se haya situado la particularidad del síntoma en un psicoanálisis no implica que identificarse con el síntoma sea la única salida. En la misma sesión Lacan advierte, por otra parte, en qué puede quedarse corta esta salida. Si bien el fin del análisis consiste en conocer tu síntoma y saber arreglárselas con él, hay que admitir, dice, que «eso no llega muy lejos», o incluso «que se queda corto».

Lacan introduce ahí una restricción que sitúa de una forma más lógica en una intervención fechada en junio de 1975. Si nos ocupamos tanto de la particularidad, nos dice, es «para que no se omita algo singular». «Vale la pena errar a través de toda una serie de particularidades para que no se omita algo singular».² Esta vía no carece de riesgos, en la medida en que aislar el nudo del síntoma puede llevar a un sujeto a querer hacerse un nombre con él. No es mi intención, añade Lacan. No se trata de llevar a alguien a hacerse un nombre ni a hacer una obra de arte. Se trata de incitarlo a pasar por el buen agujero de lo que se le ofrece a él como singular.

LO HERÉTICO Y LO SINGULAR

Esto es lo que Lacan trata de distinguir cuando vincula la posición de Joyce con la suya a

partir de una fórmula: «Ser herético de la buena manera». Esta fórmula denota algo de la singularidad de Joyce en relación con la particularidad de su síntoma, no solo por la forma en que se identifica con su síntoma, sino, sobre todo, por la forma en que lo «encarna». Si, como ha destacado Jacques-Alain Miller, la psicosis es la norma al final de la enseñanza de Lacan, ¿de qué modo esta fórmula esclarecería lo que corresponde a esa singularidad a la que se apunta en cada cura? ¿Cómo esclarece esta fórmula una salida posible para un psicoanálisis, más allá de la identificación con el síntoma?

Joyce, dice Lacan, «[...] elige. En eso es, como yo, un herético, porque la *haeresis* es ciertamente lo que especifica al herético. Hay que elegir por qué vía tomar la verdad, tanto más cuanto que la elección, una vez hecha, no impide a nadie someterla a confirmación, o sea, ser herético de la buena manera (aquella que, al haber reconocido la naturaleza del *sinthome*, no se priva de usarlo lógicamente, o sea, hasta alcanzar su real, al cabo de lo cual ya no tiene sed)». ³

Esta fórmula exigiría un largo comentario. Se refiere, de entrada, a la presencia constante de la figura del herético en el texto de Joyce. Se refiere también al modo en que él usa el texto y los dogmas de la religión católica. Lacan enuncia una definición precisa de lo que entiende por ser «herético de la buena manera». En primer lugar, se apoya en la etimología. El herético, en el sentido griego del término, es alguien que elige. La palabra «herejía» proviene del griego antiguo, en el que *haeresis* significa «elección». El herético es alguien que elige, alguien que toma posición.

La historia de las herejías muestra que hay dos formas de ser herético. Lacan, una vez más, demuestra estar muy bien informado. A lo largo de la historia, el término «herejía» adquirió, por extensión, el sentido de escuela filosófica o de secta religiosa. Solo ulteriormente el latín eclesiástico le dará el sentido de doctrina contraria a los dogmas de la Iglesia católica. Las interpretaciones de los historiadores divergen, sin embargo, en cuanto a la naturaleza de las oposiciones doctrinales que revelan las herejías.

Hay dos teorías enfrentadas. La primera, que prevaleció hasta comienzos del siglo XX, supone en el origen la pureza de la fe y la unicidad de la doctrina. El término «herejía» se opone, en este caso, al de «ortodoxia». Esta primera forma de ser herético es la que conviene al discurso dominante. Justifica la Inquisición y las prácticas segregativas. Una segunda teoría, más reciente, que se opone a la primera, supone en el origen del cristianismo una diversidad de formas y tendencias doctrinales. Se basa en el hecho de que un cuerpo de doctrina contiene cierto número de contradicciones y dificultades cuyo

estudio tiene la virtud de hacer avanzar la historia de las ideas. Esta es también la posición de Joyce cuando aborda el texto católico por el sesgo de sus callejones sin salida, allí donde «el dogma tropieza en herejías». Habría, pues, dos formas de ser herético.

Lacan extrae una enseñanza para el psicoanálisis. Como el herético, el analizante es aquel que elige abordar la verdad de un modo que no es cualquiera. El analizante que podría ser llamado herético elige abordar la verdad por la vía del síntoma. Elige conocer su síntoma, o sea, nos dice Lacan, desenredarlo. Desenredar el síntoma de uno es reconocer su naturaleza, es reconocer no solo de qué está hecho, sino sobre todo para qué le sirve. En una palabra, conocer tu síntoma es reconocerlo en su particularidad, con respecto al Otro. En este sentido, la experiencia analítica es una práctica que tiende a liberar al sujeto de su sujeción al Otro. Es una práctica que compromete al sujeto a poder decir «no». Compromete al sujeto en la vía del hereje.

LOS «NO» DEL HEREJE

Pero no todos los «no» son equivalentes. Lacan da un paso más. No basta con ser hereje. Todavía es preciso serlo de la buena manera. Nada impide al sujeto, desde ese momento, someter su elección a confirmación. Es hereje de la buena manera aquel que «al haber reconocido bien la naturaleza del *sinthome* no se priva de usarlo lógicamente, o sea, hasta alcanzar su real». ⁴

¿Qué significa esto? Hay cierta forma de ser hereje que resuena como un callejón sin salida de la experiencia analítica. Una mala forma de ser hereje es ser un contestatario del Otro. Es contestatario aquel que dice «no» al Otro del saber y del goce, en nombre de la consistencia que le atribuye en completo desconocimiento. Buen número de fracasos del análisis pone de manifiesto esta posición. Es un riesgo inherente a la experiencia analítica. A partir del momento en que revelamos al sujeto aquello que lo particulariza, se corre el peligro de que elija la vía del soltero. Una mala forma de ser hereje es vivir como soltero, en una relación con un Otro más denegado que verdaderamente agujereado. La identificación con el síntoma se reduce en este caso a una identificación con Uno solo. Identificarse con Uno, ya se trate de un significante amo o de un rasgo de goce, define

una posición particular. Esto define igualmente una posición cínica: conocer el propio goce y usarlo. Posición que siempre está en el horizonte del psicoanálisis.

Ser herético de la buena manera es muy distinto. Se trata, en este caso, de someter a confirmación lo que el sujeto habrá aprendido, o sea, usarlo lógicamente. La experiencia psicoanalítica compromete al sujeto en la vía de un uso lógico de aquello que la particularidad del síntoma le haya enseñado en cuanto al Otro. Lo compromete en la vía de un uso del síntoma que vaya, precisa Lacan, «hasta alcanzar su real». Alcanzar su real es llegar al punto en que, ante la no respuesta del Otro, no queda sino «tomar la falta sobre Yo (*Je*)».

El analizante lógico no es aquel que se retirará del mundo con su pequeño goce del que haya tomado conciencia. No pretenderá separarse del Otro después de haberlo impugnado bajo todas sus formas. Es aquel que seguirá dialogando con ese Otro tras haberlo vaciado de todas las garantías que le suponía. Garantía de sentido, a través de los determinantes simbólicos con los que se trazan las líneas de nuestro destino. Garantía de goce también, mediante la cual el Otro nos permitía evitar aquellos momentos de la existencia en que el destino y la pulsión dependen, a fin de cuentas, del azar de nuestros encuentros.

Esto es lo que Lacan llama en 1975 la singularidad. Lo singular depende de nuestros encuentros azarosos. Estos nunca son del todo verdaderos; se producen sin orden ni concierto. El efecto de un psicoanálisis puede ser, en el mejor de los casos, que el sujeto se vea llevado al punto en que algunos encuentros, no todos, tengan para él el valor de una causalidad nueva. Se trata en un psicoanálisis de introducir un uso de la causalidad al que el sujeto no estaba acostumbrado.

El Uno de la singularidad difiere, entonces, del Uno de la identificación con el síntoma. El Uno de la singularidad es un Uno no sin el Otro, es un Uno con el Otro que no existe. Contrariamente al soltero, el analizante asumirá el riesgo de esta renovación de la causalidad. Solo, pero, decididamente, no solo del todo, el hereje de la buena manera opta por asumir la parte de extraño que hay en él, así como por consentir lo que viene del Otro y será para él, verdaderamente, un lugar distinto. Es otra manera de ser hereje. El hereje de la buena manera es aquel que «ya no cree en el ser, aparte del ser del hablar». Resueltamente antisegregativa, esta vía supone para cada Uno que consienta en no rechazar, al menos, lo que le viene del Otro, hecho Otro al fin. Una vía como esta

toma a la neurosis común a contrapié. No es seguro que resulte socialmente practicable. Tal podría ser, en todo caso, una de las apuestas de una Escuela del pase.

«LA SABIDURÍA ES EL SABER DEL GOCE»*

El analista no es un sabio. El analizante tampoco. Con todo, las llamadas sabidurías no dejan de ofrecer tanto al uno como al otro un recurso, incluso una escapatoria frente a lo que está en juego en la transferencia, tal como se actualiza en un psicoanálisis. Esto puede ser elucidado a partir de la distancia que hay entre las últimas fórmulas de «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo» y la forma en que estas son retomadas en la década de 1970.

LA SABIDURÍA COMO RECURSO

Lacan describe en «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo» un momento de la experiencia analítica que podría resultar un final algo corto si el analizante opta por conformarse con él. A quien, en un momento de su análisis, elige enfrentarse no ya con la demanda del Otro, sino con su voluntad, se le abren dos vías. Lacan presenta este momento de la cura como un avance. Es un avance para el neurótico, en la medida en que esto supone por su parte que haya podido desprenderse algo de las demandas del Otro y, en particular, de los puntos de referencia que estas aportaban a su deseo.

A quien opta por experimentar la voluntad del Otro, o sea, enfrentarse al deseo, incluso al goce que le supone al Otro, se le abren, por una parte, la vía de la iniciación búdica y, por otra, la vía de lo trágico griego, tal como lo sostiene cierto catolicismo. Realizarse como objeto comprometiéndose en la vía de la iniciación búdica, o satisfacer la voluntad de castración inscrita en el Otro haciéndose defensor de la Causa perdida.

Ambas vías tienen en común que ofrecen al neurótico una salida a la incertidumbre que lo caracteriza. La neurosis es una posición del sujeto que exalta y cultiva el

escabullirse, el no elegir, la renuncia, el sacrificio. El neurótico se satisface con las preguntas y teme las respuestas. En el universo indeciso que lo caracteriza, el encuentro con un Otro que se deja conocer y que manifiesta lo que le falta es una gran oportunidad. Le aporta un plus de orientación. Le ofrece la posibilidad de orientarse en función de la falta del Otro tomando dicha falta a su cargo. A este respecto, la vía de las sabidurías puede tener para el neurótico valor de tratamiento. Le permite tratar mediante el fallo las faltas de las que sufre. Ciertas sabidurías le ofrecen al neurótico una salida. Le permiten identificarse con lo que le falta al Otro y convertirse en su criado.

Lacan indica de entrada, a partir de esto, qué puede ser considerado un final de análisis aceptable, un final capaz de devolver al deseo sus cartas de nobleza. «La castración significa que es preciso que el goce sea rehusado» para que algo del deseo pueda advenir. La castración significa que le sea negada al neurótico la satisfacción que obtiene de hacerse el criado de la falta del Otro. Es preciso que le sean negadas las satisfacciones que le ofrece la identificación fálica. La primera enseñanza de Lacan está dominada en gran parte por esta perspectiva. Se trata, en un psicoanálisis, de comprometer al sujeto en la vía de la desidentificación fálica. El final del análisis al que se apunta de este modo es un final que se enuncia a menudo bajo la forma de un «asumir la castración».

Este final, que se puede decir que es algo corto, deja al sujeto librado a la facticidad de su falta y no resuelve la pregunta «¿quién soy yo?». Es un final que exalta la falta y que, de este modo, se pone al servicio de la satisfacción que el neurótico extrae de ella. Asumir la castración significa, sin duda, que el sujeto deje de quejarse de ella. Pero que la castración como tal sea el objetivo es hacer de la castración un valor, y de su aceptación un ideal. Asumir la castración podría pasar, en tal caso, por una nueva figura de la sabiduría. ¿Es a esto, pues, a lo que aspira un psicoanálisis?

Ya sabemos qué resultado tiene esto a veces. Tratar la falta de la que se sufre mediante una falta de la que uno deja de quejarse abre la vía a prácticas inconsistentes, cuyas formas van desde la resignación más cobarde hasta el cinismo más mortífero. El realismo lacaniano nos abre otras perspectivas diferentes del recurso a las vías de la sabiduría esbozada en esta primera parte de la enseñanza de Lacan.

Es lo que se desprende de las pocas indicaciones que da Lacan a este respecto en una sesión del seminario ... *o peor*, y un poco más tarde en los seminarios *R.S.I.* y *El sinthome*. Esta sesión del seminario ... *o peor* se apoya en una oposición simple entre el saber de las sabidurías y el saber no iniciático que pone en juego la experiencia analítica. La experiencia analítica no es iniciática, pero esta posición no se puede defender sin tener en cuenta la subversión que dicha experiencia introduce en toda forma de sabiduría. Lo que diferencia a la experiencia analítica de las vías de la sabiduría no está dado de entrada. Una reducción de la una a la otra siempre es posible.

Lacan retoma esta cuestión por la vía de la historia del psicoanálisis. La forma en que Freud, dice, concebía «la organización a la que creyó que debía confiar el relanzamiento de su doctrina», o sea la IPA, tenía como objetivo constituir la «guardia de un núcleo de verdad». Es así, incluso, como se presentan los representantes de esa guardia. Se sirven de su condición de garantes de dicho núcleo de verdad de la doctrina freudiana. Lacan se plantea, entonces, la siguiente pregunta: ¿podemos considerar esta organización como «una escuela de sabiduría»? Esta pregunta conserva hoy en día toda su actualidad: nuestra escuela, tal como no cesamos de construirla, ¿es una escuela de sabiduría?

Lacan define la sabiduría mediante una muy bella fórmula que extrae del libro bíblico del Eclesiastés. La sabiduría, dice, «es el saber del goce». Esta fórmula hay que tomarla en su equivocidad gramatical. La sabiduría es al mismo tiempo saber sobre el goce y saber para el goce. Como prueba, Lacan se remite al uso que de ella se hace. La manera en que algunas religiones se apropian de este saber, adornándose con él al mismo tiempo, indica muy bien cuál es su lugar. Para ello basta con recordar los tantras en cierta religión, los sufis en otra, o también las filosofías presocráticas. Estas diferentes escuelas de sabiduría tienen en común el hecho de haberse dotado de un saber planteado «como esotérico». Un saber esotérico es un saber reservado a un círculo restringido de oyentes que de él dependen y que no han participado en modo alguno en su elaboración.

Este planteamiento de la sabiduría es lo que subvierte Sócrates. «Lo sustituye —dice Lacan— por la relación con el objeto *a*», lo cual tendrá el efecto de relegar ese saber del goce a los márgenes de la sociedad. «De vez en cuando algún chiflado brama cuando pillá el hilo de esta subversión. La cosa no es memorable salvo que sea capaz de hacer que se oiga (o sea, hacer que se oiga esa subversión) en el discurso mismo que ha producido tal saber».¹ Todo nos indica que ese chiflado puede ser Freud, pero también

Lacan. En otros términos, es preciso un psicoanalista para hacer oír a la filosofía la subversión que Sócrates introduce en este saber del goce.

La cuestión, sin embargo, no es solo filosófica. Lacan insiste años más tarde en el hecho de que limitarse al alcance filosófico de esta subversión conlleva un riesgo. Nos arriesgamos no solo a errar en cuanto a lo que está en juego en un psicoanálisis, sino sobre todo a arrastrar a aquel que viene a vernos a «una errancia irremediable». A menos, añade, que nos volvamos hacia el recurso, siempre posible, de la religión.

Lacan emplea raramente el término «subversión». Este designa siempre un cambio de posición en la estructura. Aquí Lacan enuncia en algunas palabras lo que nos recuerda que desplegó en su seminario sobre la transferencia. La subversión introducida por Sócrates en la historia del pensamiento apunta a algo muy preciso. Sócrates pone la relación con el objeto *a* en el lugar del adorno ofrecido por ciertas sabidurías. El efecto que tiene esta sustitución es transformar las relaciones del sujeto con lo que está en juego en toda forma de sabiduría.

En primer lugar, podemos tomar esto, brevemente, por el sesgo de la propia historia de la filosofía. Los presocráticos son considerados habitualmente como los precursores de la filosofía. Para ellos, el saber, que por su esencia está ligado al logos, recubre al ser. El saber hace existir lo real. El logos es lo real. Adquirir el saber sobre el agua, el fuego, la tierra, el cielo, es adquirir el ser mismo. La verdadera filosofía empieza con Sócrates, en cuanto él introduce una separación entre saber y existencia. El logos se instrumentaliza, se convierte en un medio para abordar el ser. Por este mismo hecho, el saber revela que está atravesado por una falta irreductible (no es el ser al que apunta, está separado de él).

UNA SUBVERSIÓN PARA EL PSICOANÁLISIS

El Banquete de Platón permite captar la subversión socrática de un modo más preciso, de un modo que atañe incluso a lo que está en juego en un psicoanálisis, más allá de los apuros de la filosofía. Si releemos con Jacques-Alain Miller aquel pasaje de ... *o peor*, a partir de lo que Lacan plantea en el seminario *La transferencia*, así como a partir del complemento que aporta en la «Proposición de octubre», podemos extraer dos aspectos de esta subversión socrática. El primer aspecto se refiere a la oferta de Sócrates; el segundo, a la respuesta de Alcibíades.

Lo que hace a Sócrates amable no es el hecho de que tenga a su disposición el saber que le falta a Alcibiades. Si tal fuera el caso, volveríamos a encontrarnos en la misma posición que prevalecía anteriormente. Alcibiades y Sócrates, en el punto de partida, tienen algo en común. Ambos ignoran algo esencial. Alcibiades ignora qué le falta exactamente y Sócrates ignora qué lo hace amable. Hay ahí una discordancia esencial que condiciona el vuelco introducido por Sócrates. Esta discordancia indica que entre ellos algo se opone a que se puedan encontrar, lo cual constituye precisamente el punto clave de su relación.

Lacan sitúa la subversión de Sócrates en lo que Sócrates le ofrece a Alcibiades, o sea, una falta. Y además, precisa de qué falta se trata. Lo que falta no es un objeto. Sócrates se presenta, por el contrario, como pudiendo ser amado a partir de un objeto: «En el interior de Sócrates hay algo precioso». Sin embargo, nada indica qué sería este objeto precioso. Contrariamente al objeto de Karl Abraham, que puede ser designado como objeto parcial, este objeto precioso aparece como velado. El deseo «es encendido por algo que está velado». Aquí falta la nominación del objeto. Lo que hace a Sócrates amable es el lugar que ocupa en el campo del saber. Mediante su negativa a nombrar el objeto engendra en su interlocutor una llamada al saber. Engendra lo que Lacan llama, en su «Proposición de octubre», una significación de saber: «Sócrates sabe que no está en posesión de la significación que engendra al retener esa nada». Sócrates sabe que a partir de esta falta que le ofrece a Alcibiades, este podrá suponerle un objeto que lo hace deseable.

La subversión socrática se apoya, pues, en el hecho de que no ofrece un nuevo saber, sino que sustituye este saber por una relación con un objeto que no es nombrable: «No es a mí a quien amas —le dice Sócrates a Alcibiades—, sino a otra cosa a través de mí, que no es nombrable». Sócrates subvierte la sabiduría, sustituyéndola por la relación con el objeto *a*. Sustituye el saber del goce por una relación con un objeto que solo vale por su escritura, que solo vale por el lugar que designa. La subversión socrática revela ser, por lo tanto, una operación de incompletud. Sócrates introduce en los discursos de la sabiduría la dimensión de lo innombrado, la dimensión del no-todo en la nominación. De este modo aligera el peso que hace gravitar sobre la existencia de cada cual el exceso de significación del lenguaje.

La manera en que Alcibiades responde al ofrecimiento de Sócrates nos enseña que lo que está en juego en la subversión socrática no debe buscarse, por lo tanto, por el lado

de la falta que ofrece, sino, ciertamente, por el de lo que puede venir a escribirse en ese lugar, o sea, una positividad. La operación de Sócrates «se ilustra suficientemente por el *partenaire* que se le asigna en *El Banquete* en la forma perfectamente histórica de Alcibíades, dicho de otra manera, el frenesí sexual». Sócrates, por su posición, provoca en Alcibíades un frenesí sexual, o sea, una exacerbación de la respuesta fálica. La introducción del notodo en el seno de las sabidurías provoca una respuesta de goce que sobrepasa los límites aportados habitualmente por el falo. Esta oscilación en torno al goce fálico es lo que hay que tratar, a falta de lo cual, dice Lacan, precipitamos al sujeto en una errancia irremediable.

En este punto, filosofía y psicoanálisis se distinguen. El amor de la sabiduría que define a la filosofía es amor del falo y, por lo tanto, celebración de la falta en el Otro. Una cura conducida solamente en el sentido de una desidentificación fálica no puede sino devolver al sujeto a las vías de una experiencia iniciática, a las vías de una experiencia en cuyo transcurso debería domesticar una falta irreductible, falta que las respuestas fálicas tratan en vano de esponjar. La vía de la experiencia psicoanalítica es muy distinta. Lejos de apuntar a domesticar la falta, desemboca en una positividad. Para ello se trata de introducir al sujeto en las vías de una recensión de sus respuestas fálicas para demostrar su vanidad, no respecto a la falta que pretenden colmar, sino respecto a un goce que tratan de velar.

Todos los sistemas de representación del mundo, todas las sabidurías «tienen en su corazón, oculto, un goce de lo viviente que no se puede decir». Curarse de esto resulta imposible, pero hay diferentes formas de arreglárselas con ello. Lacan destaca aquí una diferencia, incluso una oposición entre dos saberes y, por lo tanto, entre dos formas de abordar ese grano de locura que hay en el corazón de toda sabiduría. La subversión socrática inaugura un nuevo amor de la sabiduría, un amor cuyo efecto es inscribir dicha sabiduría en el rango de lo que Lacan llama un «saber no iniciático».

Un saber iniciático es un saber que pretende preceder al sujeto y que, por eso mismo, momifica a aquel que se hace su objeto. Este es uno de los recursos al saber iniciático, que Lacan describe al final de «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo», cuando habla del sujeto que «se hace la momia de tal iniciación búdica». Esta posición proporciona a veces excelentes resultados psicoterapéuticos. Pero estos se pagan por lo común con un suplemento de alienación, no ya a los significantes del Otro, sino a su falta y a los objetos que no dejamos de inventar para colmarlo. Los síntomas de anorexia y de

bulimia, física o mental, de los que se vanagloria el mundo contemporáneo entre la inhibición intelectual y el trabajo enloquecido, físico o mental, constituyen sus pruebas más vigentes. Demuestran que hay que pagar un precio para querer reabsorber este punto de locura en las vías de la razón.

Un saber no iniciático es algo muy diferente. Es un saber que procede «de un sujeto que un discurso sujeta, como tal, a la producción», sujeto que algunos califican de «creativo». ¿Creativo de qué? De sí mismo, se podría decir. El sujeto lacaniano no se sitúa ahí de entrada. La práctica cotidiana del psicoanálisis nos enseña que el sujeto lacaniano es un sujeto en vías de realización. Es un sujeto producido por el saber que produce. El saber no iniciático es un saber que depende enteramente del acto del sujeto. Tener en cuenta el núcleo de goce de toda sabiduría puede ser para el sujeto una nueva oportunidad: transformar el fardo que su neurosis lo había acostumbrado a llevar en una realización festiva. Esto es algo que, sin duda, se puede esperar de un testimonio de pase: que el sujeto diga cómo ha transformado el fardo de su neurosis en ocasión de fiesta. Uno de los beneficiarios podría ser el propio psicoanálisis.

EL OTRO DEL OBSESIVO*

El histérico y el obsesivo tienen algo en común: se prestan fácilmente, tanto el uno como el otro, a un abordaje humorístico, de acuerdo con una inclinación a la que cedemos con facilidad cuando tomamos como objeto el tipo de neurosis al que creemos no pertenecer. Esta tentación común llama la atención: solo es posible reírse de los rasgos de la neurosis a partir de lo que ya sabemos de ella. Jacques-Alain Miller observa que el humor se inscribe en una perspectiva precisa: la perspectiva de un Otro que existe, un Otro consistente, a veces en forma de un saber establecido. A este respecto, el humor le va al neurótico. En él recupera su esperanza de un Otro consistente capaz de ocuparse de las miserias de las que él se queja.

La última parte de la enseñanza de Lacan plantea los prolegómenos de una clínica que se basaría no ya en la consistencia del Otro, sino en su inconsistencia. Jacques-Alain Miller propone llamar a esta clínica irónica. Contrariamente al humor, «la ironía va contra el Otro». Proclama su inconsistencia. Esta clínica se adecua bien al abordaje de las psicosis. Va contra el sujeto supuesto saber y sus efectos patógenos para el psicótico. Se plantea entonces la cuestión de saber qué podría ser una clínica irónica de la neurosis obsesiva, de qué modo una clínica que se apoyara en el hecho de que no hay saber establecido en el Otro nos permitiría abordar los callejones sin salida propios de esta neurosis.

Para abordar esta cuestión, he optado por seguir la perspectiva que nos ofrece un enunciado de Lacan de 1979. «Mis analizantes [...] tratan de decirme lo que no va en ellos; y los neuróticos, eso que existe. Quiero decir que no es muy seguro que la neurosis histérica exista siempre, pero seguramente hay una neurosis que existe; es lo que se llama neurosis obsesiva».¹

Hay en este enunciado diversas proposiciones que ponen de manifiesto en qué punto

se encontraba Lacan al final de su enseñanza. En primer lugar: neuróticos, los hay. Es una toma de posición frente al *DSM-IV*. En este último, la neurosis histérica y la neurosis obsesiva no figuran como entidades nosográficas. La primera de ellas se diluye por el lado de los trastornos de conversión somáticos, y la segunda se vincula a los trastornos ansiosos en términos de comportamientos compulsivos. Como los síntomas evolucionan con la ciencia, los tipos clínicos se multiplican hasta el punto de llenar los miles de páginas del *DSM-IV*.

Esta toma de posición de Lacan reconoce una clínica que proviene de antes del psicoanálisis. Hay tipos de síntomas, hay una clínica. «Solo que resulta que esta clínica es anterior al discurso analítico». ² En otros términos, ni Freud ni Lacan recusan el saber psiquiátrico que los precede. Histeria y obsesión son categorías descriptivas a las que se refieren frecuentemente. La cuestión que se plantea es: ¿qué puede añadir a esto el psicoanálisis?

En segundo lugar, no es seguro que la neurosis histérica exista siempre, pero seguramente hay una neurosis que existe: la neurosis obsesiva. Este enunciado sorprende, porque parece ir en contra de todo lo que Lacan planteó constantemente sobre la posición inaugural de la histeria en el campo de las neurosis. Sin embargo, es un enunciado que retoma, tras cuarenta años de enseñanza, lo que ya planteaba en uno de sus primeros textos, titulado *El mito individual del neurótico*. Allí encontramos la idea de acuerdo con la cual el tipo clínico del Hombre de las ratas valdría como paradigma de toda neurosis.

Entonces, nos preguntamos: ¿qué es lo que le da a la neurosis obsesiva tal especificidad? Contrariamente a la histeria, la neurosis obsesiva no es planteada luego como discurso en la enseñanza de Lacan. Él habla de discurso del histérico, pero en ninguna parte se trata del discurso del obsesivo. Lo específico de la posición del obsesivo, ¿habría que buscarlo, entonces, del lado de lo que plantea una objeción al vínculo social?

La cuestión aquí no es teórica. Se refiere también a la forma en que se anuda en la experiencia analítica la neurosis obsesiva con el discurso del histérico. Los psicoanalistas que toman a Lacan como su referencia están por lo general de acuerdo en decir que la entrada en análisis para un sujeto pasa por una histerización de su discurso. Pero resulta, precisamente, que esto es lo que supone un problema para el obsesivo. Le plantean una

dificultad, tanto la histerización al comienzo del análisis como el mantenimiento de esa histerización durante el mismo.

Estas dificultades sitúan de entrada el debate allí donde el propio Freud lo situó. A la pregunta de qué es lo que el psicoanálisis puede aportar a la clínica descriptiva de las neurosis, Freud responde: las neurosis de las que se ocupa el psicoanálisis son las neurosis de transferencia. Tenemos que preguntarnos, por lo tanto, por lo que la transferencia del obsesivo nos enseña sobre esta neurosis. ¿Qué nos enseñan las dificultades de la histerización del decir obsesivo acerca de la neurosis obsesiva? Tres momentos en la puesta en forma de esta histerización pueden servirnos de orientación: el momento de eclosión de una neurosis obsesiva, la entrada del obsesivo en el dispositivo analítico y el mantenimiento de la histerización durante la experiencia.

MOMENTO DE ECLOSIÓN DE UNA NEUROSIS OBSESIVA

Freud y Lacan consideraban del todo empíricamente que hay una coyuntura propicia a la eclosión de una neurosis. Es una fórmula que Lacan empleaba en la década de 1960, marcando así la diferencia respecto a lo que llamaba desencadenamiento de una psicosis. Hablar de eclosión se refiere al hecho de que la aparición de una neurosis no es sino la reedición de una cuestión no resuelta. El neurótico viene al análisis porque algún tropiezo ha roto el equilibrio que él se había construido.

Tomemos el ejemplo del Hombre de las ratas. Antes de que se produjera un mal encuentro, el Hombre de las ratas era un hombre feliz. En el ejército, por un breve periodo de tiempo, estaba empeñado en demostrar que un oficial de reserva podía ser mejor soldado que un oficial de carrera. Su padre había sido oficial de carrera y Freud supo durante el análisis que aquel oficial había utilizado de forma deshonestamente una suma de dinero que le había sido confiada. El Hombre de las ratas se presenta, pues, como un sujeto identificado por un significante que para él tiene valor de ideal: ser mejor oficial que su padre.

Cuando se encontraba en ese punto, el Hombre de las ratas tropieza con un oficial, designado como «el capitán cruel», que le pone en una situación análoga a la que había vivido su padre. Este hombre, a su vez, tenía que pagar una deuda, y su capitán se las había arreglado para hacerle particularmente difícil saldarla. El Hombre de las ratas tiene

aquí un mal encuentro: se encuentra con otro que se complace en perjudicarlo, con un otro gozador. Se encuentra, al mismo tiempo, enfrentado a una vacilación del ideal que hasta entonces lo protegía de su división.

Esta pequeña secuencia condensa los elementos susceptibles de llevar a alguien al análisis. Un sujeto viene a análisis ya sea porque una de sus identificaciones vacila, ya sea porque tropieza con un goce al que no puede consentir. Se trata de lo que Freud situaba o del lado de la representación o del lado del afecto. Del lado de la representación el sujeto se topa con una idea incompatible con la imagen que tiene de sí mismo. Del lado del afecto, el sujeto se encuentra con un *quantum* de afecto que no puede admitir — el histérico se sitúa en un demasiado poco, el obsesivo en un exceso de afecto—. Aquí tenemos las dos grandes vertientes de una demanda de análisis. Esta se apoya o bien en la vacilación de una identificación o bien en un encuentro insoportable con el deseo del Otro. Una demanda de análisis empieza siempre por un tropiezo que se refiere a una u otra de estas vertientes, o a las dos al mismo tiempo. Y cuando no es así, se impone la mayor prudencia en cuanto a que un sujeto emprenda la vía de un análisis.

Si el mal encuentro no deja al sujeto sin recursos, se hace posible un psicoanálisis. El Hombre de las ratas está perturbado por su encuentro con el capitán cruel. Para restaurar una continuidad de sentido, ¿qué es lo que hace? Por una parte, va a consultar a un amigo y le pide que le diga que no está loco. Por otra parte, apelando al saber, va a leer los libros de Freud. Hay en el neurótico una llamada al saber, él espera de ese saber que tapone la amenaza y el efecto de verdad que se han manifestado mediante la figura del capitán cruel.

No es este el único punto en el que tropieza. Por otra parte, sabemos que su madre había expresado el anhelo —incluso había iniciado gestiones para conseguirlo— de que se casara con una mujer rica que le habían destinado. Este plan familiar despierta en él un conflicto: entre casarse con la mujer pobre a la que amaba o con la mujer rica que se le había asignado. Se encuentra, entonces, enfrentado a una elección que no consigue resolver. Freud consideraba que la coyuntura propicia para la eclosión de una neurosis estaba vinculada a cierta clase de elección que el sujeto no consigue llevar a cabo. El neurótico tropieza con un «no sé qué quiero». El tiempo para concluir es una dificultad propia de él.

Sin embargo, no es esta dificultad para elegir lo específico de la neurosis obsesiva, sino la forma que en él adquiere. En efecto, ¿qué hace el Hombre de las ratas? Elige «caer

enfermo» y «no dejarse arrastrar, como de costumbre, por acontecimientos fortuitos» para resolver su dificultad.

Esta elección conjuga dos elementos. El primero es el más sensible: el obsesivo es un sujeto que duda en cuanto se trata de comprometer su ser. Pero esto no basta para especificar su posición. Lo que la especifica es el complemento que aporta a esta duda. Por un lado, él duda, pero por otro muestra una extrema sensibilidad en relación con todo lo que proviene del Otro y le puede servir como referencia para orientarse. Así, trata cada indicio que encuentra no como significativo, sino como signo de su destino. En otros términos, el obsesivo es un sujeto supersticioso. Lo que define la posición subjetiva del obsesivo es la conjunción en un mismo plano del máximo de incertidumbre con la mayor certeza.

Lacan refiere esta conjunción de elementos advertidos por Freud a la inmersión inaugural del sujeto en el mundo del Otro. La neurosis es «una pregunta que el ser plantea para el sujeto “desde allí donde estaba antes de que el sujeto viniera al mundo”». ³ Esta fórmula se remonta a 1957. Vectorializa toda una parte de la enseñanza de Lacan. El histérico plantea la cuestión de qué es ser una mujer o ser un hombre. El obsesivo se plantea la cuestión de saber si es posible vivir sin estar constantemente acompañado por la muerte. Estas preguntas se deducen del hecho de que el sujeto está determinado por significantes que le vienen de sus padres, por lo que él mismo no puede decir quién es. El neurótico busca una respuesta a la cuestión que le plantea su ser en la vía del deseo del Otro. Refiere esta cuestión a las marcas que en él ha dejado el deseo del Otro.

Histérico y obsesivo no difieren únicamente en cuanto a la pregunta que se plantean. Difieren también en cuanto al estilo de la respuesta. La estrategia del histérico es simple: utiliza al Otro para responder a la pregunta «¿quién soy?». Es así, por ejemplo, como Dora alborota a su entorno y moviliza a todo su pequeño mundo para que hable de ella. Su problema se convierte, por así decir, en un problema colectivo que sitúa fuera de ella misma. El significante reprimido se presenta como falta en la cadena de los significantes que la determinan.

La posición del obsesivo es muy distinta. No es intersubjetiva, sino intrasubjetiva. El sujeto obsesivo no dialoga con el Otro, dialoga consigo mismo. Esto significa igualmente que evita con cuidado preguntarse por aquello que lo vincula al deseo del Otro. Él está presente en la misma cadena significativa. «S₁ y S₂ permanecen presentes»,

explícitamente, cualesquiera que sean las contradicciones o los efectos de sinsentido que ello produzca. Cuando el Hombre de las ratas se pregunta qué mujer elegir, no se da cuenta de que la mujer rica es, precisamente, el significante reprimido del deseo del Otro. Este significante está presente explícitamente en lo que él dice. Freud califica dicho significante de «reprimido» en el sentido de que el Hombre de las ratas no sabe lo que dice.

HISTERIZAR AL OBSESIVO

Se comprende entonces hasta qué punto entrar en el análisis, o sea, ir al encuentro de su inconsciente, le puede plantear al obsesivo dificultades. Para que haya análisis, hay que sacarlo de su intrasubjetividad. Es lo que llamamos «histerización». Es importante en este punto no confundir discurso del histérico e histerización del discurso. Lo que marca la entrada en análisis de un obsesivo no es una petición de ayuda puesta en primer plano. Tampoco que suponga al Otro un saber susceptible de resolver el enigma de un síntoma. El obsesivo hace demandas. El problema es obtener una demanda que se dirija al sujeto supuesto saber. Se trata de pasar de una demanda de ayuda a una demanda de análisis.

Esto supone un cambio de posición del sujeto respecto al deseo del Otro. Histerizar a un sujeto consiste en volverlo sensible al deseo del Otro. Ello exige hacerlo sensible a la puesta en acto del inconsciente en la propia experiencia analítica. Y esto es lo que plantea dificultades para el obsesivo. Histérico y obsesivo divergen también en este punto. El histérico plantea de entrada el sujeto supuesto saber. Dirige al Otro una demanda de interpretación. El cambio que se debe obtener es que el sujeto sepa que él mismo debe producir esa interpretación. Lo difícil es estar a la altura de esta tarea y no tirar la toalla demasiado pronto. La dificultad, para el obsesivo, no es la interpretación. A veces muestra una gran comodidad en relación con la asociación libre. Esto se aviene con su gusto por el pensamiento. Lo difícil para él es ir al encuentro de su inconsciente en la transferencia. Lo difícil en su caso es abrir lo que él dice al sujeto supuesto saber.

¿Cómo dar cuenta de esta dificultad? En lo que a esto se refiere, la respuesta de Lacan se desplazó y ofrece dos puntos de vista distintos. El primero se sitúa en el plano de la cadena de los significantes. El neurótico trata el significante de un modo que le es propio. «El neurótico se entrega a una retransformación de aquello cuyo efecto padece». ⁴ Se

entrega a una retransformación del significante. Para que haya significante, primero es preciso que algo se borre. Lacan lo explica en su seminario sobre la identificación, tomando como ejemplo la huella dejada por Viernes en la arena de la isla de Robinson. La emergencia de un significante supone tres tiempos. Supone que primero haya habido una huella, que esta haya sido borrada y que advenga un significante para nombrar lo que ya no está ahí. Esta huella es el signo de un real que ha tenido lugar. Designa, por ejemplo, el paso de Viernes. La nominación de esta huella, en adelante ausente, la sitúa en la cadena significativa. Le permite a Robinson referirse al hecho de que alguien pasó por allí. La emergencia de un significante supone un borramiento no del objeto, sino del signo que lo designa.

El neurótico introduce en esta estructura mínima una curiosa distorsión. Quiere «retransformar el significante del que él es el signo». Quiere hacer de tal modo que este borramiento no haya tenido lugar. Quiere alcanzar aquello que el significante tiene de más real, o sea, aquel punto donde el significante lo enfrenta a algo que no tiene otro sentido más que estar allí o no estar. En el ejemplo de Robinson, el hecho de que haya habido una huella es ese punto de real. El neurótico quiere alcanzar, mediante el significante, un «hay» originario, un «hay» desprovisto de toda significación. Hay diversas formas de concebir esta retransformación. Los estilos divergen de acuerdo con las neurosis. La tendencia del histérico es a buscar por el lado de su historia la causa de su malestar. La noción de trauma es una noción a la que es particularmente afecto. Le permite asegurar su decir a partir de un punto de capitonado situado en su historia.

El modo obsesivo de borrar el borramiento es volver a poner sin cesar los relojes a cero. Para el Hombre de las ratas, se trataba de hacer de modo que aquello que había sucedido no hubiera tenido lugar (*ungeschehen machen*), o bien hacer de tal manera que lo que podría ocurrir no tuviera lugar. Su tendencia natural es anular el hecho de que se inscribe en una historia que va más allá de él. Una forma simple de anular la historia es eternizarla, situando en el horizonte de la cadena un punto ideal. El obsesivo capitona la cadena significativa haciéndola converger hacia un punto ideal, a saber, la muerte. Todo lo que dice el obsesivo está orientado, incluso polarizado, por este significante amo. Así, el sujeto siempre capta su existencia a partir de lo que Lacan llama «la mirada de la

muerte». No deja de juzgarse y de medirse a partir del «ojo eterno», lo cual sitúa su vida en un tiempo pretérito.

Podemos remitirnos en esto al Hombre de las ratas. El desciframiento de su obsesión por las ratas converge hacia la muerte del padre. Por ejemplo, él había oído decir que echaban ratas a una caldera para desinfectar las cloacas. Un día, al ver a un obrero que arrojaba un saco a una caldera, se había dicho que era su padre quien estaba en el saco. También está presente la muerte como punto ideal en sus dificultades amorosas. En la realidad, el Hombre de las ratas está atrapado entre dos mujeres, la mujer pobre y la mujer rica, mientras que el inconsciente ya ha suscitado una tercera mujer que, con sus «ojos de alquitrán», lo mira con la mirada de la muerte.

Los efectos de esta estrategia son notables. Situando a la muerte en posición de ideal, el obsesivo opera cierto retorno al discurso del amo. Esta es una aporía a la que nos enfrenta la histerización de su discurso. Ir al encuentro de su inconsciente en la transferencia adquiere la forma de una restauración del discurso del amo. Sitúa en el Otro un significante ideal del que se hace esclavo. «Todo para el Otro», dice el obsesivo, con tal de que dicho Otro esté muerto. Introduce de este modo una curiosa distorsión en la transferencia. Este «todo por el Otro» tiene un efecto de capitonado del sujeto supuesto saber. El obsesivo satura, por así decir, el significante de la transferencia situando, en el lugar del significante cualquiera, un significante del ideal: la muerte.

Aquello a lo que apuntaba la histerización se encuentra, así, contrarrestado por el resultado obtenido. La transferencia ya no se manifiesta en su función de apertura del inconsciente, sino como cierre. Debido a este significante amo que es para él la muerte, hay sutura de la cadena significativa y rechazo del sujeto del inconsciente. De ahí la impresión que da alguna vez de querer estar «tan intacto como lo está imaginariamente un muerto». Esta posición fuera de juego, que Lacan comparaba con la del bufón imperial en el palco principal del circo, especifica la posición del obsesivo y constituye una dificultad inherente a su cura. Esta supone por parte del analista una maniobra de transferencia que la segunda parte de la enseñanza de Lacan permite esbozar.

MANTENER LA HISTERIZACIÓN

La dificultad que se encuentra en la cura del obsesivo por el hecho mismo de la

histerización de su posición nos obliga a plantear la cuestión de otra manera. Si le es tan difícil al obsesivo mantener la histerización de su decir en la experiencia analítica no es solo porque él distorsiona el significante, sino porque lo utiliza con fines de goce. Ya no se trata de abordar la neurosis obsesiva en términos de identificación («¿estoy muerto o vivo?»), sino en términos de pulsión o de goce («¿qué es lo que me empuja a pensar sin cesar?»). Lacan, en su retorno a Freud, nos invita a abordar la neurosis no ya en términos de pregunta, sino en términos de defensa. La neurosis es enteramente una defensa contra el goce, pero esta defensa es en sí misma, en segundo lugar, un goce. Tal es la paradoja a la que el histérico y el obsesivo responden de modos diferentes.

Lacan abordó en primer lugar la neurosis en términos de elección: «La neurosis es la elección de la defensa, en vez de la pulsión». Entonces, la subjetividad del histérico se considera como centrada en una versión de esto mismo: un *demasiado poco* de placer. La del obsesivo se considera como centrada en un *demasiado* placer que necesita frenar. El sujeto obsesivo se constituye como sujeto mediante su rechazo. Es una constatación clínica a menudo destacada por Freud y por Lacan: el obsesivo es un sujeto que dice «no».

Esta negativa constituye una defensa del sujeto frente a aquello que el goce tiene de problemático. ¿Qué hace al goce problemático? El hecho de que no puede reducirse a un asunto de significante. El hecho de que falta en el Otro un significante capaz de reducir el goce a algo simbólico. Hay en el goce algo arbitrario que lo hace problemático. La neurosis obsesiva está enteramente construida contra esta arbitrariedad del goce.

Esto ilustra —en parte, de todos modos— el lugar de la culpabilidad en esta neurosis. En efecto, ¿cómo defenderse de la arbitrariedad, sino considerando ese goce prohibido? El obsesivo trata de colmar la sinrazón arbitraria del goce inscribiéndola en la dimensión de la falta. El goce siempre es gratuito y la culpabilidad es una tentativa de reducir el goce a un asunto de significante. La neurosis obsesiva es, a este respecto, de entrada, una defensa contra el goce. El obsesivo busca una respuesta por el lado del significante para no encontrarse con lo que *ex-siste* al significante.

Pero, por otra parte, esta defensa revela igualmente el carácter ineluctable del goce arbitrario con el que el sujeto obsesivo se enfrenta. Como nos lo enseña el caso del Hombre de las ratas, toda una instauración de un sistema de defensa contra el surgimiento del goce no basta para mantenerlo a distancia. El goce retorna en forma de un pensamiento apremiante, no controlable. El obsesivo no puede evitar pensar. El

histérico pone de relieve un «no soportar»; el obsesivo centra su subjetividad en un «no poder evitar». No puede evitar pensar en los suplicios a los que sometería a los seres a quienes ama con un amor sublime, idealizado. Pero al mismo tiempo confiesa aquello mismo que quisiera evitar, absolutamente. Su «pienso» equivale así a un «goce», cuyo contenido lo traiciona. Esto es lo que permite considerar su defensa contra la pulsión como siendo ella misma un goce. Tal defensa tiene el carácter ineluctable de un goce que se impone por sí mismo y ante el cual la renuncia no ofrece ninguna salida. También resulta en vano plantear una renuncia al goce o plantear un goce bueno, pues este siempre tiene un lado malo por definición.

Un sujeto obsesivo en análisis hablaba un día en su sesión de su pasión por la música clásica. Le complacía poseer y comparar las diferentes versiones de una misma obra musical. Para ello compraba gran número de discos. Pero pasaba tanto tiempo clasificándolos que se encontraba en la imposibilidad de escucharlos. Mientras que su placer era la música, su goce era coleccionar discos, hasta el punto de no poder disfrutar de su audición. Era, en otros términos, un sujeto que había optado por «gozar de la defensa, no de la pulsión».

Puede haber, en este momento de la cura, una inversión de la situación, problemática para la dirección del tratamiento. El «todo por el Otro» de los inicios de la experiencia es sustituido por un «nada por el Otro». Lo que predomina entonces es un goce que podría llamarse autístico. En sus síntomas, en sus defensas, el sujeto obsesivo está completamente solo. Está solo con el goce de sus obsesiones, de sus temores, sus dolores físicos o psíquicos. Así plantea su objeción al vínculo social. La neurosis obsesiva puede ser considerada una neurosis porque está enteramente construida en torno a un goce autístico, un goce que va contra el vínculo social.

Pero esto es también lo que hace tan arduo no ya la histerización del principio de la cura, sino su mantenimiento en la experiencia. ¿Cómo pasar de este goce solitario a tener en cuenta a un Otro verdadero? Este Otro no es el Otro del significante. El Otro del significante es aquel en el que el sujeto se reconoce como muerto. Es un Otro que no le es extraño y al que puede dirigir sus quejas. El Otro verdadero del que se trata, ¿cómo concebirlo? El Otro verdadero es aquel con el que se encuentra en el inicio de su neurosis y contra el cual se defiende. El Otro en cuestión es el capitán cruel, es un Otro que goza. Por este hecho, plantea una objeción a toda forma de recuperación significativa, a toda forma de cuenta.

Sin embargo, hay que advertir que esta figura del capitán cruel es ya una interpretación. El Otro que goza es para el obsesivo un Otro transformado. El Otro del obsesivo es un Otro que goza de él. El obsesivo transforma al Otro que goza en agente de la castración. Esto es lo que hace difícil la histerización del obsesivo. Dice «no» a reencontrarse con su goce en el lugar del Otro. Se niega a tomar a su cargo el goce que supone al Otro. Se niega, porque tomar este goce a su cargo es aceptar exonerar al Otro. Esto es lo que el sujeto tiene derecho a esperar de un psicoanálisis, si lo quiere. Está en su derecho de esperar que un análisis le permita tomar la medida de lo siguiente: el sujeto equivale a su castración y, por lo tanto, no es necesario pedir al Otro que se haga cargo de ella.

En consecuencia, lo específico de la neurosis obsesiva en este punto no es el hecho de que esté en juego un goce. Esto es válido para cualquiera. Lo específico en su caso son las modalidades de la defensa. Las escasas indicaciones sobre la neurosis obsesiva enunciadas por Lacan al final de su enseñanza van todas en la dirección de privilegiar la forma en que el obsesivo hace uso del goce para devolver al Otro una consistencia de la que carece. A partir de ahí es posible esbozar qué sería una clínica irónica de la neurosis obsesiva, o sea, una clínica centrada en el hecho de que no hay saber establecido en el Otro. Hay tres indicaciones que merecen destacarse aquí, por la apertura que ofrecen en relación con las dificultades inherentes a la histerización del obsesivo en análisis:

1. Freud no solo «perpetúa la religión, sino que la consagra como neurosis ideal, vinculándola a la neurosis obsesiva, que merece ser llamada ideal, propiamente. Al hacerlo se engaña de la buena forma, la forma que no yerra. No es como yo, que solo puedo dar testimonio de que yerro. Yo yerro en los intervalos en los que trato de situarles, del sentido, del goce fálico [...] el goce en tanto que interesaría no al Otro del significante, sino al Otro del cuerpo, el Otro del otro sexo».⁵

2. «Nadie tiene la menor aprehensión de la muerte, de otro modo uno no estaría tan tranquilo. Para el obsesivo, la muerte es un acto fallido. No es tan tonta la cosa, porque la muerte solo es abordable mediante el acto. Aunque sea logrado, es preciso que alguien se suicide sabiendo que es un acto, lo cual solo ocurre raramente [...] El neurótico es alguien que no llega a alcanzar lo que para él es el espejismo en el que conseguiría satisfacerse, o sea, una perversión. Una neurosis es una perversión fallida».⁶

3. «[la forma] es algo que se hincha y cuyos efectos en el obsesivo ya he comentado,

él, apasionado por ella como nadie. El obsesivo, dije en algún lado, me lo recordaron recientemente, es algo así como la rana que quiere hacerse tan gorda como el buey. Se sabe con qué efectos, por una fábula. Es particularmente difícil, como se sabe, arrancar al obsesivo de esta influencia de la mirada». ⁷

El tiempo de la histerización es el tiempo de una elección para el obsesivo. Puede optar por huir. También puede optar por proseguir la experiencia fuera de los caminos trillados del significante. El mantenimiento de la histerización del decir del obsesivo impone una maniobra de transferencia. Impone una rectificación subjetiva, no ya por el lado de la implicación del sujeto en los significantes que lo determinan, sino por el lado de lo que emerge como huella de un goce no situable en términos de significante.

Esta vía no carece de obstáculos. Las astucias de la neurosis son múltiples y el obsesivo no es en esto una excepción. En este momento de la cura tropezamos con una dificultad muy sensible en un sujeto obsesivo. Lo que surge en el momento en que se levanta, se aligera el significante del ideal que obstaculiza la histerización, es un rasgo de perversión (o quizá más) cubierto por una escena de goce. Cuando acentuamos la división del sujeto para forzarlo a producir los índices de su goce, lo que aparece a menudo es un pedacito consistente de la cadena significativa, un pequeño fantasma particularmente investido* en la historia del sujeto. Entonces, la cura parece focalizarse en torno a estos rasgos.

Lacan destacó sin cesar la diferencia que hay entre el estatuto lógico del objeto *a* y «lo imaginario que se le pega, que allí se acumula». El objeto *a* resulta de una operación lógica debida a la función del significante. Hay un significante que falta en el Otro; el objeto *a* designa el lugar de dicha falta. Esta operación, sin embargo, no puede producirse sin un soporte. Para constituir el *a* y, por lo tanto, el fantasma, «es preciso algo *prêt-à-porter*». El objeto *a* recibe una consistencia corporal a partir del pedazo de cuerpo que viene a alojarse en el lugar de la falta. Las distintas formas del objeto *a*, el seno, el escíballo, la mirada, la voz, son piezas separadas del cuerpo, preparadas para hacerse soporte de esta operación lógica.

Las dificultades comienzan cuando un sujeto llega a confundir ambas cosas. Esto es lo que sucede en la cura del obsesivo: pone en primer término una escena de goce para no interrogar lo que dicho goce pone en juego. En la cura del obsesivo hay un hiato entre las coordenadas imaginarias y simbólicas del objeto y el objeto en cuanto soporte de un

goce. Estas dificultades se originan en el hecho de que el goce no se deduce de lo simbólico, es lo que *ex-siste* a lo simbólico. Circunscribir este objeto implica, en consecuencia, algo distinto de la asociación libre; implica construcción y deducción a partir de cierto número de encuentros que el sujeto puede tener con su goce.

Esto supone por parte del analista que vaya al encuentro de las huellas dejadas en la lengua no ya por el Otro del ideal, sino por el Otro de lo concreto, el Otro tal como pudo darse en los detalles de la existencia del sujeto. Se trata, en la cura, de pasar del Otro del ideal al Otro del detalle, al Otro cuya única consistencia es la de lo *uno por uno*, del S_1 separado de todo S_2 . Se trata, en otros términos, de pasar del Otro del Uno al Otro inconsistente. Ello supone, concretamente, la construcción de la secuencia significativa, cuyos elementos puestos en serie son tomados uno a uno, no como significantes, sino como signos desprovistos de significación. El Hombre de las ratas nos da varios ejemplos de esto, especialmente cuando establece una equivalencia entre rata, heces y niño. Lacan nos invita a referir estos signos a la arbitrariedad del goce. Nos invita a tomarlos como «briznas de goce». Habría que definir las modalidades prácticas de su tratamiento a partir de las indicaciones de Lacan antes citadas. Pero esto es harina de otro costal.

EL *PARTENAIRE* DEL PSICÓTICO Y SU SECRETARIO*

El sujeto llamado psicótico incomoda, tanto en nuestras consultas como en nuestras instituciones. Incomoda por la forma en que trata la falta que nos habita. La singularidad de su saber-hacer nos interpela, porque él está menos sometido que el neurótico a los *prêt-à-porter* que le vienen del Otro. Lacan consideraba al psicótico como el hombre libre por excelencia. Es verdaderamente libre porque está libre del Otro. No le pide nada al Otro porque este ya ha respondido, ya sea en forma de voces, o más simplemente en forma de certezas. Una de las preguntas que se plantean entonces es la siguiente: ¿cómo puede un psicoanalista hacerse el interlocutor de un sujeto a quien el Otro ya le ha respondido? La lista de lo que un psicoanalista puede hacer es indiscutiblemente más breve que la lista de lo que no puede hacer. Así pues, ¿a qué decimos «sí» cuando aceptamos conducir la cura de un sujeto llamado psicótico?

HACER RESPIRAR UNA INCAPACIDAD

A esta pregunta me enfrenta de entrada un hombre de unos cuarenta años. Además de una medicación importante, su médico le había prescrito un psicoanálisis para tratar una depresión recurrente. Lo que él llama su depresión sobreviene por primera vez cuando está a punto de terminar sus estudios universitarios. Es incapaz de presentarse a sus exámenes. Se ve invadido por ideas de suicidio. Desde entonces dice que es incapaz de vivir solo. Aunque trabaja más o menos con regularidad, este hombre vive desde hace muchos años en el hospital psiquiátrico o en una comunidad no psiquiátrica. Actualmente

se encuentra en un piso protegido que se siente incapaz de abandonar a pesar de desear hacerlo.

Los episodios llamados depresivos aparecen cada vez que tiene que hacer frente a una situación de separación: muerte del padre, partida de la madre, mudanza, cambio de servicio, etc. Atribuye su incapacidad para vivir solo y sus ideas suicidas a la mala relación que tiene con su padre. «Mi padre creía que yo tenía una personalidad fuerte. De hecho, mi padre no es un padre: es un maestro. Yo era su éxito y su abanderado. Solo soy un perro a quien le lanzan un palo y lo trae de vuelta».

El sentido que para él tiene venir a verme se va precisando algún tiempo después. Un día me pregunta si está llevando a cabo un psicoanálisis. Lo que para él define a un psicoanálisis no es ni lo que él podría esperar, ni aquello a lo que un análisis apunta. Lo que para él lo define es su marco: el diván, el número de sesiones y su duración. Como nuestros encuentros no se conformaban a tales estándares, por fuerza tenía que preguntarse qué hacía allí. Sus sesiones le van bien, dice. Le permiten respirar. Pero, ¿es este el psicoanálisis que le había prescrito su médico? Al mismo tiempo que esta pregunta sobre el deseo del Otro, me confiesa lo que llama su convicción más íntima: «No voy a cambiar. Estoy mal desde siempre. Me gustaría vivir solo y, cuando esto fracase, sabré que soy incapaz de hacerlo».

Por un lado, pues, hay un imperativo —hacer un psicoanálisis— que lo enfrenta una vez más a la forma en que está atrapado en las expectativas del Otro. Y, por otro lado, una convicción en la que se anudan un significante que lo representa ante una serie de ideales —ser incapaz de...— y significantes que identifican una posición de objeto —ser un portaestandarte, un perro—. Entre lo uno y lo otro, se encuentra su dolor de existir, cuya intensidad depresiva adquiere a veces una forma análoga a los alaridos de Schreber abandonado por Dios.

Con lo que me interpela, pues, es con una dificultad muy específica: responder a un mandato del Otro lo enfrenta a lo que está en juego en su convicción. Su incapacidad confesa para realizar los ideales que se da a sí mismo parece tener una función muy concreta: parece servirle para mantener a cierta distancia lo que él es como ser de goce en el fantasma paterno. Una incapacidad localizada es ya una forma de tratamiento de ese exceso de goce que lo haría no ser nada más que un perro para el Otro. De este modo, revelaría lo que verosímilmente es su función de suplencia.

El margen de maniobra se revela, pues, más bien estrecho. ¿Qué vía queda abierta

para sus encuentros con un psicoanalista? Se le podría interpretar su dificultad haciendo referencia al padre, destacando, por ejemplo, el lugar que parece ocupar él en el fantasma paterno. Tal intervención sería por lo menos arriesgada, ya que su dolor de existir se anudó, precisamente, en torno al encuentro con alguien que sabe qué es eso para él. Nadie puede ocupar ese lugar del Otro sin impostura. Una interpretación que le viniera desde ahí podría ofrecerle a este sujeto la oportunidad para otra desestabilización.

También se le podría decir, citando a Lacan, que un psicoanálisis es la cura que se espera de un psicoanalista y que las modalidades de la cura están subordinadas a su finalidad. Esta intervención, más cercana a lo que él dice, tiene el inconveniente de poner en peligro la poca estabilidad que ha conseguido hasta ahora. Al igual que el hospital o el piso protegido, define el psicoanálisis por el marco. Lo importante para él es el marco, en cuanto le permite localizar su goce. Le permite localizar su ser por medio de un significante que lo identifica como «incapaz de». Poner en tela de juicio este punto de capitón podría llevarlo a lo peor.

Insistí, por lo tanto, en tranquilizarlo en cuanto a esta cuestión del marco, añadiendo que acababa de dar una excelente definición de lo que podría ser para él un psicoanálisis. Un psicoanálisis es, efectivamente, un trabajo de respiración. Ahí hay una indicación precisa: en mi trabajo con él, se tratará de hacer respirar la identificación que lo encierra. Hacerla respirar no es cuestionarla. De ahí la pregunta: ¿cómo y hasta qué punto conviene decir «sí» a las invenciones sintomáticas que el psicótico sostiene en su decir, incluso en sus actos?

LA CERTEZA COMO «PARTENAIRE»

Para precisar la naturaleza de nuestro consentimiento al sujeto psicótico, preguntémosnos por lo que caracteriza a la pareja formada por el psicótico y su terapeuta, cuando el terapeuta está orientado por el psicoanálisis —además, lacaniano—. Una indicación de Lacan nos puede servir aquí para orientarnos. En uno de sus comentarios al texto de Schreber, Lacan invita al psicoanalista a calcar la posición de lo que llama el genio freudiano. El genio de Freud fue hacer lo que quiso con el saber e introducir al sujeto en el texto de Schreber. «Lo cual significa no medir al loco en términos de déficit», sino, al

contrario, referir lo que dice a las categorías lógicas que valen para todos. Esto define uno de los principios fundamentales de la práctica lacaniana.

Tomemos esto de la forma más simple, o sea, precisamente, por el lado de la lógica. Introducir al sujeto en el texto del psicótico significa introducir en este texto una «magnitud negativa». Cuando alguien se enfrenta a enunciados que tienen demasiado sentido, se precisa que intervenga una sustracción para aliviar la atracción que dicho texto ejerce sobre él.

El paciente en cuestión viene un día a su sesión en un estado de gran zozobra. Acaba de enterarse de que la casa de su padre iba a ser vendida, decía él, «con todo lo que contiene». Esta nueva confrontación con un momento de separación había vuelto a sumergirlo en un estado de depresión grave, hasta el punto de considerar una nueva hospitalización. Me chocaba su insistencia en decirme que «todo iba a ser vendido». Introducir algo negativo adquirió aquí la forma de una operación de extracción. No lo dejé hasta que me precisó qué era lo que, dentro de ese conjunto, lo afectaba hasta ese punto: un marco, algunos CD, un álbum de fotos, o sea, algunos objetos que dice ser incapaz de recuperar. Esta operación de circunscribir sus angustias de separación a algunos objetos que habían descompletado el «todo» dio paso a un periodo de sosiego.

¿Dónde está la dimensión del sujeto en esta secuencia? Sin duda, podríamos situarla en esta operación de extracción de detalles susceptibles de descompletar el conjunto. Con mayor seguridad, podríamos situarla en la opción que se tomó de no interpretar estos detalles y dejar que el sujeto se limitara a contabilizarlos, fuera de sentido.

Lo que se llama «sujeto» refiriéndose a la enseñanza de Lacan no es, por lo tanto, un individuo dotado de cualidad. No es una persona calificada por tal o cual predicado. Es una categoría lógica que sirve para ordenar la experiencia. Para poder pensar un cambio cualquiera, cualquier modificación subjetiva, de entrada hay que plantear lo que Jacques-Alain Miller declina con el término «función de indeterminación». Basta, por ejemplo, con referirse a la experiencia del sueño de la que habla Freud. El sujeto del sueño está indeterminado entre sus diversos elementos. Podría ser cualquier personaje del sueño, pero también todos los personajes. Introducir al sujeto significa introducir un vacío en la experiencia.

El abordaje lacaniano de la experiencia analítica introduce de entrada al sujeto como magnitud negativa. Es una posición resueltamente antipsicologizante, que sitúa un agujero en el Otro a partir del cual podrá elaborarse la producción del psicótico. Se trata de una

maniobra que vale para todos, aunque esta magnitud negativa varía de acuerdo con los discursos.

Esto tiene una consecuencia importante. La introducción de esta función de indeterminación permite definir la experiencia psicoanalítica como «el lugar de donde debe emerger una determinación». Toda la experiencia de un psicoanálisis, pero también la experiencia de cada sesión, es la de la emergencia de una determinación específica, de una determinación que tiene valor de ficción. Este término hay que tomarlo en su equivocidad homofónica. Una ficción conlleva siempre una dimensión de fijación.* Una fijación es una «estructura de distribución del goce», en el sentido de que pone en forma y fija dicho goce.

Esta determinación de ficción varía según las situaciones clínicas. Sin embargo, permite definir de un modo constante algo que se presenta para cada cual bajo la forma de lo que Jacques-Alain Miller llama el *partenaire*. El *partenaire* fundamental del sujeto no es otra persona. No es esencialmente el otro cónyuge, ni cierta figura del amo. El *partenaire* fundamental del sujeto es, en primer lugar, algo de él mismo. Es, subraya Miller, aquello con lo que el sujeto juega su partida. Y nosotros también tenemos que ver con eso. La clínica del sujeto resulta ser, de entrada y esencialmente, una clínica centrada en el *partenaire*. Cada uno, ya sea neurótico, perverso o psicótico, se enfrenta siempre a esa parte de sí mismo a la que está vinculado de un modo esencial.

Esto se presenta de un modo relativamente simple en la neurosis. El *partenaire* del obsesivo son sus pensamientos. De lo que se queja a veces es de no poder evitar pensar. El *partenaire* de la histérica es más bien su cuerpo. Es un cuerpo que no responde como se quisiera, ni de acuerdo con las leyes que se le conocen. El *partenaire* del fóbico es el objeto de sus miedos. No se necesita escuchar mucho rato a un sujeto fóbico hablar de las arañas para captar hasta qué punto puede formar pareja con ellas. El neurótico está constantemente enfrentado a un *partenaire* que le devuelve su «propia parte de eclipse». Por este hecho revela su dependencia del efecto de significación que le puede venir de dicho *partenaire*. La relación del neurótico con su *partenaire* adquiere, así, la forma de una repartición simple entre, por un lado, su indeterminación de sujeto y, por otro, el saber supuesto del *partenaire*.

A veces ocurre que el neurótico apele al psicoanalista para que le permita soportar, incluso descifrar, a ese *partenaire*. El psicoanalista se convierte en tal caso en un *partenaire* suplementario. La primera teoría de Lacan nos invita a referir este *partenaire*

a los significantes de una historia particular. La segunda teoría permite al sujeto reconocer en él, si lo desea, su propio goce. Le permite identificar a su *partenaire* como aquel «que le procura el plus de goce que le conviene».

El sujeto psicótico no presenta la misma elasticidad. La clínica más cotidiana nos enseña que el *partenaire* del psicótico es su certeza, ya sea que la diga o que se la calle. En el caso de la paranoia, son las palabras de los otros, lo que le dicen de él o el mal que le desean. Son a veces las voces que oye o las sensaciones corporales que lo atraviesan. En el caso de la melancolía, son las palabras que lo congelan en la imagen de su ser defectuoso, o bien la crueldad de los autorreproches con los que el Otro se deleita. Para el paciente que he mencionado, es lo que él llama su convicción más íntima, entre los significantes que lo definen como incapaz y la significación que define su posición de goce: ser un perro para el Otro.

Lacan destaca que es importante extraer la certeza que está en juego en nuestro diálogo con el sujeto psicótico. Esto supone que de entrada se reconozca en esta certeza un punto de estructura que vale para todos. El encuentro del sujeto con su *partenaire*, cualquiera que este sea, pone siempre en juego algo que corresponde a la estructura misma del lenguaje. Todo encuentro, sea bueno o malo, es por definición signifiante. Siempre supone un «no sé lo que me pasa». Que sea signifiante indica que quiere decir algo que no sabemos. Decir «esto significa algo» equivale a una certeza para cualquiera. Cualquiera que hable de su *partenaire* cree en él. Cree que dicho *partenaire* es «capaz de decir algo y que solo hace falta descifrarlo».

¿De qué certeza se trata en la psicosis? No es la certeza del neurótico. El neurótico supone una significación a lo que se le presenta de un modo enigmático. La certeza del psicótico no proviene de tal suposición. Proviene de algo que se le impone. Le viene del exterior. Lejos de remitir al sujeto a la parte enigmática de sí mismo, el *partenaire* del psicótico lo remite al Otro y a lo que él es como objeto para dicho Otro.

EL SECRETARIO NO ES EL «PARTENAIRE»

La cuestión que se plantea es, pues, la siguiente: ¿cómo podría un sujeto jugar su partida con algo que se le presenta como una certeza impuesta y no supuesta? Y si el *partenaire* del sujeto es su certeza, ¿qué lugar hay para el psicoanalista en este asunto? La respuesta

de Lacan es clara: un psicoanalista no debe recular ante la psicosis. Y una forma de no hacerlo es hacerse lo que llama el «secretario del alienado». Lo anterior permite definir una orientación precisa: un secretario no es un *partenaire*. Contrariamente a lo que ocurre en la cura del neurótico, el psicoanalista no puede ser un *partenaire* suplementario para el psicótico. El margen de maniobra es, por lo tanto, estrecho.

El secretario del psicótico es, en primer lugar, alguien que toma notas. «Testigo invocado de la sinceridad del sujeto, depositario del acta de su discurso, referencia de su exactitud [etc.], el analista tiene algo de escriba».¹ Esto supone por su parte cierta humildad. La primera regla del secretario es no solo dejar en el vestuario cierto número de cosas, sino sobre todo saber no decir nada sobre un punto. Lo que debe dejar en el vestuario es, ciertamente, todo lo relacionado con su subjetividad, ya sean sus ideales o la forma en que es incapaz de realizarlos, ya sea su deseo de curar o sus ganas de «explicar, aconsejar, dirigir».

Pero con eso no basta. También tiene que saber guardar silencio en todo aquello que da consistencia, en la lengua del psicótico, a las figuras del todo. Los comportamientos fuera de norma del psicótico forman parte de los medios que se procura para introducir un poco de ausencia en este Otro que le estorba. Se trata, entonces, de que el secretario lo acompañe en esta vía. Se trata de hacer *desconsistir*, de descompletar, de *indecidir* lo que va en la dirección de una totalización: totalización inducida por los ideales, totalización inducida por los saberes, totalización inducida por las figuras del goce. El secretario tiene la función de introducir la negatividad en lo que se le presenta al sujeto psicótico en forma de un exceso de presencia.

El segundo punto se deduce de esta primera regla. Hacer desconsistir el todo del Otro solo es aceptable si introducimos al mismo tiempo puntos de apoyo para el sujeto. La segunda regla del psicoanalista secretario es: nada de indiferencia. El secretario no es solo alguien que toma nota. Es también alguien que toma posición. La introducción del sujeto en el texto del psicótico va a la par con la emergencia de una localización del goce. El secretario se hace, entonces, el destinatario del psicótico incluso en los detalles. Se hace destinatario de los signos ínfimos para capitonar el discurso, no con el sentido, sino con esos mismos signos.

Esto es lo que define la naturaleza de nuestro consentimiento. ¿A qué le decimos «sí» en nuestro encuentro con el sujeto psicótico? Decimos «sí» a los signos ínfimos que

localizan su goce. La práctica del secretario pasa por una adecuada ubicación, incluso por la construcción, de las ficciones que localizan el goce allí donde este se hace totalitario.

Por ejemplo, se puede hacer el inventario de los pequeños detalles de la vida cotidiana mediante los cuales el psicótico embrida un goce que lo invade: usar un móvil, en vez de un teléfono, cuyo hilo se convertiría en canal para la persecución, aumentar el volumen de una radio para no oír las voces, escribir un testimonio sobre el lugar de las mujeres en la Biblia, para mantener a distancia el amor de un hombre de Dios.

También se puede estar atento a las modalidades de inscripción del goce en la propia lengua. En este caso, se trata menos de apoyarse en las virtudes de la anamnesis que de situar las inflexiones que la pregunta del sujeto impone a su lengua. No buscamos lo que está normativizado por el Otro. Buscamos aquello que, en la lengua, tiene resonancias particulares, ya sea en el plano de la gramática, de la semántica e incluso de la fonemática.

A esto invita el paciente antes mencionado a aquel a quien se dirige. Da testimonio en sus decires de una propensión real a deslizarse hacia la posición de desecho. En este caso, se trata de dar valor a todo aquello que le permite pasar de una posición de objeto del padre a una incapacidad contable tal como esta se dice en su lengua. Por ejemplo, se puede dar valor a lo que le sirve de ideal en la vida, «vivir solo», manteniendo la distancia que él sostiene respecto de dicho ideal en términos de incapacidad. También es posible ceñirse a la forma en que declina en sus palabras, en sus frases, las diferentes formas de su incapacidad. Se podría llegar a situar el uso que hace de la gramática para disociar las representaciones múltiples que lo identifican como incapaz, del predicado que determina la posición de goce a la que está reducido.

La figura del secretario es interesante porque nos invita a pensar en el uso que el psicótico puede hacer de nosotros. ¿Consentiremos lo suficiente a sus modalidades de transferencia, hasta el punto de aceptar las formas fuera de la norma que nos impone? Se quiera o no, la cuestión del goce es inevitable. El psicótico nos invita a pensar un nuevo uso de la lengua. Nos enseña a ejercitarnos en «lo vivo en la lengua» del que hablaba Nietzsche. ¿Seremos lo suficientemente dóciles como para ponernos a aprender en esta escuela? Esta es la cuestión.

BORDE DE SEMBLANTE Y *SINTHOME**

La fórmula «borde de semblante», introducida por Jacques-Alain Miller, arroja una luz inédita sobre el *sinthome*. Invita a circunscribir un uso del *sinthome* que no desmienta la marca que la no relación sexual deja en el propio semblante. Una intervención de Lacan fechada el 22 de mayo de 1971 nos da sus coordenadas lógicas. Concentra en pocas palabras lo que tiene de nuevo tomar la experiencia analítica por el lado del semblante, cuando es pensada no ya a partir de la falta o la castración, sino a partir de la no relación sexual.

Esta intervención forma parte de aquel momento de su enseñanza en que Lacan se dirige hacia la lógica para dar cuenta de lo real. La primera parte de su enseñanza había familiarizado a sus oyentes con un abordaje de lo real determinado por las leyes del lenguaje y la estructura del significante. El punto de referencia era el par significante y los efectos de significación que produce. Un significante únicamente puede producir significación a partir de un segundo significante, del que está necesariamente separado. Por este motivo, el referente de un significante solo, sin otro, revela estar siempre perdido. Hay ahí un límite vinculado no a la impotencia de las palabras, sino a la estructura misma del significante. Lo real como imposible de decir se presenta en este caso como lo que se demuestra a partir de este límite.

Tal concepción de lo real no difiere fundamentalmente de lo que Freud decía de la roca de la castración. Hace de lo real un punto de tope de la experiencia analítica. En este caso, al final del análisis, no cabría sino hacerse a la idea de que hay falta y que todo lo que surge en su lugar solo sería ilusión o engaño. El hecho de que, innegablemente, haya un efecto de desilusión en el análisis no define, sin embargo, su objetivo. La resignación no es una virtud analítica. Lacan sostiene que la roca de la castración no es la última palabra de un psicoanálisis. Lo sostiene, en todo caso, a título de una hipótesis que puede

servirnos, con la condición de no creer en ella demasiado. «He señalado que se podía, en la instauración de los discursos, prescindir de la referencia a la castración, en todo caso he hecho como si se pudiera prescindir de ella».¹

Lejos de subestimar la dialéctica del tapón y de la falta, Lacan la aborda en la década de 1960 de un modo más cercano a aquello de la experiencia que no entra en ella. Ya no se trata de abordar lo real a partir de una falta y de aquello que la tapa, a partir de -f y de *a* minúscula. Se trata de abordar dicho real a partir de lo que no falta y se presenta siempre del lado del exceso.

LA CAUSA LACANIANA

Su intervención, en un debate sobre el objeto *a*, subvierte los abordajes habituales de la noción de semblante. Lacan se apoya en el tratamiento que el psicoanálisis reserva a la demanda. Construye su intervención a partir de una pregunta que contiene en sí misma la inversión de perspectiva que sostiene el psicoanálisis: «¿Cuál es la verdadera hiancia que hace tan imperiosa la necesidad de la demanda?».² Lacan indica de entrada en qué dimensión considera que se sitúa para responder. Le sorprende el hecho de que nadie haga referencia a algo que está presente en la forma en que él habla del objeto *a*: «El objeto *a* es una construcción —dice—, y la etiqueté con un término que se escribe *a*». «La referencia a la escritura es aquí manifiesta».³

Lacan toma este punto por el lado de lo que ocurre en un análisis. Nombrar el objeto *a* mediante una letra permite establecer una relación de isomorfismo entre este objeto y la posición del analista. El hecho de hablar a un psicoanalista lleva al máximo el empleo ansiógeno del objeto. El analista acaba atrayéndolo, incluso provocando el surgimiento de la angustia en la experiencia analítica. La cuestión que se plantea es saber cuál es la naturaleza de este objeto: ¿es real o semblante? Contrariamente a lo que antes planteaba, Lacan sitúa aquí el objeto entre los semblantes y nos da sus coordenadas estructurales.

Lacan empieza oponiendo dos puntos de vista sobre el objeto, dos formas de articular objeto y demanda. La primera consiste en considerar el objeto de la demanda en términos de objeto perdido. ¿Qué es el objeto perdido? Si lo tomamos por el lado del ideal, el objeto perdido es lo que nos falta para creernos Uno. Si lo tomamos por el lado del cuerpo, el objeto perdido es «la satisfacción que sería la buena». Esta forma de verlo

no carece, sin embargo, de inconvenientes, en la medida en que «uno perdido, diez recuperados».⁴ Que se encuentren diez no quiere decir que el objeto sea en sí recuperable. De todas formas, no es esta su función. Porque esté perdido no hay que ponerse a correr. Como mucho, esto puede fascinarnos al modo de un sueño o de una ficción. Nada más fácil en este caso que refutar las demandas de cualquiera. Basta con encontrar el truco «susceptible de producir una realización inmediata».⁵

Preguntarse por qué hace de toda demanda algo tan imperioso indica un cambio de perspectiva. Cuestionar este imperativo equivale a interrogarse sobre qué causa la demanda. Esto es lo que caracteriza al abordaje analítico. Se lleva a cabo restableciendo la causa. Ya no se trata en este caso tan solo de preguntarse a qué apunta una demanda y de aislar los significantes que articula. Se trata de restablecer lo que la motiva. El psicoanálisis sostiene en una práctica que el hombre está motivado por algo distinto que el objeto perdido. Sostiene que el hombre está motivado por algo que puede hacerle sufrir, incluso poner en peligro su vida o la de los demás.

El psicoanálisis lacaniano le reconoce a esta causalidad una particularidad que la distingue de otras causalidades. La demanda tiene una estructura de lenguaje. Por eso siempre yerra. «La demanda siempre yerra, literalmente, lo que puede parecer su fundamento».⁶ Hay, ciertamente, algo perdido, pero no es un objeto. La causa lacaniana es una causa real. Es una causa ajena a todo aquello que de ella puede decirse, una causa que empuja al hombre más allá de sus determinaciones. Es, al mismo tiempo, punto de goce respecto al cual uno no cede y punto de libertad que escapa al Otro. Es al mismo tiempo ese punto de goce que define lo más singular y ese punto de libertad que pone en peligro la posibilidad misma de todo discurso.

UN SEMBLANTE PROPIO DEL DISCURSO ANALÍTICO

Esta intervención de Lacan resulta ser eminentemente práctica. Se refiere al uso que el discurso analítico hace del semblante para dar un lugar a lo que causa la demanda, para dar un lugar a «lo que se construye sobre el fondo de esa inadecuación fundamental propia de la operación de lenguaje». Forma parte de lo que se puede considerar un tercer abordaje del semblante en Lacan.

La primera parte de su enseñanza contiene una teoría implícita del semblante. Es

cuestión de finta y de estrategia, de astucia y de postizo. Esa teoría refiere el semblante a la falta en tanto que para cada cual tiene valor de verdad. La segunda teoría del semblante es explícita. Ya no refiere el semblante a una negatividad, sino a una positividad. Ya no lo remite al -f de la castración, sino al real de un goce imposible de decir.

Estas dos teorías del semblante sitúan sentido y semblante del mismo lado. No son específicamente lacanianas. No tienen en cuenta un elemento esencial del que Lacan no ha hablado de entrada, porque nada, hasta aquel día, había preparado a su auditorio para oírlo. Nada había preparado a su auditorio para oír que hay un vínculo entre «la función del lenguaje y el hecho de que nada pueda escribirse de la relación sexual». ⁷ Este es el punto en que se apoya para aislar un uso del semblante propio del discurso analítico.

La teoría del semblante que se desprende de este vínculo no se apoya en la oposición simple del semblante y la falta, o el semblante y lo real. Se apoya en una estructura triple «que no se cierra». ⁸ en una «tríada» ⁹ en «forma de V» ¹⁰ en la que goce, semblante y verdad se articulan de una forma que lleva en sí misma la marca del «*impasse* sexual». «Si la última vez puse en la pizarra la tríada del goce, el semblante y la verdad [...] no habría función del semblante sin referencia a lo verídico y, por otra parte, de qué sería semblante si no fuera precisamente semblante de un elemento tercero, en este caso el goce, lo cual significa que de ningún modo esta triangulación culmina en un cierre y que, del goce a la verdad, las cosas permanecen abiertas». ¹¹

Lacan hace aquí referencia a una estructura triádica que se deduce de la forma en que ilustra en su seminario la no relación sexual a partir de la lógica. El esquema llamado del tercer término es el resultado de una construcción en tres etapas que Jacques-Alain Miller esboza de una manera luminosa en su lección del 30 de enero de 2008. Lacan empieza por introducir en el lenguaje el recurso a la letra y la escritura. Luego da el paso esencial «de escribir el goce sexual bajo la sigla Φ ». Considera, finalmente, esta sigla como un elemento tercero entre un hombre y una mujer, un elemento tercero, dice, «que no es un medium». Esta construcción le permite concluir que es al modo de un tercer elemento como el falo constituye una objeción a la posibilidad misma de escribir la relación sexual.

Lacan construye a partir de ahí un esquema en forma de V inversa que incluye tres términos: Φ y dos X que llama en este caso hombre y mujer. Si se vincula la primera X a Φ , «se puede estar seguro de que no comunicará con la otra, y viceversa». Φ solo está

verdaderamente en posición tercera si no se puede conectar al mismo tiempo con las dos X.

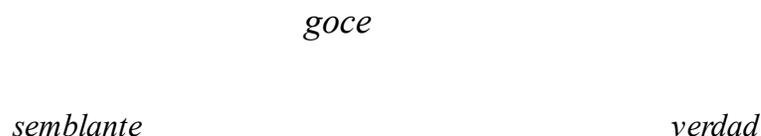


LA CARACTERÍSTICA DEL TERCER TÉRMINO

Este esquema ilustra la función verdaderamente tercera del falo para aquel que está en la posición de X abajo y a la izquierda del esquema, a quien Lacan llama «hombre, por ejemplo». El falo tiene aquí valor de respuesta. Ofrece a esta X un punto de referencia al que puede anclar algo de su goce. Esta respuesta es del orden del Uno y, al mismo tiempo, deja al sujeto llamado «hombre» en la ignorancia de lo que ocurre en el otro sexo, y a la inversa.

GOCE, SEMBLANTE, VERDAD

La sucesión de los tres términos «goce, semblante, verdad» y el hecho de que Lacan llame «en este caso» al tercer elemento «goce», permite construir el siguiente esquema:



Este esquema en forma de V inversa está construido a partir de lo que Jacques-Alain Miller llama la «disyunción de lo real y lo verdadero». Supone que sentido y semblante estén, a su vez, disjuntos. Este es el paso de la elaboración de Lacan que da a la fórmula «borde de semblante» todo su alcance.

Lacan procede apoyándose en la lógica y anuncia al mismo tiempo su superación. Se apoya en la lógica en el sentido de que aborda un uso del semblante a partir de lo que se escribe. Ya no se trata de pensar el semblante a partir de la falta inherente a la cadena significativa, sino a partir de la letra como huella en lo real. Ya no se trata de pensar el

semblante a partir de la imposibilidad del semblante para significarse a sí mismo. Se trata de pensar el semblante a partir del «impacto» de las palabras que se repite cada vez que las evocamos.

Pero es también así como Lacan anuncia un cuestionamiento de esta misma lógica en la que se apoya. La inaptitud de la lógica para dar cuenta del impacto de las palabras no deja de tener efectos sobre el valor de la lógica como ciencia de lo real. Esto es lo que predomina en la ultimísima enseñanza de Lacan. La lingüística y la lógica demuestran ser ambas semblante, y se trata, por lo tanto, de extraer las consecuencias que ello tiene. Si ambas son semblante, no hay más que ocuparse de lo que hace que las cosas no se deslicen indefinidamente. No hay más que ocuparse de aquello que para cada cual vale como anclaje de lo real. No hay más que ocuparse de lo que para cada cual tiene valor de *sinthome*.

Con esto, algo de nuestro uso de la palabra queda modificado. Y para lo que puede servir la referencia a una estructura triple es para circunscribir esta modificación, que invita a tomar el semblante no ya en referencia a aquello que lo distingue de lo real, sino por el lado de su punto de enganche. Invita a pensar un borde entre semblante y goce que no esté del lado de lo verídico. Esto no es evidente. Supone que consideremos los diferentes semblantes como no equivalentes. Ciertos semblantes, como el Nombre del Padre, el falo o el objeto *a*, tiran del sujeto hacia la confrontación con lo que constituye la verdad del deseo. La castración sigue siendo en este caso el punto de referencia. Otros semblantes —aunque, ¿se puede hablar en este caso en plural?— enfrentan al sujeto con los límites del poder de la palabra. Conviene, en este caso, concebir un uso del semblante disociado del sentido, un uso que se apoye en la separación de S_1 y S_2 .

Esto constituye una dificultad en la medida en que Lacan considera en el mismo movimiento que «no hay función del semblante sin referencia a lo verídico». ¹² Decir que el semblante se refiere a lo verídico quiere decir que solo se enuncia a partir de lo que se plantea como verdad. ¿De qué verdad se trata? Aquí parecen oponerse dos figuras de la verdad: la verdadera y la falsa. La verdad falsa es aquella detrás de la cual corremos. Es la que corre incluso ella sola cuando hablamos. Es aquella de la que Lacan dice que tiene una estructura de ficción.

Lo que él llama «verdad verdadera» es muy distinto. «La verdad verdadera es que entre hombre y mujer, la cosa no marcha», en nombre de un goce imposible de decir. Lo específico de esta verdad, al mismo tiempo, es que solo se puede atrapar mediante

mentiras. No es esta la menor de las paradojas del semblante. Nos obliga a conciliar lo inconciliable. La división entre goce y semblante «no tiene remedio», porque únicamente podemos atrapar el goce por un borde que se inscribe en la dimensión de una verdad mentirosa.

La cuestión que se plantea entonces es saber en qué podría este borde exceptuarse de esa verdad mentirosa. La ultimísima enseñanza de Lacan cuestiona la idea de que lo real se atrape tan solo en la mentira. Se atrapa igualmente por el lado de lo que sucede *como por azar*.

UNA ESTRUCTURA DE HIANCIA

El hecho de que esta estructura en forma de V inversa quede abierta por uno de sus lados se revela, entonces, como esencial. Lacan habla a propósito de ella de *verdadera hiancia*, lo cual deja suponer que dicha hiancia puede ser también, a veces, falsa o mentirosa. Es un punto crucial que redobla lo que ocurre del lado de lo verídico. La verdadera hiancia es sexual. Se demuestra por lo que no puede escribirse y se distingue de aquella que el neurótico no deja de poner en primer plano para evitarla. El «nudo donde se encuentra lo real» surge de una estructura que incluye la no relación sexual. «Fuera de ahí, estamos en el fantasma». ¹³ Estamos en el fantasma en cuanto tratamos de conciliar goce y verdad.

Esta diferencia entre la verdadera hiancia y la hiancia a la que se aferra el neurótico se revela entonces como esencial, porque pone del lado de los semblantes lo que antes estaba del lado de la falta. Hace de la propia castración un semblante, y abre la vía hacia lo que podría ser un discurso que no sería del semblante, un discurso, por lo tanto, que no se originaría en la castración. Se trata aquí, ni más ni menos, del «límite impuesto al discurso» analítico, y también a todo discurso «cuando se trata de la relación sexual».

¿Qué hay, pues, del borde de semblante? Diferentes relatos de pase muestran que el borde de semblante no está dado de entrada. Hace falta un análisis para situar sus coordenadas en la singularidad de una existencia. La estructura triádica planteada por Lacan permite situar ese borde de semblante no entre goce y verdad, sino en la dimensión de lo verídico reducida a su punto de enganche al goce. La estructura triádica permanece, sin duda, abierta, pero permite considerar ese borde de semblante como un

punto de enganche al goce que no depende del Otro. Es un punto de enganche del goce sin tutor, podríamos decir, retomando las palabras del testimonio de Anne Lusy.

También es algo que parece testimoniar Bernard Seynhaeve en las enseñanzas que extrae de su pase. El borde de semblante que ha producido su análisis muy bien podría ser ese mismo testimonio. Este nos permite definir lo que sería el borde de semblante producido por un análisis. Su testimonio tiene la particularidad de que no recibe sus cartas de garantía de un Otro situado en la dimensión de lo verídico, tal como esta se desgrana con los significantes de su historia. Su testimonio no recibe otra garantía más que la que le viene del hecho mismo que lo sostiene en su acto. De ahí a pensar que un testimonio de pase pueda ser elevado a la dignidad de *sinthome* durante el tiempo que sirva no hay más que un paso que este testimonio hace posible.

SEGUNDA PARTE

LA SESIÓN ANALÍTICA

LA ASOCIACIÓN LIBRE, UNA PRÁCTICA DE LA CONTINGENCIA*

El «uno por uno» que orienta el abordaje efectivo de los fenómenos clínicos se apoya en una distinción entre el *uno* de la singularidad y los *unos* de la identificación. Los múltiples testimonios de pase nos enseñan que aquello que más nos singulariza es también lo que menos se presta a la identificación. Una forma simple de abordar el *uno* que un análisis tiene como objetivo hacer emerger, y que Lacan califica de «singularidad», es plantearlo por el lado de los medios a los que el análisis recurre. Al sujeto que viene a nuestro encuentro diciendo que en él eso no marcha le respondemos: «preguntemos al inconsciente». Para ello le proponemos nuestro método, enmarcado por el enunciado de la regla fundamental. Le invitamos a decir los *unos* tal como vienen, al azar, de cualquier manera. La cuestión que se plantea entonces es la siguiente: ¿cómo el hecho de decir todo y cualquier cosa es capaz de producir algo del orden de un *uno* distinto de aquel que se repite? ¿De qué manera puede esta regla llegar a esclarecernos acerca del *uno* que produce un psicoanálisis?

Lacan se pasó todo un año de su seminario interrogando las diferentes incidencias del *uno* en la experiencia analítica, ya sea a su término o en el punto vivo que cada sesión puede producir. «Nada más peligroso que las confusiones sobre lo que es ese *uno*». Freud evoca el *uno* con frecuencia cuando sitúa la esencia de Eros del lado de la fusión. Se refiere Lacan en este punto a «un mito que no es en absoluto buena mística»,¹ un mito que sostendría que una de las tendencias fundamentales del mundo sería formar solo *uno*. Al *uno* de la fusión empleado por Freud para definir Eros Lacan le opone el *uno* de la discordia. «En la discordia se funda la oposición entre los sexos, en la medida en que no podrían en modo alguno instituirse en un Universal». Basta con poner juntos a

un hombre y una mujer para darse cuenta de que nada podría parecerse a algo que vaya espontáneamente en la dirección de la fusión. Y si alguna vez se obtiene el *uno* de Eros, no es por fusión de dos, sino por anulación del dos.

El uno del que se trata en la experiencia analítica se ilustra por el modo en que Lacan articula y opone lo particular a lo singular, en su respuesta a un trabajo de André Albert sobre la regla fundamental: «Vale la pena errar a través de toda una serie de particularidades para que no se omita algo singular».² Esta fórmula reposa en una distinción simple entre dos términos que el lenguaje corriente confunde habitualmente. Pasamos fácilmente de lo particular a lo singular para especificar algo que vale como *uno*. Lo particular es habitualmente sinónimo de original, de singular.

Lacan sostiene, por el contrario, esta distinción refiriéndose a un artículo de Jacques Brunschwig donde se trata de una modificación significativa de la actitud de Aristóteles respecto de la noción de «particular». Aristóteles constata que el uso corriente de la proposición Particular perturba su manejo lógico. La lógica nos enseña que la existencia de un objeto cualquiera nos impone salir de la Universal. Lo que vale para todos no puede especificar lo que vale para algunos y no para otros. La existencia de un objeto cualquiera debe situarse en el plano de la Particular. Pero ahí es donde empiezan los problemas. La Particular define un valor lógico, pero ello no basta para sostener que algo exista efectivamente, aunque la Particular nos dé algunas veces esa ilusión. No basta, por ejemplo, con definir los rasgos de un unicornio para deducir que existe efectivamente. La noción de *singleton* aparece en este contexto. En la lógica de Aristóteles, la Particular se refiere a una función lógica; lo Singular se refiere a algo real que está en juego. Lo Singular es un elemento incluido en un conjunto que verifica la realidad de la cosa.

EL SÍNTOMA COMO PARTICULARIDAD

Lacan se apoya en esta referencia a Aristóteles para responder a André Albert. «Aquello a lo que apunta el enunciado de la regla fundamental es la cosa de la que el sujeto cualquiera está menos dispuesto a hablar, a saber, de su síntoma, de su particularidad». Esto es lo que ocurre de entrada en un análisis. Se trata de transformar el síntoma en una entidad que habla, en una entidad que tiene su lugar en la palabra. Esto no dice cómo se encarna. Solamente lo sitúa en la dimensión de la palabra. Jacques-Alain Miller denota

esto con una bella fórmula: el sujeto supuesto saber es de entrada el síntoma supuesto palabra. Solo es una suposición, que funda la transferencia. La dimensión hablada del síntoma es lo que se trata de verificar primero al comienzo de un análisis.

Lacan hace equivaler en esta fórmula síntoma y particularidad. «El síntoma —dice un poco antes— es la particularidad, en tanto que es lo que nos hace a cada uno un signo diferente de la relación que tenemos, como ser hablante, con lo real».

Hay en esta definición del síntoma como particularidad un doble aspecto. Por una parte, la particularidad «se define mediante el universal». Lo particular se define siempre por referencia a algo que se escabulle en el horizonte y que Aristóteles llama lo universal. En nuestro vocabulario, lo particular, diríamos nosotros, se define siempre por referencia a lo simbólico. Esto es algo que oímos cotidianamente en el discurso del neurótico. De lo que a veces se queja es de no ser normal; otras veces, de ser demasiado normal —demasiado conforme a lo que de él se espera—. El neurótico nos enseña que la particularidad denota el lugar de un elemento en un conjunto definido por una norma. En este sentido, la particularidad casa con lo conforme. Pero esto es válido también para el que se rebela. El anticonformismo y el conformismo tienen en común que se definen ambos en función de los ideales del Otro.

El *uno* de la particularidad es, podríamos decir, S_1 no sin S_2 . Podemos deletrearlo de distintas formas, según acentuemos tal o cual dimensión de la palabra. Por el lado de lo imaginario, es el *uno* de las guerras de religión o el *uno* del narcisismo de las pequeñas diferencias. Del lado de lo simbólico, la particularidad se manifiesta tanto bajo la forma de las formaciones del inconsciente —los sueños, los chistes— como en lo que Lacan llama «las palabras del sujeto», o sea, los imprevistos de la lengua o los tics del lenguaje. Por el lado de lo real, finalmente, la particularidad se convierte en el *uno* de la repetición, el *uno* de lo que siempre vuelve al mismo lugar. El *uno* de la Particular dice, en este caso, la relación con lo real en tanto que este se repite.

El otro aspecto concierne a la particularidad en la medida en que vale como signo diferente de la relación que tenemos con lo real. En este caso, el acento recae en el uso que de ella hacemos. La particularidad enuncia la forma en que nos las arreglamos con lo imposible de soportar. Cuando invitamos al analizante a decirlo todo y cualquier cosa, no solo buscamos que diga los significantes que han marcado su historia, también buscamos que diga el uso que de ellos hace. Es importante, por supuesto, que el analizante recorra los significantes que le vienen del Otro, de sus padres, de sus abuelos. Es importante, por

supuesto, que diga lo que fueron sus esperanzas y sus desilusiones, sus ideales y sus incumplimientos.

Pero con eso no basta. Aquello que lo particulariza es la forma en que se ha encontrado con lo real en su vida concreta y la forma en que ha podido desplazarse respecto a él. La particularidad a la que apuntamos tiene por objeto el trayecto que esos significantes han seguido, las formas sintomáticas que han adquirido a lo largo del tiempo, el modo en que han permitido domesticar lo real en sus encuentros con el otro sexo, etc. Esto es lo que denota este término de «particularidad». Es también lo que Lacan llama el síntoma, en tanto que conjuga los significantes que nos determinan y los trayectos que les hemos hecho hacer.

Sin embargo, no es esto lo esencial. «Lo único que vale no es lo particular, es lo singular». Esto es lo que denota la regla fundamental: «Vale la pena errar a través de toda una serie de particularidades para que no se omita algo singular». «Vale la pena gozar de esta posición única —añade Lacan— que llamé el encuentro». Lo singular depende de la ocasión. El encuentro tiene lugar «a la aventura», «de cualquier manera». «El psicoanálisis —precisa— es la búsqueda de la buena suerte». Lo singular no se obtiene, por lo tanto, sin importar cómo. «Hay una forma de atrapar lo singular, es precisamente por la vía de ese particular que hice equivaler a la palabra síntoma». Esta proposición de Lacan tiene la originalidad de que define la singularidad a partir del encuentro y del azar.*

Entonces se plantea la siguiente cuestión: la incidencia del azar en la experiencia efectiva de un psicoanálisis ¿en qué nos aporta claridad sobre ese singular esencial que no debe omitirse en un psicoanálisis? Esta pregunta tiene como objeto el lugar que Lacan da a la contingencia en su última enseñanza y las consecuencias clínicas que de ella se derivan. La lectura que sostiene Jacques-Alain Miller a través de la última enseñanza de Lacan, así como los desarrollos múltiples que añade Éric Laurent, denotan la fecundidad de situar el lugar de la contingencia y el azar en la experiencia analítica.

LO SINGULAR Y LA CONTINGENCIA

Un enunciado tardío de Lacan puede servirnos aquí de guía. «La clínica psicoanalítica debe consistir en interrogar no solo al análisis, sino también en interrogar a los analistas

con el fin de que den cuenta de lo que su práctica tiene de azaroso, que justifica que haya existido Freud. La clínica analítica debe ayudarnos a relativar* la experiencia».

Este enunciado podría leerse como una advertencia dirigida por Lacan a los analistas: «No se tomen demasiado en serio», algo que a veces merece la pena recordar. Los adversarios del psicoanálisis podrían deducir de ello que habría en el psicoanálisis una parte de *todo vale* muy propicia para desconsiderarla.

Esta fórmula, de hecho, tiene un contenido muy diferente. Basta con preguntarse por la relación que establece Lacan entre lo que la práctica de los psicoanalistas tiene de azaroso y la existencia de Freud. Lacan nunca dejó de considerar la aparición del psicoanálisis en términos de acontecimiento. El discurso analítico es contingente «porque parte de un decir que constituye un acontecimiento». Un acontecimiento vale como hecho de discurso. Es un decir que introduce, en el orden del discurso, un significante nuevo de efectos incalculables. Algo, en un momento dado de la historia, cesa de no escribirse y deja huellas que cambian el universo de discurso en el que aparecen, produciendo efectos que escapan a toda predicción.

Esto es lo que la lógica designa con el término «contingencia» y que el lenguaje corriente asocia a veces demasiado de prisa con la noción de azar. El azar del que se ocupa el psicoanálisis es el que se transforma en hecho de discurso. Es aquel que el sujeto, mediante un acto de decisión consciente o inconsciente, transforma en un decir que deja huella. La noción de contingencia se refiere así a este uso restrictivo del azar. La contingencia es aquello que del azar se deja interrogar por lo simbólico.

Cuando Lacan invita a los psicoanalistas a dar cuenta de aquello que su práctica tiene de azaroso, los invita a tener en cuenta la incidencia de la contingencia en su práctica. Los invita a valorar esta incidencia a lo largo de la experiencia y hasta su término. Ciertamente, se podría lamentar este aspecto de las cosas y preferir una práctica que se centrara en acomodar las vías de la repetición. No era esta la posición de Lacan. Él consideraba, por el contrario, que había ahí algo esencial de la experiencia misma. Y esto es lo que el psicoanálisis debe tener en cuenta para ayudarnos a «relativar la experiencia», para ayudarnos a hacerla relativa respecto a algo que denota, precisamente, esta dimensión azarosa de la experiencia.

Tener en cuenta lo que sucede «como por azar» no es nuevo en la historia del psicoanálisis. En estos términos abordaba Freud el trauma en su correspondencia con Fliess. Las escenas de seducción a las que se veían sometidas las histéricas ocurrían

«como por azar», decía. Una analizante contaba recientemente hasta qué punto su infancia fue maravillosa hasta la edad de cinco años: la quietud de la casa, el canto de los pájaros por la mañana, el olor del pan recién hecho y del chocolate caliente. Su mundo cambió el día en que encontró en el armario paterno revistas pornográficas. Todo iba bien y luego, un día, cataplum, tropiezo con el sexo, como por azar, y ya no sabe cómo arreglárselas con los semblantes de su infancia.

Así, más allá de lo que se repite, Freud descubre un encuentro esencial con algo que se sustrae. El genio de Freud consiste no solo en haber tomado las cosas por el lado que había que tomarlas, por el lado del sexo. Consiste, sobre todo, en haber mostrado que esta pérdida ocurre «como por azar». Es el lado por el que él introduce lo real en el psicoanálisis.

Tener en cuenta el azar y la contingencia tampoco es una novedad en Lacan. Si seguimos el uso de los términos «azar» y «contingencia» en la enseñanza de Lacan, nos llevamos muchas sorpresas. Son términos que Lacan emplea a menudo en los primeros tiempos de su enseñanza, cuando se pregunta por la causalidad psíquica, sobre el determinismo freudiano, o también sobre los mecanismos simbólicos que están en juego en la repetición. Lo que predomina en este momento de su enseñanza es la relación que establece entre azar y repetición, entre contingencia y necesidad, entre *tyché* y *automaton*. Se trata, en un psicoanálisis, de «reordenar las contingencias pasadas dándoles el sentido de las necesidades por venir tal como las constituye el poco de libertad en la que el sujeto las hace presentes». Se trata, en un psicoanálisis, de explotar la poca libertad de que dispone el sujeto para hacer entrar en el sentido aquello que se le impuso de un modo contingente.

Con todo, el margen de maniobra del sujeto es muy limitado. Está limitado a muchos niveles: limitado por la incidencia real de los elementos contingentes, por lo arbitrario de los significantes que inscriben dichos elementos como hechos de discurso, por las leyes simbólicas que transforman los elementos contingentes en repetición con independencia del sujeto. «Mediante la marca de arbitrariedad propia de la letra se explica la extraordinaria contingencia de los accidentes que dan al inconsciente su verdadera figura». Lo que da al inconsciente su verdadera figura son los significantes que utiliza para conservar en la memoria los encuentros azarosos con los que está tejida la historia de un sujeto. Lo esencial no es solo el azar de tales encuentros en sí mismos, sino también el modo en que se inscriben en el inconsciente. Los significantes que tejen su

trama conllevan una parte de arbitrariedad que se debe al significante y al uso que de él hacemos en la lengua.

La etimología nos recuerda sin cesar que la historia de una lengua está hecha de encuentros azarosos. Basta con abrir cualquier página del *Dictionnaire historique de la langue française*, editado por Robert, para darse cuenta. Pero hay más: lo arbitrario se encuentra también en la historia de cada cual. Esa historia está hecha de la incidencia de ciertas frases o de ciertas palabras que fueron dichas o que fueron reprimidas por el entorno. Esto es lo que pone de relieve el psicoanálisis: destaca la parte de contingencia de los significantes con los que se teje la historia de cada uno. En este caso, la cura apunta a una especie de reconciliación del sujeto con los elementos contingentes que se repiten en su existencia.

Como lo ha recordado a menudo Jacques-Alain Miller, esta primera concepción de la cura no cumplió sus promesas. Decantar el análisis hacia el reconocimiento de lo que se repite no inaugura para el sujeto la vía de un verdadero despertar. Nuestra capacidad para generar lo mismo a veces parece no tener límites. Conformarse tan solo con situar lo que se repite desvía la cura hacia un reforzamiento de las particularidades en detrimento de lo singular. Incluso hay un momento decisivo en la cura en que el sujeto permanece peligrosamente suspendido de lo que constituye el hueso de sus repeticiones. El sujeto puede aferrarse a ello, lo cual se manifiesta de diversas formas. Cinismo y resignación son las más frecuentes. No es esta la opción de Lacan. Tener en cuenta la singularidad introduce el análisis en una vía que no acentúa las relaciones entre contingencia y repetición.

Lo que es nuevo en la última parte de la enseñanza de Lacan es el lugar que da al azar y el uso lógico que de él hace. Esta novedad nos importa, porque el efecto de tener en cuenta la contingencia en la experiencia analítica es que nos permite aprehender de otro modo lo que se presenta como *uno*, como significante amo. El significante nuevo que Lacan deseaba ardientemente en la década de 1970 no designa más que esto. No designa un significante más en la serie de los significantes ya conocidos. Designa un significante que sería nuevo en cuanto a su condición, un significante que ocuparía en la serie de los significantes una posición de excepción. Es algo que la noción de contingencia permite captar. Tener en cuenta el hecho de que nos ocurren cosas «como por azar» modifica la naturaleza del *uno* del que nos ocupamos en un psicoanálisis.

Dos fórmulas tardías de Lacan pueden servirnos aquí de guía. La primera se encuentra en «Televisión». «Es coordinando esos caminos que se establecen mediante un discurso como, aunque solo proceda del uno al uno, por lo particular, se concibe uno nuevo que ese discurso transmite».³ El discurso analítico solo establece vías que le son propias a partir de un *uno por uno*, a partir de lo particular. «Solo hay despertar particular». De ahí es de donde es preciso partir, y entonces algo nuevo puede transmitirse. Un psicoanálisis es una máquina para producir algo nuevo. No va en absoluto en la dirección de reconciliar al sujeto con lo que, de lo mismo, se repite. Va más bien en la dirección de producir un poco más de división, de que haya un poco más de apertura a lo que proviene de ese Otro que Lacan llama alguna vez «el Otro radical». Todo reside en saber cómo llegamos a él. Se trata de preguntarse por las condiciones de producción de lo nuevo en un psicoanálisis.

«Basta ahí con que en alguna parte la relación sexual cese de no escribirse, que la contingencia se establezca, dicho de otro modo, para que un esbozo sea conquistado de lo que debe acabarse para demostrar, esa relación, como imposible, esto es, instituyéndola en lo real».⁴ Lo nuevo es eso que Lacan llama aquí un esbozo, y añade incluso que dicho esbozo solo vale si ha sido conquistado. El vocabulario guerrero nos indica que será preciso poner el cuerpo para que la cosa funcione. Para que algo nuevo pueda esbozarse es preciso que algo «de la contingencia se establezca». El paso de lo particular hacia eso nuevo que se debe transmitir pasa por la contingencia, y no de cualquier manera. Es preciso que esa contingencia se establezca, en el sentido en que se habla de establecer un texto, un hecho o una relación. Tiene que ver con lo que se deposita efectivamente. Un «existe» nuevo solo lo hay construido.

Esto de por sí nos indica que no basta con tropezar con cosas al azar para que surja algo nuevo. El azar, como tal, no es productor de novedad. También puede precipitarnos del lado de la repetición. Esta fórmula de «Televisión» nos indica de un modo conciso que entre lo particular, por un lado, y lo nuevo, por el otro, está la contingencia en tanto que conduce al acto.

La segunda fórmula está tomada del seminario *Les non-dupes errent*: «El decir verdadero es la ranura por donde pasa lo que [...] suple [...] la imposibilidad de escribir la relación sexual. Es al decir de verdad —o sea, al decir tonterías, las que se nos ocurren,

las que escupimos de cualquier manera— como se llega a abrir camino hacia algo que solo es del todo contingente si algunas veces, y por error, eso cesa de no escribirse, como yo defino la contingencia [...]; eso conduce, entre dos sujetos, a establecer algo que parece que se escriba». ⁵ El decir verdadero es el decir que sigue la obligación de la regla fundamental. Es el decir que va de particularidades en particularidades. Tal decir traza una ranura, crea un lugar por donde podrá establecerse entre dos sujetos algo que supla la relación sexual que falta. Vale la pena errar a través de una serie de particularidades para que algo de la singularidad no se omita, vale la pena dejarse llevar al decir verdadero para que se escriba lo que cada cual pone en el lugar de la relación sexual que no existe.

La regla fundamental abre un camino. Crea las condiciones para el encuentro azaroso a partir del cual algo podrá escribirse. En otros términos, la regla fundamental crea las condiciones de inscripción de lo que vale para un sujeto como singularidad. Cuanto más abrimos la ranura del decir verdadero, más se le abre al sujeto la posibilidad de circunscribir aquello que lo singulariza. Que esto se produzca como por azar, algunas veces por error, nos indica de por sí que este singular no será de la misma naturaleza que todos los particulares de los cuales emerge.

El paso obligado por la contingencia adquiere aquí todo su valor. El *uno* singular inscrito en el corazón de las particularidades no se refiere a otros *unos*. Este *uno* tiene en cuenta lo que nos enseña la existencia del azar: que la lengua tiene límites o, también, que hay una parte de locura en el corazón de las normas que nos determinan. El *uno* de la singularidad es «*uno* encarnado». Este paso necesario por la contingencia nos enseña lo que el Uno de la singularidad tiene que ver con aquello que, para cada cual, se encarna para suplir lo imposible de decir.

Este uno encarnado, ¿cómo debemos concebirlo? La cuestión es importante si no queremos hacer de él un significante más para la identificación. La definición que plantea Lacan es precisa: «El *uno* encarnado en *la lengua* es algo que permanece indeciso entre el fonema, la palabra, la frase, hasta todo el pensamiento». No es un significante como los otros. Es un significante que no se deja localizar en lo particular con lo que podríamos identificarnos. Esto es lo que nos indica el término «indeciso». El *uno* encarnado permanece indeciso, en el sentido de que «puede variar indefinidamente en cuanto al nivel del saber». Lo singular, se ve entonces, no es sino un S_1 que no es como los otros, un S_1 que se exceptúa de la cadena de los significantes que nos determinan, del S_1 que se encarna en lo particular como Otro. Vale la pena errar a través de las particularidades

para que algo singular no sea omitido. No se trata, por lo tanto, de oponer particular y singular, sino de situar bien que es cuando más nos acercamos a lo particular cuando lo singular puede ser captado como más extraño, como más Otro en el corazón de lo mismo. «En lo más particular es donde hay Otro», y ahí es donde lo singular revela ser una cuestión de cuerpo.

El cuerpo del que se trata no es el cuerpo imaginario, el de la imagen del cuerpo, el del espejo y el narcisismo. Tampoco es el cuerpo como lugar de inscripción de los significantes reprimidos. El cuerpo en cuestión es el cuerpo que el sujeto pone en juego por el hecho de hablar, es el cuerpo viviente y gozante. Para que un significante se encarne, no basta con que adquiera forma de ser en la lengua. Todavía es preciso que implique al cuerpo vivo de aquel que habla.

Un analizante neerlandófono había optado por analizarse en lengua francesa. Sus dificultades financieras, a las que su neurosis obsesiva había contribuido mucho, lo llevaban a emplear un mismo vocablo con frecuencia y no sin satisfacción: «Mi problema es —decía— comprar». La insistencia de este vocablo y su uso gramaticalmente poco correcto me lo habían hecho lo bastante extraño como para que lo interpelara a este respecto. Una intervención que destacaba la dimensión puramente fonética de este término tuvo por efecto reavivar un recuerdo olvidado desde hacía mucho tiempo: su padre obtenía un placer malvado, desde su más tierna infancia, llamándolo *dachtere*. Un *dachtere* es alguien que no sabe utilizar sus manos, lo cual en la granja de sus padres era el mayor de los desprecios. La emergencia de este significante tuvo el efecto de relegar al rango de lo accesorio todo aquello que su análisis en francés situaba en el plano del sentido. Su lengua adoptada reveló no ser para él más que un accesorio que le permitía gozar con toda la inocencia de un significante encarnado. El levantamiento de la identificación que centraba su existencia no fue el efecto menos considerable de este momento crucial de su análisis.

Este fragmento nos enseña que el *uno* encarnado puede adoptar la forma de un significante importado de la infancia a través de otra lengua. Puede ser igualmente un significante nuevo que el sujeto haga existir en su análisis, como lo ponen de manifiesto algunos Analistas de Escuela (AE) recientemente nombrados. El cuerpo es requerido ahí doblemente: por el lado de lo que se deposita como huella, como letra efectivamente producida, y por el lado del uso concreto que de él hace el sujeto.

¿Cómo localizar, pues, este *uno* encarnado? Tener en cuenta la contingencia en la

experiencia de un análisis nos conduce a desplazar nuestra atención más allá de los límites propuestos al comienzo de la enseñanza de Lacan. No basta con situar los significantes que han determinado a un sujeto. Tampoco basta con situar el trayecto de dichos significantes tomados de contextos diferentes. Conviene situar en la historia de un sujeto los momentos en que tropezó con los límites del sentido, la falla del significante y los callejones sin salida del saber. Esto puede adoptar la forma concreta de una localización de los momentos en que el sujeto ha tenido que revisar sus alianzas con su *partenaire* síntoma, ya sea el del amor o el del trabajo.

En un análisis conviene circunscribir hasta qué punto los encuentros que han marcado, puntuado la existencia, son fruto del azar y llevan en su centro, por este motivo un punto fuera de sentido que ninguna demanda ni ningún enunciado pueden reabsorber. «En la cura hace falta —decía un día Éric Laurent— que algo sea devuelto a la contingencia». La cura tiene que crear las condiciones de lo contingente para alentar al sujeto en la vía de la elaboración de sus respuestas. No todos los encuentros azarosos son equivalentes. Algunos tienen el poder de agujinear la respuesta sintomática habitual. ¿Qué tipo de encuentros conviene promover para permitirle al sujeto poner en juego de otro modo sus respuestas? Sin duda, hay encuentros aparentemente mejores que otros. Pero rigurosamente hablando, un encuentro es siempre traumático, en el sentido de que obliga siempre al sujeto a la invención. En un análisis se trata de optimizar el encuentro azaroso, en la medida en que «desemboca en la invención», incita al sujeto a inventarse la respuesta que le falta. El síntoma forma parte de esas respuestas. La manera en que Lacan conceptualiza el síntoma al final de su enseñanza nos indica que el síntoma podría ser, incluso, la respuesta más conveniente.

La historia de un psicoanálisis se reduce en este caso a no ser sino la serie constituida por los *après-coup* de algunos momentos de encuentro que lo habrán puntuado. ¿Qué queda de un análisis? Pocos significantes, sin duda: las elaboraciones de la historia han perdido su interés, las letras sintomáticas han perdido sus encantos y el fantasma su eficacia. Solo quedan las huellas de algunos encuentros con un psicoanalista y la forma en que el sujeto habrá puesto algo de su parte para responder.

Al final del análisis se le abren al sujeto dos vías: o rehusarse al encuentro y replegarse en una posición desengañada frente a un mundo que tanto lo ha decepcionado; o, por el contrario, tomar la medida por sí mismo de aquello que esos encuentros le han aportado y pueden aportarle todavía como estímulos, como llamadas a la elaboración de nuevas

respuestas. Un psicoanálisis puede inscribirse entonces, en el mejor de los casos, en el hilo de lo que Lacan llama un destino. «Un destino, eso es lo singular [...] Y eso solo se produce —añade— por fortuna. El psicoanálisis es la búsqueda de la buena suerte». El psicoanálisis invita al sujeto a reconciliarse con la parte azarosa de su existencia.

LA SESIÓN ACORTADA*

Una sesión corta no es un todo. Ya sea breve o acortada, se juzga por sus consecuencias. Una sesión corta se revela, por este motivo, como indisociable de la secuencia que la incluye. No cualquier secuencia. Jacques-Alain Miller decía un día que el psicoanálisis necesita una teoría de las secuencias propias de su objeto. La clase de secuencia que conviene no se refiere a una ley previa. Produce su propia ley y hace surgir en la secuencia la parte indecible que comporta. La pertinencia lógica de una sesión corta es, por lo tanto, indisociable de la parte que damos, en nuestras construcciones, a la contingencia.

Una mujer atormentada por el interés que su marido mostraba por otras mujeres se interrogaba, por enésima vez, sobre qué esperaba de la vida y, en consecuencia, de los otros hombres, numerosos, a quienes había conocido. Se le ocurrió la idea de que había perdido el tiempo con todo eso. «Lo que quiero es —decía, con un tono de duda en su voz— mordisquear la vida». Esta fórmula, añadía, no se refería a los hombres a quienes había conocido, sino solo a su propia posición en la existencia. He aquí, pues, una analizante confrontada al surgimiento de un significante con el que está del todo dispuesta a identificarse. Yo interrumpo la sesión diciéndole, con la misma vacilación en la voz: «Lo que usted quiere es ser una mordedora... de vida». Ella se va riendo.

Es una puntuación en forma de interpretación. Hace resonar un significante. Deslocaliza el sentido y provoca un efecto libidinal.

Esta analizante empieza la siguiente sesión diciendo que está sorprendentemente apaciguada desde la sesión precedente. Se siente liberada de todos esos asuntos de hombres. Se siente más ligera y, al mismo tiempo, un poco triste. Relaciona esta tristeza con un recuerdo de infancia en el que su madre le cuenta la historia de una niña cuyo sobrenombre, «la descubridora», le había cambiado la vida. Así, el efecto de

apaciguamiento que siente se apoya en este caso en una resonancia significativa que alimenta la transferencia y relanza la cura.

En el fondo, comenta, «es un significante que me libera porque es nuevo. No es un significante que aparezca en un *no man's land*». Retomo la expresión *no man's land* con la intención de cortar la sesión. Ella no me da tiempo, porque enseguida añade: «No es esto lo que quería decir. Quería decir: no es un significante que venga *de un no man's land*». Corto la sesión tras esta rectificación. Por su parte, reacciona diciendo: «Déjeme hablar. Quería decir: *es un significante que viene a un no man's land*». Esta vez la acompaño hasta la puerta sin decir ni una palabra. Tenía la impresión de que tenía que extraer mi presencia de este baño de goce vocal al que me invitaba.

Es un corte por sustracción. Se apoya en la materialidad significativa, interrumpe una forma de tratamiento de la división subjetiva mediante la metonimia, presentifica mediante una ausencia lo que el analista tenía de demasiado real.

En la siguiente sesión me dice que tuvo ganas de aullar cuando yo repetí la expresión *no man's land*. Dice: «Era la voz de mi padre. Oír su voz me procura una excitación sexual insoportable. Eso provoca en mí una profunda repugnancia». Esta secuencia marca un giro en su cura. El efecto de la intervención *acorporal* del psicoanalista fue provocar la emergencia de un goce ignorado hasta ese momento.

¿Qué nos enseña esta secuencia?

Nos enseña, en primer lugar, que una sesión corta es una sesión demasiado corta, tanto para el analizante como para el analista. La sesión corta lo es, en primer lugar, para el analizante. Sin duda, respecto a una temporalidad estandarizada. Pero sobre todo respecto al tiempo que el sujeto se da para comprender.

Esto se encuentra, primero, del lado de la localización y la seriación de los significantes que importan. Partimos de ahí. Partimos del paso a paso de una puesta en serie de los elementos que constituyen la trama de las significaciones del sujeto. Esto no es específicamente psicoanalítico. Esta localización puede alimentar muy bien las identificaciones y conducirnos a lo que Lacan llama «el engaño ordinario de la comprensión». La comprensión vehicula una especie de empatía que nos hace creer que somos transparentes a nosotros mismos. Se trata de una esperanza a la que un psicoanalista no da su asentimiento.

La sesión analítica no se conforma con acabar con aquello que se oscurece en la comprensión. Hace demasiado corto también el tiempo para comprender. La sesión corta

incita al analizante a atravesar la barrera que sus intenciones y sus cálculos alzan entre lo que desea y lo que quiere. Provoca en el analizante algo de impaciencia, o bien muchas ganas de concluir.

En la primera sesión, el analista interpreta, la analizante ríe. Es una conclusión. En la segunda, el analista se extrae mediante un silencio, la analizante se enfrenta a lo real del padre. Es también una conclusión. No es la misma. La una moviliza el sentido y resuena en el cuerpo libidinal. La otra toca al objeto de la angustia. Inaugura un cambio en la cura.

La sesión no es demasiado corta tan solo para el analizante. Lo es también para el analista. Por mi parte, hubiera podido hacer resonar el significante *no man's land*, o bien hacerle observar a esta analizante que prescindir de un hombre puede ser una buena forma de morderlo. Mi apuesta consistió más bien en privilegiar la incidencia de la voz, presentificándola al hacerla ausente. La sesión acortada equivale para el analista a un «me retiro» del lugar donde un Otro podría responder.

Esto constituye a veces una dificultad en la medida en que este «me retiro» puede ser entendido como un «te dejo caer». Conviene entonces restituir la dimensión de incógnita que debe comportar la presencia real del analista. Soportar la transferencia no se da sin cierto consentimiento. Un analista debe consentir a no saber qué uso hará el analizante de él, con el riesgo de verse desalojado de la posición que ocupa. Una sesión corta puede tener su coste.

Esta secuencia nos enseña también que la sesión corta tiene cierta afinidad con el trauma. En el psicoanálisis como práctica, la experiencia de lo real se define como encuentro con «un real que se sustrae». La experiencia de lo real en la cura es la experiencia de un desequilibrio permanente entre lo que constituye una violenta fractura y lo que lo humaniza. La experiencia de un real que se sustrae está, por lo tanto, emparentada con el trauma freudiano. Es la experiencia de un imposible de soportar que el sujeto reviste de sentido para poderlo soportar. La clínica nos enfrenta todos los días a la forma en que un sujeto se hace alfabeto viviente de aquello que no puede decir. El investimento* semántico del trauma demuestra ser, pues, una respuesta del sujeto a lo imposible de decir del propio trauma. Tiene para el sujeto valor de refugio. La libido inviste el efecto semántico. Un efecto semántico investido —precisa Jacques-Alain Miller— es lo que Freud llama un síntoma. El síntoma es una invención del sujeto para tornar más humano lo que el trauma tiene de inhumano.

Lo que motiva habitualmente una demanda de análisis es un encuentro que hace vacilar las respuestas sintomáticas. El encuentro con un psicoanalista podría ser del mismo orden. Si está a la altura de su función, un psicoanalista será de la misma estofa que el trauma. Se las arreglará para hacer de cada sesión lo que Antonio di Ciaccia llamaba un «encuentro pautado con lo real». Una práctica orientada hacia lo real es una práctica que incluye el trauma en la experiencia misma. Es, se podría decir, una práctica del «trauma dirigido». Más que poner de relieve lo que falta, esta práctica opta por privilegiar las respuestas del sujeto y sus vacilaciones. La cuestión que se plantea entonces es saber en qué condiciones y hasta dónde puede traumatizar la experiencia analítica, en el sentido en que traumatizar es jugar con lo establecido, jugar lo suficiente con las respuestas sintomáticas como para incitar al sujeto a revisarlas.

Para ello hace falta más que una interpretación. La secuencia reproducida anteriormente nos enseña que también es preciso que algo en la cura, de acuerdo con la fórmula de Éric Laurent, «se devuelva a la contingencia». La inclusión del trauma en la cura tuvo en este caso como efecto precipitar una revelación, no de la memoria, sino libidinal. El tejido identificatorio del que esta mujer hacía el paño de sus relaciones con los hombres se distendió, dando lugar a aquello que su enunciación tenía de más real.

Lejos de promover en este caso una concepción de la cura, ya sea ascética (morder un poco menos a los hombres), ya sea hedonista (morder un poco más la vida), la sesión corta introduce al sujeto a un nuevo uso de la alteridad. Hace de la contingencia una experiencia que el sujeto ya no debería temer.

LA LÓGICA DE LA SESIÓN LACANIANA*

La sesión analítica supone obligaciones. Obliga al analizante a hablar sin restricción un cierto número de veces. La sesión analítica tiene lugar regularmente. Por convención y de un modo casi burocrático, decía Lacan. También puede suceder que tenga lugar regularmente de un modo irregular. Por obligación o por necesidad. Ello no la hace menos regular, al ritmo de sus variaciones o de una cadencia que implica la responsabilidad del analizante y del analista. De ello deducimos lógicamente que la sesión analítica no es única, aunque sea nueva cada vez. El hecho de que la sesión analítica tenga lugar cierto número de veces forma parte de su marco. El número de sesiones no está definido previamente. Ni finito, ni infinito. Se plantea desde el comienzo de un análisis como indeterminado.

La multiplicidad de las sesiones y la indeterminación de su número forman parte de las condiciones de la experiencia. Aportan a la regla fundamental un marco semejante a las obligaciones que la llamada regla fundamental impone a la palabra analizante. Dos obligaciones coinciden en este punto: hablar sin restricción, salvo la restricción de rechazar toda restricción, y hablar cierto número de veces negándose a determinar previamente cuántas sesiones serán necesarias. Estas dos obligaciones plantean como condición de la experiencia que no es posible objetivar ni el contenido ni el número de las sesiones. Ambas sitúan en el nivel de esas condiciones una casilla vacía, una incompletud que convoca a lo que Éric Laurent llama «los poderes de lo subjetivo». Hacen más urgente, si cabe, la incidencia del sujeto en lo que extrae de la experiencia. De este modo confirman el lugar que la práctica lacaniana da al manejo del tiempo. La doble obligación forma parte, por lo tanto, del marco de la experiencia analítica. La cuestión que se plantea entonces es saber si el marco así definido pertenece al dominio de las condiciones de aplicación del psicoanálisis o al de sus principios.

Una referencia de Lacan extraída de su enseñanza por Jacques-Alain Miller nos da sus coordenadas lógicas. «La práctica del psicoanálisis procede mediante una serie de sesiones; si la regularidad es necesaria, es para favorecer la sorpresa; el *automaton* es aquí condición de la *tyché*. Hay serie y serie. Hay la serie previsible, sin sorpresa, *lawlike sequence*, cuya ley está dada de antemano; se inscribe en la lógica del todo y de la excepción (“sexuación masculina”). En el régimen llamado del “no-todo”, la serie es esencial, pero en cuanto estructuralmente imprevisible, aunque en los hechos resulte tan regular como la otra: en ella, la ley no está dada de antemano. En una cura de orientación lacaniana, la experiencia subjetiva amparada por este significante se sostiene en una serie de sesiones que es de este orden, o sea, *lawless* (“fuera de la ley”, lo cual no significa arbitraria). [...] La distinción entre *lawlike* y *lawless* [...] corresponde a la lógica intuicionista; esta se encuentra en la raíz de la construcción por parte de Lacan de la noción del “no-todo”; la considero esencial en la teoría de la sesión analítica». ¹

A estos planteamientos de Jacques-Alain Miller, retomados de uno de sus artículos antiguos, no se les ha dado el lugar que merecen. Sin embargo, arrojan una luz precisa sobre la sesión analítica a partir de una referencia de Lacan. Nos invitan a revisar la sesión analítica a partir de la lógica intuicionista. Esta es una forma de la lógica modal a la que Lacan se refiere explícitamente en la década de 1970. Como lo advirtió de forma notable Éric Laurent, la lógica intuicionista es incluso una de las referencias principales de la última enseñanza de Lacan.

Es a lo que recurre Lacan en el seminario *De un discurso que no fuera del semblante* para retomar la paradoja del mentiroso. La verdad se rehúsa y se desencadena. Tal es su verdadero uso. Si podemos avanzar en la construcción de nuestras propias aserciones es porque se rehúsa. Una «interpretación no es sometida a la prueba de una verdad que se decidiría con un sí o un no, desencadena la verdad como tal, solo es verdadera en tanto que verdaderamente seguida». ² A lo mismo recurre Lacan en el seminario *Aún* para construir la noción de no-todo preguntando qué sería, para una mujer, una existencia que no puede afirmarse. Es también, finalmente, lo que da su armadura lógica a la «Introducción a la edición alemana de los *Escritos*», cuando Lacan se interroga por el tipo de certeza propia del discurso analítico, y ello a partir de una definición del sentido como fuga.

Esta referencia de Lacan se inscribe en un debate en torno a una pregunta que divide a los filósofos y los matemáticos desde la antigüedad, y que constituye el objeto de vivas

controversias en la década de 1920. La controversia giraba en torno a la respuesta que se debía dar a una pregunta esencial en lógica: ¿qué condición debe cumplir un objeto matemático para que podamos plantear como verdadero que existe? Dos orientaciones se enfrentan a este respecto. Los defensores de la orientación formalista, entre los cuales se encuentra Hilbert, sostienen que la demostración de la verdad de un enunciado o de un objeto matemático depende únicamente de un encadenamiento de proposiciones formales. Los defensores de la orientación intuicionista, como Brouwer (1881-1966), se oponen a esta posición de principio. Sostienen que una demostración pasa necesariamente por el acto del matemático y, por lo tanto, por el uso de sus instrumentos.

Hilbert mantuvo su predominio hasta la década de 1960, cuando el intuicionismo resurge, especialmente con los trabajos de Kreisler y Troelstra, por parte de la escuela holandesa, y los trabajos de Prawitz, por parte de la escuela sueca. Es a partir de esta época cuando encontramos en Lacan indicios de su interés por los trabajos de Brouwer, a quien considera «un personaje considerable en el desarrollo moderno de las matemáticas».

El término «intuicionismo» es un neologismo que data de finales del siglo XIX. Designa una doctrina que privilegia una teoría del conocimiento en cuyo núcleo se encuentra la aprehensión inmediata y efectiva de la realidad. Para Brouwer, «no hay ninguna verdad que no haya sido objeto de una experiencia». La experiencia a la que hace referencia es la de un acto que engendra objetos matemáticos. Es lo que Lacan resume en el seminario *Aún* cuando construye la lógica del no-todo. Para plantear un «existe» a partir de un conjunto infinito «hay que poder construirlo».

El término «construcción» es central en esta lógica. Dos rasgos determinan su uso. Por una parte, no hay construcción absoluta. Una construcción es siempre relativa a los medios prescritos o utilizados. Es lo que ocurre, por ejemplo, en la geometría, donde una construcción exige regla y compás. Por otra parte, una construcción remite siempre a una actividad que consiste en realizar o prolongar una figura o un concepto dado. De este modo se refiere la matemática intuicionista a la construcción para resolver ciertas oposiciones, como la oposición entre lo finito y lo infinito, entre el punto y el continuo. Las resuelve «en progresiones abiertas, dicho de otra manera, en entidades marcadas por el carácter tiempo». Y «excluye los objetos estáticos en favor de los objetos dinámicos que se realizan progresivamente en el tiempo».

La lógica intuicionista reposa en dos ejes. El primer acto del intuicionismo es un acto negativo. El punto de partida del intuicionismo es el rechazo del principio del tercero excluido. Este principio se encuentra en el fundamento de toda la lógica clásica. Plantea que «toda hipótesis es verdadera o no verdadera matemáticamente» y que no hay, por lo tanto, un tercero entre lo verdadero y lo falso. Este principio está vinculado al hábito de razonar en base a colectividades finitas, y por tanto, colectividades que excluyen el factor tiempo. La lógica clásica «no es pertinente para objetos en devenir».

La lógica intuicionista discute la validez del tercero excluido. Admite la existencia de valores de verdad terceros entre «verdadero» y «falso». Suspender la validez del tercero excluido no significa que verdadero y falso dejen de ser contradictorios. Lo falso sigue siendo aquello que se ha demostrado falso. La suspensión del tercero excluido permite únicamente admitir objetos matemáticos inacabados, como ocurre cuando nos ocupamos de sistemas infinitos o del continuo.

Un ejemplo clásico de los problemas ligados al continuo es el planteado por la cuadratura del círculo, o sea, la construcción de un cuadrado a partir de un área dada por un círculo. Este problema es insoluble en lógica formal. La solución que plantea Lacan a partir de la orientación intuicionista es muy simple. Basta, nos dice, con tomar una bomba o un martillo. «Brouwer [...] demostró que [...] dos figuras [...] pueden ser, por deformación del borde, demostradas homeomórficas. En otros términos, toman ustedes un cuadrado, es lo mismo topológicamente que un círculo, porque no tienes más que soplar dentro del cuadrado y se hinchará en forma de círculo. E inversamente, si das golpes de martillo al círculo [...] constituirá un cuadrado». Es un bello ejemplo de solución intuicionista de un problema insoluble al modo clásico.

El segundo acto del intuicionismo es un acto de afirmación. La matemática intuicionista introduce los principios de análisis necesarios para sostener objetos matemáticos inacabados. El ejemplo más mencionado es el de una tirada de dados. Si un dado tiene solo seis caras, ¿cómo calcular la probabilidad de que una cifra determinada aparezca en vez de otra, tras haber tirado los dados cierto número de veces? En este contexto de la matemática intuicionista se introduce la noción de serie libre de elecciones a la que se refiere Miller.

Para una serie de números enteros naturales, o bien la serie está determinada por adelantado (*lawlike*), o bien es completamente libre (*lawless*). En este último caso, se admite que todo lo que se puede conocer de tal serie es un segmento inicial. El objeto

matemático constituido por dicha serie resulta ser, por este motivo, siempre incompleto. Una serie libre de elecciones (*choice sequence*), llamada también la «serie más anárquica posible», es una serie que realiza un caso intermedio. Esta serie se compone de números enteros elegidos libremente entre números enteros que responden a ciertas condiciones (ser un número entero, ser un número par, ser un múltiplo de..., etc.). Estas condiciones introducen cierto número de obligaciones que afectan al comportamiento ulterior de la serie. Nos invitan a abordar la serie bajo el punto de vista de su potencialidad.

Si esas condiciones no quedan definidas y, por lo tanto, se satisfacen siempre, se obtiene al final una secuencia anárquica, llamada *absolutely free choice sequence*, o bien, *lawless sequence*. Si las condiciones son definidas, las restricciones impuestas se van haciendo cada vez más fuertes hasta el punto de suprimir la libertad de elección que estaba presente al comienzo. Se obtiene en este caso una serie restringida (*lawlike sequence*). Las secuencias de elección libre resultan ser uno de los medios que se ha dado la matemática intuicionista para engendrar entidades matemáticas nuevas, y así sigue haciéndolo hoy en día.

Esta noción de secuencia de elección libre es la que toma Jacques-Alain Miller para dar cuenta de la sesión analítica y de lo que le debe a la lógica del no-todo en la enseñanza de Lacan. El uso de la regla fundamental forma parte de esos casos intermedios a los que la lógica intuicionista aplica la denominación «serie de elección libre». La regla fundamental invita al sujeto a hablar *lawless*, sin restricciones. Invita al sujeto a hablar «de cualquier manera». El dispositivo freudiano invita al analizante a producir una secuencia sin ley con la única obligación de decir todo lo que se le ocurra.

La noción de serie de elección libre nos permite tratar lógicamente lo que Jacques-Alain Miller llama «la profunda incuria» de la secuencia asociativa. Da a esta secuencia una existencia que se puede calificar de «no-toda». ¿De qué existencia se trata? No se la puede calificar de incompleta. La secuencia asociativa no constituye una serie a la que le falte un elemento que la transformaría en clase. «El no-todo no es un todo que contenga una falta». La secuencia asociativa es no-toda en el sentido de que representa una «serie en desarrollo sin límite y sin totalización». Sea cual sea su desarrollo, significa que ningún elemento está provisto de un predicado que lo califique de una vez por todas respecto a los elementos que lo preceden o lo siguen.

Hablar de secuencia de elección libre implica que lo importante no es la secuencia única ni los efectos producidos en cada sesión. Lo que importa es su multiplicidad y la

indeterminación de su número. Hablar de «serie de libre elección» significa también que la elección hay que llevarla a cabo cada vez y que, en consecuencia, no es posible tener una visión de conjunto de la serie. La serie de libre elección supone una «deconstrucción» del todo.

¿Significa esto que se pueda calificar la secuencia asociativa en términos de indeterminación?

Tampoco es esta la posición de Lacan. Él sabe, porque se instruyó a este respecto, que el tratamiento lógico de objetos en movimiento no es el que los matemáticos reservan a los procesos aleatorios. Al retomar el axioma brouweriano, abre otra perspectiva. «Se sabe por la extensión de la lógica matemática, la calificada precisamente de intuicionista, que para plantear un “existe” también es preciso poder construirlo, o sea, saber encontrar dónde está esa existencia». La secuencia asociativa tiene una existencia que le es propia, una existencia que Lacan califica de «excéntrica a la verdad». Excéntrica significa que falta un enunciado o un predicado que pudiera calificarla de verdadera o falsa. Los significantes están ahí, pero nada acude para garantizar su sentido ni para predicar su uso. La secuencia asociativa es no-toda, en el sentido de que la única ley susceptible de definir su existencia proviene de la forma que ella misma adquiere, en cada ocasión y por el hecho de tener lugar.

El resultado, sin embargo, no es el que hubiera imaginado el lógico. La secuencia asociativa como serie de libre elección no se diluye en la anarquía. En la experiencia analítica se produce una sorprendente sustitución, que Jacques-Alain Miller califica de maravilla. Milagro sin dios, sorpresa que despierta, estupor que fascina, sonrisa... El asunto es singular. «La maravilla es que por su transmisión al analista se convierta en *lawlike*». Lo maravilloso del psicoanálisis es que algo que es *lawlike* surja de lo *lawless* de la secuencia asociativa. Allí donde no había ley aparece una segunda secuencia que, lejos de borrar la primera, trata de completarla.

La cadena de la asociación libre traza lo que Lacan llama la ranura del decir verdadero: «El decir verdadero es la ranura por donde pasa lo que [...] suple [...] la imposibilidad de escribir la relación sexual. [...] Es diciendo verdadero —o sea, tonterías, las que se nos ocurren [...]— como se llega a abrir la vía hacia algo de lo que solo es contingente que, algunas veces y por error, eso cese de no escribirse [...]; eso lleva, entre dos sujetos, a establecer algo que tiene el aspecto de escribirse». El decir de la asociación libre traza la ranura donde puede establecerse entre dos sujetos algo que tiene el aspecto de suplir la

relación sexual que falta. Vale la pena dejarse ir al decir verdadero de la palabra sin coerción para que se escriba lo que cada cual pone en lugar de la relación sexual que no existe.

Esto maravilloso de la experiencia es lo que Jacques-Alain Miller describe en términos de sustitución de lo *lawless* por lo *lawlike*. Basta con que un analizante consienta en decir lo que se le ocurre sin coerciones para que se produzca una constricción que Lacan sitúa en términos de sujeto supuesto saber. Eso maravilloso tiene, sin embargo, su razón. No proviene de la secuencia de libre elección que gobierna la regla fundamental. Tampoco viene de los significantes amo y de su poder de determinación. Se debe al analista. Por el hecho de que el psicoanalista se hace garante de la experiencia en la que el analizante se compromete, una secuencia que se impone puede sustituir a la regla fundamental y su ausencia de imposiciones.

«La cadena de las asociaciones libres no encuentra nunca su misma ley, salvo en la forma de la secuencia que ella misma constituye». Esta constitución es la de una secuencia con ley. Es el efecto de una apuesta. El analista apuesta por la transferencia y la eficacia que le es propia. Esta apuesta define su acto inaugural y su ofrecimiento. Y por el hecho de que el analista soporta la transferencia, a veces ocurre, de un modo contingente, que se produce una nueva secuencia. La aparición de una secuencia *lawlike* es un efecto de transferencia. Supone la serie. Revela el modo en que el sujeto trata de completar la secuencia sin ley que dirige la regla fundamental.

La experiencia analítica orientada por el no-todo sitúa así de un modo más fino aquello de lo que el sujeto es responsable. Se trata de que el sujeto se vuelva sensible al hecho de que es responsable de los efectos que su palabra produce. Hablar tiene consecuencias. Tener en cuenta estos efectos significa consentir a dejarse desbordar por aquello que tal palabra compromete. Pero con eso no basta. Conviene también despertar al sujeto al hecho de que es responsable de esos mismos efectos, o sea, de la parte de viviente que en ello pone. Esto es lo que le revela la secuencia con ley. Le revela para qué le sirve la palabra asociativa. El surgimiento de la secuencia *lawlike* le revela el uso que hace de su psicoanalista y el apoyo que en él encuentra. Este surgimiento le sitúa, en consecuencia, frente a una nueva opción: hacer de esa secuencia la clave de su existencia y la última palabra, aunque todavía prosiga, o por el contrario optar por ponerla en cuestión y, por lo tanto, renunciar al menos en parte a la seguridad que le aporta.

Lejos de reducirse a las condiciones de la experiencia, la no determinación del

contenido de las sesiones, de su número y duración se refiere al acto inaugural del psicoanalista en tanto que sitúa el notodo a todos los niveles de la experiencia. Apuesta por la eficacia transferencial del principio intuicionista: «Para plantear un “existe” también es preciso construirlo».

LÓGICA INTUICIONISTA Y CLÍNICA PSICOANALÍTICA*

Las referencias de Lacan a la lógica intuicionista son múltiples. Algunas son explícitas. La mayoría, por el contrario, son implícitas. Denotan la constancia de sus relaciones con los saberes de su tiempo. Recuerdan igualmente hasta qué punto su enseñanza se alimentó de filosofía, de matemática y de lógica. Interrogar el paso filosófico -f de Lacan debe partir de ahí. Debe partir de lo que él extrae y los usos que le da. Estas referencias de Lacan se inscriben en el hilo de una invitación que dirige a los psicoanalistas: que sean también ellos un poco más lógicos. El inconsciente funciona de acuerdo con una lógica que no es la de lo consciente. Funciona de acuerdo con una lógica más elástica, incluso «más débil». Esta lógica no es menos interesante, puesto que la presencia o la ausencia de ciertas relaciones la hace más difícil de seguir. Una lógica débil es una lógica que se apoya en un abordaje distinto de la relación entre lo verdadero y lo falso que el que prevalece en la lógica clásica. Como lo muestra, por ejemplo, el debate en torno a los trabajos de Brouwer, una lógica así supone por parte de quien la sostiene cierto compromiso, incluso un compromiso cierto, que conviene precisar. Esta lógica convoca a los psicoanalistas. Les corresponde la responsabilidad de decir de qué modo se dejan enseñar por ella.

Me propongo interrogar en Lacan lo que el intuicionismo aporta al tratamiento de una cuestión que atraviesa la última parte de su enseñanza. ¿Hay un uso del significante amo en la experiencia analítica que sea conforme al estilo de significante amo que esta misma experiencia produce? El sentido preciso que el término «significante amo» recibe en la enseñanza de Lacan proviene de la lingüística estructuralista. Lo que define al significante amo es el lugar que ocupa en el par significante S_1 - S_2 , donde un primer significante solo

adquiere sentido y significación a partir del segundo. Esta definición formaliza lo que ocurre concretamente cuando hablamos: un fonema, una letra o una palabra solo recibe su sentido a partir de aquel o aquella que le sigue lógicamente. Que este primer significante sea calificado de amo resulta del lugar dominante que ocupa en el discurso del amo.

El discurso del amo es uno de los cuatro discursos que Lacan aísla en su seminario *El reverso del psicoanálisis*. ¿Qué es un discurso? «Es un vínculo social determinado por una práctica», que Jacques-Alain Miller califica de «tratamiento del goce». Un discurso se define a partir del vínculo particular que establece entre el modo en que el sujeto está tomado en el lenguaje y una parte de su goce. Cada discurso tiene su especificidad por la forma en que trata, agencia y articula con el lenguaje el goce propio de cada uno. Que se trata de un vínculo social significa, concretamente, que aquellos que forman parte del mismo discurso pueden reconocerse entre sí. Un discurso es, pues, un vínculo social que identifica.

Para el discurso universitario, esto es lo más patente. Nada se parece más a un universitario que otro universitario. Se reconocen fácilmente entre ellos en lo siguiente: sitúan en posición dominante un saber constituido. Lo que reúne en una comunidad a los sujetos históricos no es por fuerza su relación con el amo, sino el hecho de que cada uno se considera una excepción. Que los analistas constituyan una comunidad en nombre del discurso que los identifica es algo que se advierte, en particular, por el modo en que se reagrupan y se separan en nombre de lo mismo que los reúne. Sin duda, curiosamente, es en el discurso del amo donde se hace menos evidente en qué se reconocen quienes de él forman parte. Los amos tienen más bien cierta dificultad para reconocerse entre ellos, al menos si están vivos.

¿Qué es lo que distingue a estos discursos? Se distinguen a partir de aquello que los hace visibles. Los discursos son aparatos que tratan el goce y que pueden ser leídos, cada uno de ellos, a partir del significante amo y el lugar que este ocupa en cada caso. El significante amo define el ángulo de lectura mediante el cual abordamos cualquier discurso, por mínimo que sea. Define su «legibilidad». Unas veces motor, otras clave de lectura o punto de referencia identificadorio, el significante amo polariza la disposición de los elementos que constituyen la trama de un discurso y que determinan su significación.

En el discurso del amo, el S_1 es condición previa. En cuanto tal, es indiscutible. Este es el punto de partida. Lo aceptamos y lo discutimos, pero es ineludible. Como condición

previa, el significante amo tiene una doble función, que Jacques-Alain Miller llama «doble poder». El S_1 en el discurso del amo es, en primer lugar, amo del sujeto. Es un significante para la identificación. Amarra a un sujeto a un saber y le permite tener un lugar en el orden del mundo. Remite igualmente a lo mínimo que se le puede pedir a un analizante: que se interese por el S_1 que es propio de él. Esto es también una pregunta que el psicoanalista se plantea cada vez en las entrevistas preliminares. El sujeto que viene a su encuentro, ¿está dispuesto a buscar aquello que lo amarra en el mundo y a interrogar, a partir de ahí, lo que lo hace un extraño para sí mismo? Esto designa un aspecto del significante amo. El S_1 , sin embargo, no es solo el amo del sujeto. Es también lo que introduce un punto de detención en el deslizamiento indefinido del significante y del significado. El significante amo no amarra solo al sujeto. Amarra igualmente el conjunto de los significantes que constituyen la trama del saber donde él se inserta.

En el discurso del analista, «el significante amo es un producto y no algo previo». En él, el S_1 no está presupuesto. Hay que producirlo. El psicoanalista invita al analizante a decir todo lo que se le ocurre para que se pueda producir S_1 . Invita al analizante a errar a través de sus particularidades para que algo de su singularidad pueda producirse. Se trata, en un psicoanálisis, de producir, a partir de la eflorescencia de los significantes, un significante solo, un significante aparte. Lo que constituye su diferencia es el hecho de que está fijado al cuerpo. La especificidad de este significante le viene de que es encontrado azarosamente. Remite a esas palabras o a esos silencios que hacen daño o que hacen vibrar. El significante amo que puede producir un psicoanálisis se presenta como el índice, la huella o la marca del encuentro, siempre contingente, entre el lenguaje y el cuerpo. Es preciso que algo del lenguaje haya tocado el cuerpo y que el cuerpo haya sido pulsionalmente sensible a él.

Que el analizante pueda producir en su cura un nuevo significante amo implica cierto recorrido. Es preciso, en particular, que haya situado el o los significantes que jalonan su historia y que susurran en su lengua. Entonces sucede que un análisis llevado a su término produce un significante nuevo, un significante amo no programado. Ocurre que produce uno u otro rasgo sintomático con el que el sujeto, en adelante, puede abrochar su existencia de un modo nuevo, incluso inédito.

La cuestión que se plantea entonces es saber si el estilo de significantes amo producidos por la experiencia analítica puede ayudarnos a pensar su uso no solo en la cura, sino también en las prácticas que en ella se inspiran. Se trata de una cuestión actual. Se impone a partir de las dificultades con las que tropezamos hoy en día, en un mundo en el que los problemas clínicos relativos al psicoanálisis aplicado a la terapéutica le ganan la partida, a menudo, al psicoanálisis llamado puro o didáctico. Hoy en día el psicoanálisis ya no se practica como hace treinta años. Conocimos una primera época del movimiento lacaniano. La práctica del análisis estaba marcada por la importancia que Lacan daba a lo simbólico en la dirección de la cura. Luego conocimos otra época. Pasamos de una época dominada por el Otro y sus leyes a otra en la que la práctica del análisis estaba orientada por la importancia que Lacan daba al goce. Era una época en la que el discurso del analista todavía tenía como anverso el discurso del amo y sus virtudes. Ello daba como resultado un psicoanálisis más orientado por el sujeto del goce que por el sujeto del significante.

Esta es todavía nuestra época, con la salvedad de que, desde entonces, las cosas se han agravado. La versión actual del discurso del amo es diferente que la que prevalecía hace treinta y cinco años. Lacan consideraba en 1970 que el discurso del amo era el anverso del discurso analítico. Esta reversión de los discursos es más difícil de concebir en un mundo dominado por la búsqueda estandarizada de satisfacciones inmediatas. El discurso del amo ya no es hoy en día el anverso del discurso analítico. Es, decía recientemente Jacques-Alain Miller, su culminación. El discurso del amo se ha apoderado de aquello que era dominante en el discurso del analista. El objeto plus de goce es lo que lo moviliza. Hace de él su brújula. Lo que orienta, por lo tanto, el discurso del amo ya no es el saber o los ideales del amo, sino la búsqueda de goce.

Esta situación deja pocas salidas a los sujetos contemporáneos. No les deja abierta otra posibilidad más que refugiarse en un malestar, tanto más informe cuanto que dicho goce está más presente. Muchos de los sujetos que se dirigen al psicoanalista parecen no tener ya a su disposición los medios necesarios para una puesta en forma mínima de la envoltura formal del síntoma.

Algunos sujetos enfrentan al psicoanalista con modos de goce instrumentados mediante acciones repetidas. Los comportamientos de adicción, como el alcoholismo, la

toxicomanía, la bulimia o la anorexia, lo son a veces. Lo predominante en este caso es un modo de goce que no constituye ningún enigma. Otros sujetos, por el contrario, presentan al psicoanalista una cadena de sustituciones incesantes del cifrado del inconsciente. En este caso las quejas depresivas se alternan con un asco, una vergüenza, incluso un odio de sí mismo. Lo predominante aquí es más bien un modo de goce que no cesa de constituir un enigma. Tales sujetos enfrentan entonces al psicoanalista con un discurso que podemos hacer equivaler a lo que producían algunos autores del *Nouveau Roman* en la década de 1960, o sea, textos sin puntuación alguna.

Esta clínica dominada por problemas de goce vuelve problemática la relación con el Otro y, por lo tanto, el uso que podemos hacer de él. La primera clínica de Lacan nos había enseñado que constituye un error de partida pensar que en un análisis se trata de comprender. Comprender es ser transparente a uno mismo. No es de esto de lo que se trata. Un psicoanalista no pretende devolver al sujeto la unidad que el menor encuentro con lo real le puede haber hecho perder. Lo menos que un psicoanalista le puede enseñar es, precisamente, que no es Uno, sino dividido. Dividido por un inconsciente que lo vuelve un extraño para sí mismo. Dividido también por un goce que se escapa cada vez que uno cree atraparlo.

La segunda clínica de Lacan, que es todavía la nuestra, nos enseña que también es un error de partida pensar que en un análisis se trata de nombrar el goce. Es un error, para empezar, porque el goce en cuanto tal no puede ser nombrado. Por definición, el goce es innombrable. Solo puede elaborarse una parte de él. Es lo que Lacan llama el objeto plus de goce, o bien el objeto *a*. Es un error también porque nombrar un goce puede ser igualmente un goce, más secreto todavía, un goce que por este mismo motivo es más propicio a eludir cualquier puesta en forma en un síntoma.

Esto es una dificultad para el psicoanálisis. Usar el significante amo de un modo que no desmienta de entrada al psicoanálisis es algo que adquiere para un psicoanalista, a veces, el aspecto de un desafío, menos por los azares de su propia formación que por las preguntas que se le plantean.

Un sujeto puede sentir la tentación de fijarse a la parte de goce que orienta su existencia, parte de goce que quizás una cura analítica le haya permitido aprehender. Esto da lugar a un sujeto identificado por un goce, un sujeto unificado en una posición que Lacan no duda en calificar de cínica. La preeminencia de los problemas de goce deja

poco lugar para el psicoanálisis. ¿Significa esto, sin embargo, que no podamos hacer nada? No es esta la posición de Lacan.

Una parte del goce puede ser nombrada e incluso instrumentada de un modo viable, pero esto supone un uso específico del significante amo. Supone un estilo de significante amo inédito, un estilo de S_1 susceptible de modelar síntomas practicables, síntomas para el deseo. Es para esto para lo que puede sernos útil preguntarnos por las formas pertinentes de la puesta en función del significante amo, en un mundo dominado por cuestiones de goce. Nos puede servir para responder de un modo más acertado en el campo del psicoanálisis aplicado a la terapéutica, con la seguridad de que la práctica analítica misma podría resultar por ello más acertada.

«DE OTRO ESTILO» A «LO QUE AYUDA»

Esto era lo que Lacan anunciaba de manera casi profética en el seminario XVII sobre *El reverso del psicoanálisis*: «Quizá sea del discurso del analista de donde pueda surgir otro estilo de significante amo». ¹ Convendría —añade a continuación— «relacionarlo con lo que está en juego en la posición del analista», cuando «se sitúa en posición [...] de ser el agente, la causa del deseo». Esta indicación es preciosa. Puede servirnos de guía y de principio de orientación. Lacan articula lo que llama otro estilo de significante amo con la posición del psicoanalista e, incluso, más precisamente, con la posición del psicoanalista cuando este se sitúa efectivamente en posición de agente en el discurso analítico.

Es esto lo que indica el término «estilo». Cuando Lacan emplea este término, lo refiere no solo a lo que un sujeto tiene de más singular, sino también y sobre todo a su implicación efectiva en lo que produce. Cuando se trata de estilo, se trata en primer lugar de goce. El modo de goce que se aísla y se extrae en la experiencia analítica es «lo que responde a la cuestión del estilo». El estilo de cada uno es la marca que su goce deja en su modo de hablar, incluso en su forma de ser. Pero hay más en esta referencia al estilo. Un estilo «no se traduce, fuera de la historia desde donde hablo». Lo cual equivale a decir que un estilo es indisociable del acto que lo sostiene en una historia singular. Es también, por lo tanto, indisociable de los elementos contingentes que son susceptibles de modificarlo. El estilo se convierte, en este caso, en sinónimo de lo que hay de vivo en una lengua singular.

Lacan nos invita a inventar, a sostener otro estilo de significante amo, relacionándolo con la implicación del psicoanalista en la experiencia analítica. Nos invita a extraer del discurso del analista un estilo de significante amo que tenga en cuenta el lugar que ocupa realmente en dicho discurso. Abordar la experiencia a partir de esta perspectiva «nos introduce en lo que puede ser un proceder, no del pensamiento, sino del acto». Sostener un nuevo estilo de S_1 inaugura un nuevo uso del significante amo, un uso que compromete al sujeto en lo que a su acto se refiere.

Pero «que se sepa lo que esto es, no es para mañana». Esta frase anuncia una de las tareas que Lacan se da para la continuación de su enseñanza. Es así como, con toda naturalidad, encontramos algunos años más tarde una fórmula que podemos considerar que dice en qué consistirá ese estilo diferente de significante amo. «¿Qué es lo que ayuda? —se pregunta Lacan en el seminario *L'insu que sait de l'unebévue s'aile à mourre*—. ¿Es el decir o es el dicho? En la hipótesis analítica, es el decir, o sea, la enunciación de lo que llamo la verdad». Por un lado, pues, el anuncio de otro estilo de significante amo; por otro, se destaca la eficacia del decir. Para comentar su articulación conjunta, es preciso considerar qué hay entre lo uno y lo otro. Lo que hay es el uso que hace Lacan de la lógica intuicionista. Esta lógica forma parte de los puntos de apoyo que él se da para elaborar lo que entiende por ese otro estilo de significante amo que puede producir el discurso analítico.

No se trata aquí de presentar en detalle las referencias de Lacan a la lógica intuicionista, sino únicamente de extraer lo que aportan para situar ese otro estilo de significante amo. Esas referencias pueden servir para definir un estilo de significante amo consecuente con lo que el discurso analítico nos enseña. Pueden servir para definir un estilo de S_1 que adquiera su valor de verdad, no del Otro, sino del uso que de él hagamos.

LÓGICA INTUICIONISTA Y VERDAD

La primera referencia es la que Lacan emplea para revisar la paradoja del mentiroso en su seminario *De un discurso que no fuera del semblante*. Se apoya en el modo en que un matemático llamado Paul Lorenzen explicita esta paradoja en la década de 1960. Lacan escenifica un diálogo entre la verdad y nosotros. Si la verdad, como *partenaire*,

nos dice: «Yo digo la verdad», y nos dice luego, para ponernos en apuros: «Yo miento», nos confronta con una paradoja. Dicha paradoja es idéntica a aquella con la que nos enfrenta el inconsciente. «Que el inconsciente diga siempre la verdad y que mienta es perfectamente sostenible. [...] ¿Qué es lo que eso te enseña? Que de la verdad, solo sabes algo cuando se desencadena, cuando ha roto tu cadena. Te dice las dos cosas cuya conjunción no era sostenible».

Supongamos ahora lo contrario. Supongamos que le decimos a la verdad que habla: «O dices la verdad, o mientes»; y que ella responde: «De acuerdo, me encadeno a lo que tú me dices: o digo verdad, o miento». En este caso, salimos siempre perdiendo. De esto es de lo que se trata en la experiencia analítica. «Es que ella, la verdad, se niega,^{*} es entonces cuando eso me sirve para algo. De eso nos ocupamos siempre en el análisis». Ya sea sin restricciones, o bien sometida a la elección que le propongo, se rehúsa y entonces «ya no entiendo nada y eso me deja que desear».

Este texto contiene un uso muy particular de la verdad. El tratamiento intuicionista al que Lacan somete la paradoja del mentiroso desplaza el acento de nuestra relación con la verdad. Hay una situación intermedia entre el «yo miento» y el «digo la verdad». Ya sea sin cadenas o encadenada, en todos los casos la verdad se rehúsa, y entonces es cuando me sirve. En todos los casos, no se entera uno de nada y entonces es cuando eso le hace desear. La posición de Lacan es aquí resueltamente intuicionista: al igual que los objetos matemáticos, la verdad no se puede plantear sin ser construida. El rehusarse de la verdad —advierde Éric Laurent en un notable comentario de este pasaje— es su verdadero uso. Porque esta se rehúsa, porque no se encuentra en un «está escrito de antemano», es por lo que puedo avanzar en la construcción de mis aserciones.

Un breve fragmento de análisis permite precisar este punto. Un sujeto obsesivo había acudido al análisis para tratar sus pocas ganas de vivir y para desembarazarse de las ideas obsesivas que giraban en torno a la impresión de estar en un lugar que no era el suyo. Habría adquirido el hábito de atribuir su malestar al hecho de haber sido acogido desde que nació por una familia distinta de la suya, de lo cual había extraído la conclusión de que era un niño no deseado. «Es normal —dijo un día con un tono de duda en su voz—, soy uno que se salvó del aborto». El corte de la sesión en este enunciado tuvo el efecto de tornarlo equívoco: ¿se había salvado de un aborto fallido o era el fruto de una madre que había elegido no abortar? En un relámpago, la idea que tenía hasta entonces de haber

sido un niño no deseado quedó desterrada en favor de una interrogación de su propio deseo: entonces, ¿por qué se había aferrado a esta idea durante tantos años?

¿Qué es lo que llama la atención en este caso? Un tropiezo, cierta duda al decir lo que le ocurre. El tropiezo anuncia una formación del inconsciente. «En una frase pronunciada, escrita, algo tropieza [...]. ¿Hay ahí algo diferente que pide realizarse?». Con este trastabilleo, el analizante advierte a su analista de que anda por ahí cerca una formación del inconsciente. Muestra que su inconsciente trabaja y que trabaja incluso cuando el sujeto trata de dominar los significantes que le acuden.

El surgimiento del enunciado «soy uno que se salvó del aborto» equivale al surgimiento de un S_1 . En el momento en que el sujeto dice este enunciado, el corte de la sesión le hace oír un *uno* nuevo, un *uno* solo en espera de un S_2 que todavía no es más que ausencia. Este *uno* solo es el *uno* del trazo de la apertura. Lo que así se indica es que este *uno* portador de ausencia podría ser abierto o cerrado. No está decidido de entrada. La continuación depende de lo que el sujeto haga con él.

Esta secuencia, ilustrada por la presente referencia de Lacan a la lógica intuicionista, permite aislar dos usos de la verdad. O bien hacemos de lo falso una referencia, y en este caso perseguimos la verdad allí donde ella misma nos encadena por el lado de la exactitud —y este uso de la verdad abre la puerta a las identificaciones y sus callejones sin salida—, o bien la desencadenamos. «La interpretación no es sometida a la prueba de una verdad que se decidiría con un sí o un no, desencadena la verdad como tal, solo es verdad en tanto que es verdaderamente seguida». En este caso, volvemos al sujeto sensible al equívoco. Esto no es únicamente hacer que se vea el hecho de que un enunciado puede ser verdadero o falso. Es también comprometer al sujeto a dejarse llevar por el desencadenamiento que la interpretación habrá operado. El orden de verdad engendrado por la praxis analítica tiene algo que ver con el efecto de inducción que esta praxis produce. «No entiendo nada y eso me hace desear».

LÓGICA INTUICIONISTA E «INTENSIÓN/EXTENSIÓN»

La segunda referencia de Lacan a esta lógica tan cargada de enseñanzas para los psicoanalistas se encuentra en el seminario *Aún*. Lacan utiliza explícitamente la lógica intuicionista para construir la parte derecha de su esquema de la sexuación, parte que

califica de femenina. La posición femenina respecto al falo, clásicamente situado del lado del hombre, no consiste en excluir el falo. Lo que distingue a la posición de una mujer es estar *no-toda* atrapada en su referencia al falo. La cuestión que se plantea es si es posible dar alguna existencia a lo que correspondería al *no-todo*. «Se sabe por la extensión de la lógica matemática, la que se califica precisamente de intuicionista, que para plantear un *existe*, también hay que poder construirlo, o sea, saber encontrar dónde está tal existencia».

Lacan se apoya aquí explícitamente en el axioma brouweriano para definir con qué condición podemos plantear que existe algo o alguien del lado femenino. Podemos plantear que algo existe de ese lado, en la medida en que tal existencia sea «excéntrica a la verdad». Excéntrica a la verdad significa que le falta un enunciado o un predicado que pudiera calificarla de verdadera o falsa. Los significantes están ahí, pero nada puede garantizar su sentido ni predicar su uso. La Mujer tomada en un sentido genérico no existe, pero hay mujeres. Falta, sin embargo, un enunciado para decir si eso es verdadero o no. Falta un enunciado para decirlo de un modo que no sea una por una.

Hay en esta página del seminario *Aún* un aspecto de la demostración de Lacan que a menudo pasa desapercibido. Sin embargo, es un aspecto que puede enriquecer nuestro abordaje de otro estilo de significante amo. Esto se refiere al uso que hace Lacan del término «extensión». Lacan empieza diciendo que no es «por el lado de la extensión como debemos tomar el *no-toda*». Un poco más adelante se corrige a sí mismo, sostiene que a pesar de todo es posible encontrar un modo de plantear una existencia correlativa al *no-toda*, del lado de la extensión de la lógica intuicionista. En este punto se impone un ajuste.

Los términos «extensión» e «intensión» nos vienen de la lógica, donde tienen una significación precisa. Frege pensaba «que a un predicado $f(x)$ se le puede siempre asociar una entidad $\{x, f(x)\}$ ». Siempre se puede asociar una entidad a aquello que es definido en intención. La extensión define la clase de los elementos que verifican el predicado planteado en intención. Si consideramos, por ejemplo, que el valor predicativo de una jirafa se define por cierto número de características como «es un animal con un cuello largo y la piel llena de manchas», se dirá que el animal jirafa, aquel que podemos observar, verifica por extensión la definición propuesta. La intención da un valor predicativo, la extensión verifica su existencia. El intuicionismo considera que la extensión es esencial. Decir que solo hay «existe» si es construido es decir que la

extensión forma parte de la realidad de lo que nosotros planteamos. Tenemos el equivalente de esto en la cura analítica. Un sueño, por rico que sea en imágenes y en significación, solo tiene interés en un psicoanálisis si el analizante hace algo con él.

Los términos «extensión» e «intensión» son empleados a menudo en el medio lacaniano desde que Lacan los retomó, dándoles un sentido algo diferente del que les da la lógica. La referencia principal en este caso es la «Proposición de octubre»: «Me apoyaré en los dos momentos del empalme de lo que llamaré respectivamente el psicoanálisis en extensión, o sea, todo lo que resume la función de nuestra Escuela en tanto que presentifica al psicoanálisis en el mundo, y el psicoanálisis en intensión, o sea, la didáctica, en la medida en que no se limita a preparar operadores». ² Por un lado, pues, la extensión, es decir, lo que presentifica al psicoanálisis en el mundo, y, por otro lado, la intensión, lo que Lacan llama la didáctica.

En torno a este punto, a veces la jerga juega malas pasadas a quienes se dejan atrapar por ella. Lo hace si no tenemos en cuenta lo que nos enseña la lógica intuicionista. Lacan precisa al final del mismo texto la forma en que él emplea este binomio: «Conforme a la topología del plano proyectivo, en el horizonte mismo del psicoanálisis en extensión se anuda el círculo interior que trazamos como hiancia del psicoanálisis en intensión». Lacan usa la topología para poner en continuidad el psicoanálisis en extensión y el psicoanálisis en intensión. El plano proyectivo es una figura topológica que consiste en introducir un bucle interior en el trazado de un círculo. El círculo grande se identifica aquí en términos de psicoanálisis en extensión, y el interior en términos de psicoanálisis en intensión.

Lejos de oponer intensión y extensión, Lacan se interesa más bien en la incidencia del psicoanálisis en extensión sobre algo que se sitúa del lado de la intensión. Lo que pone del lado de la intensión es una hiancia. Éric Laurent muestra de un modo esclarecedor que se trata de un postulado cuya importancia se mide por sus consecuencias. Decir que el psicoanálisis en intensión supone una hiancia significa que no hay definición predicativa del psicoanalista. No se puede decir *El* psicoanalista.

Lo que se construye del lado de la extensión tiene, en consecuencia, una función esencial. Tiene la función de verificar la hiancia del psicoanálisis en intensión, y una forma de verificarlo es examinar los testimonios uno por uno. La función de la experiencia llamada pase es proporcionar los medios para llevar esto a cabo. Está destinada a verificar, a partir de los testimonios de analizantes que se han convertido en

analistas, que el resultado de una cura no consiste en una identificación con una definición predicativa del psicoanalista. Se trata de verificar que hay psicoanalista uno por uno. El uso que Lacan hace de la articulación de la intensidad y la extensión va, entonces, en el sentido de un rechazo de la estandarización. El uno por uno en la extensión verifica la ausencia de estandarización del psicoanalista en la intensidad.

Lo que es notable en el seminario *Aún* es el hecho de que Lacan haga el mismo uso de la intensidad y la extensión a propósito de la posición femenina. Así como no hay definición predicativa del psicoanalista, no se puede decir La mujer. Decir que la mujer es *no-toda* significa que no hay definición en intensidad del predicado «La mujer». Lacan se basa explícitamente en el axioma intuicionista: para plantear un «existe» también hay que construirlo.

Tenemos aquí, por lo tanto, un uso particular de la intensidad y de la extensión. La cuestión que se plantea entonces es la siguiente: ¿podemos ampliar este abordaje intuicionista de la intensidad y la extensión al psicoanálisis mismo, y en consecuencia al uso que hace del significante en la experiencia?

LÓGICA INTUICIONISTA Y «MI PRÁCTICA, LA DE USTEDES»

Esto es lo que indica la tercera referencia de Lacan a la lógica intuicionista. El texto titulado «Introducción a la edición alemana de un primer volumen de los *Escritos*» está enteramente construido a partir del axioma intuicionista. Se constata incluso, como lo recuerda Jacques-Alain Miller, que el axioma intuicionista le proporciona su armadura lógica. ¿Pone de manifiesto el inconsciente un real que le es propio? —se pregunta Lacan—. ¿Con qué condiciones podemos plantear la existencia de un real propio del inconsciente? Y responde: demostrándolo. Lacan precisa incluso la naturaleza de tal demostración. Lo real propio del inconsciente se demuestra por el lugar que la experiencia da a la contingencia, o sea, a aquello con lo que se tropieza como por azar. El analizante descubre que sus determinaciones significantes son fruto de encuentros azarosos que igualmente hubieran podido no tener lugar. El descubrimiento de la contingencia de los significantes amo que lo constituyen a uno y el desvelamiento del goce que les está vinculado permiten verificar que hay real. Permiten verificar que hay en

el inconsciente un imposible de decir, un *Urverdrängt*, diría Freud, que va más allá de todo lo que se pueda decir de él.

No se trata, en consecuencia, de una demostración por deducción. Una demostración por deducción es una demostración que no deja nada al azar, ni al deseo del lógico. La demostración de la que se trata en psicoanálisis no es un simple asunto de lógica formal. Esta demostración pasa por lo que se experimenta en un psicoanálisis. Es una demostración decididamente intuicionista. Implica el acto del psicoanalista, el acto del analizante y el tiempo necesario para llevarla a cabo. Al leer este texto de Lacan, es imposible que no le llame a uno la atención la insistencia que pone en su compromiso efectivo en este asunto. «El analista se define mediante esta experiencia».³ Habla de su práctica. «Doy testimonio de una experiencia —escribe en otro lugar— y se trata de ver adónde me conduce esta experiencia por su enunciado».⁴ A esto nos invitan todas estas referencias de Lacan a la lógica intuicionista. Nos invitan a situar otro estilo de significante amo, no a partir del pensamiento, sino del acto.

«LO QUE AYUDA ES EL DECIR»

Las fórmulas de Lacan extraídas del seminario *L'insu que sait de l'unebévue s'aile à mourre* adquieren entonces toda su significación. Lo que ayuda no es el dicho, sino «el decir, o sea, la enunciación de lo que llamo la verdad». No es necesario dar un gran rodeo para situar qué entiende aquí Lacan por verdad. Basta con referirse a lo que dice al respecto a partir de la lógica intuicionista. La verdad hace que ya no entienda nada, se rehúsa al saber y entonces es cuando me hace desear.

La indicación es clara. El decir que ayuda es un decir portador de una hiancia esencial en cuanto al saber. Lacan es explícito en esta sesión del seminario. Opone dos usos de la palabra: por un lado, lo que llama el saber, o bien el dicho del inconsciente; por otro lado, lo que llama el decir, o bien la enunciación de la verdad. Estos dos usos de la palabra, esclarecidos por la lógica intuicionista, denotan respectivamente dos estilos de significante amo, con lo cual nos ilustran acerca de ese otro estilo de significante amo que puede ser producido por el discurso analítico.

En el discurso del amo, el S_1 se impone por el solo hecho de estar en posición dominante. El estilo que podemos reconocer en él es el que la lógica formal describe en

términos de deducción. Basta con agarrarlo por un extremo, estirar e ir extrayendo lo que de allí surge. En suma, se trata de un significante bastante previsible. Una vez planteado, sabemos para qué servirá. Inaugura el saber inconsciente y apareja la parte de goce que nos es accesible.

Su estilo es, pues, también el del soltero. Nada más previsible que un verdadero soltero. Nada más previsible que un sujeto instalado en esta posición, no por razones de síntoma o de contingencia, sino por elección. ¿Qué busca un verdadero soltero? Lo que busca siempre es otro soltero. Sobre todo, nadie que pueda sacarlo de su posición. Esto nos da risa, pero nos reímos sin ganas, porque todos tenemos algo del soltero. Un significante amo que podríamos calificar de soltero es un significante que remite al sujeto a sí mismo. Es un significante capaz de remitirlo a aquello que lo hace Uno. El gran problema para el psicoanálisis, decía un día Lacan, no es el Uno, sino el Otro. ¿Cómo concebir este Otro cuando es el Uno el que predomina? Eso es lo que está en juego en el otro estilo de significante amo del que habla Lacan.

El significante del que nos ocupamos en el discurso del analista se plantea, en primer lugar, como producto. Siempre hay que partir de lo que el análisis produce. Y lo que produce, en el mejor de los casos, es lo que Lacan llamó primero un significante primordial, antes de hablar de S_1 . El análisis produce un significante primordial con relación al cual el sujeto se encuentra «por primera vez en posición de sujetarse». El significante amo producido por el discurso psicoanalítico es, pues, un significante bien particular. Es un significante al que el sujeto puede, al fin, sujetarse. El sentido es preciso. Estar sujetado por un significante no es estar dominado por él. Este significante amo no es tomado por el lado del poder de unificación que pueda ejercer. Es un significante que interpela, que divide y que deja al sujeto en un primer momento sin recursos. Es un S_1 completamente solo.

Podemos remitirnos a la clínica cotidiana. No basta en un análisis que un sujeto pueda situar, por ejemplo, una palabra dicha o no dicha en su historia. La historia de cada cual está así determinada por significantes que lo preexisten y que a veces son traumáticos. Un sujeto puede descubrir en su análisis, por ejemplo, que su nombre de pila es el de un niño muerto antes de su nacimiento, que su madre quería que realizara cierta figura ideal o que un proverbio repetido hasta la saciedad por su padre era omnipresente. Sin duda, se trata de significantes que pueden marcar una historia, pero son significantes reducidos

a la significación que reciben, significantes, por así decir, «empobrecidos» por el hecho de estar demasiado encerrados en una significación.

Lo que define al significante primordial en este caso no es que sea supuestamente arcaico. No es el hecho de que haya estado presente al inicio de una historia singular. Eso forma parte de él, es uno de sus aspectos. Que es primordial significa que es primero respecto de todo aquello que un sujeto puede hacer de él. En este punto, las referencias de Lacan al intuicionismo resultan preciosas. Nos invitan a concebir ese producto como un inicio. En tanto que producto, el S_1 en el discurso del analista «solo es el comienzo». Su estilo es el que el recurso al intuicionismo nos permite reconocer con el término de «inducción».

El de «inducción» es un término históricamente muy cargado. Se encuentra en dominios aparentemente tan distintos como la lógica, la inducción molecular, la inducción transfinita, magnética, incluso inducción floral, para designar lo que determina la aparición de una flor en determinado momento del crecimiento de una planta. Este término forma parte de los medios que la racionalidad se da para abordar ciertas cuestiones relativas a la causalidad.

El descubrimiento de nuevos modelos, de nuevas reglas, de nuevas leyes científicas, toma clásicamente dos vías, incluso dos modos de racionalidad. La primera vía es deductiva. El razonamiento deductivo consiste en deducir rigurosamente de un conjunto de información una información nueva. El silogismo tal como lo definió Aristóteles sirvió de modelo durante siglos. «Todos los hombres son mortales. Sócrates es un hombre, luego Sócrates es mortal». En la época moderna, la matemática suplantó a la lógica. Mostró la esterilidad del silogismo en comparación con la fecundidad de la deducción de tipo matemático.

La segunda vía es inductiva. Se apoya en hechos particulares y se plantea la cuestión de saber si es posible, y en qué condiciones, inferir de ellos una ley más general. Un ejemplo, igualmente clásico, se encuentra en numerosos textos: ¿qué me permite decir que «todos los cuervos son negros»? Para justificar el empleo de «todos», estoy obligado a admitir que únicamente todos los cuervos que yo he visto tenían esta característica. Y como no puedo ver todos los cuervos, se dirá que infero esta generalización a partir de las propiedades observadas en algunos. Es un procedimiento que al mismo tiempo es banal y resulta difícil de fundamentar racionalmente.

En la inducción, la conclusión no proviene de premisas de las que se deduciría

lógicamente. Una conclusión por inducción supone un salto, más o menos arbitrario, entre una hipótesis establecida a partir de hechos particulares y su generalización. ¿Cómo dar cuenta del grado de verosimilitud de una hipótesis? ¿Qué nos permite pasar de un número finito de hechos a una ley aplicable a un número infinito de hechos? Este problema intriga al filósofo y atraviesa toda la filosofía de las ciencias. Está en el centro de todos los grandes descubrimientos científicos del siglo XX. El recurso al razonamiento inductivo permitió al hombre de ciencia edificar modelos que le permiten, por ejemplo, prever fenómenos engendrados por sistemas que no ha creado (meteorología, mareas, etc.) o prever cómo se comportarán sistemas materiales que ha creado (presas, vehículos espaciales, etc.).

Lacan no se apoya en esta vertiente lógica de la noción de inducción. Lo que le interesa es el uso que los físicos hacen de este término en el dominio del electromagnetismo. «La verdad en cuestión en el psicoanálisis es lo que, por medio del lenguaje, entiendo que, mediante la función de la palabra, aborda [lo real] en un abordaje que no es en absoluto de conocimiento, sino [...] como inducción, en el sentido que tiene este término en la constitución de un campo». La forma en que el psicoanálisis pone en cuestión la verdad le permite acercarse a algo del todo real, aunque no podamos hablar de ello sino a partir del significante. Lo real en cuestión no es lo real del discurso de la ciencia. Lo real en juego en el discurso analítico es lo real tal como se experimenta, incluso tal como se demuestra, en un psicoanálisis. Es lo real del síntoma contra el cual el sujeto se da de cabeza. Es lo real del efecto de sentido cuando toca precisamente a ese síntoma.

Dicho real no se puede abordar por vías puramente formales o deductivas. No hay que recurrir al saber deductivo para alcanzarlo. Si tal fuera el caso, el psicoanálisis sería una concepción del mundo, hasta una metafísica de lo real. El abordaje de lo real en juego en un psicoanálisis sigue otra vía. Lo real se capta mediante la experiencia que podemos hacer de la verdad en un psicoanálisis. Esta experiencia de la verdad tiene su especificidad. El comentario que hace Lacan de la paradoja del mentiroso a partir de la lógica intuicionista abre esa vía. La experiencia de la verdad en el psicoanálisis es la experiencia de un fracaso. La verdad, en el análisis, se escabulle, necesariamente. Se experimenta «en el tropiezo, en la acción fallida, en el sueño, en el trabajo del analizante». La verdad es lo que la caga, lo que varía, lo que solo puede *medio-decirse*. Se escabulle. Por eso me deja que desear e induce en mí más de un saber. Esta

experiencia de la verdad es lo que me permite aprehender lo real mediante lo que Lacan llama un abordaje de inducción, en el sentido que este término tiene en la constitución de un campo magnético. El término «inducción» no está tomado, por lo tanto, en el sentido que le da la epistemología. Aquí remite a la noción de campo y, por lo tanto, al sentido que adquiere en el electromagnetismo.

Un significante de inducción es un significante que depende de lo que de él se sigue. Se juzga por lo que el sujeto hace de él y por sus consecuencias. En cuanto tal, induce una prolongación que puede modificarlo hasta volverlo obsoleto. Un significante amo que induce es un significante amo que induce su propia transformación. La programa. El significante amo producido por el discurso analítico es, por lo tanto, todo lo contrario que un significante soltero. Este otro significante amo es un significante que deja un lugar a lo que Lacan llama el Otro verdadero. Su Otro no es el Otro del saber, ni el Otro del goce. Es el Otro de la contingencia, o sea, ese Otro del que no se sabe qué será, ni siquiera si será. Todo el final del seminario *Aún* lleva la marca de esta preocupación cuando Lacan plantea: «Saber qué va a hacer el *partenaire* no es una prueba de amor». Allí se dibuja el espacio de un posible que tiene toda su pertinencia lógica.

CLÍNICA, EPISTÉMICA, POLÍTICA

Las referencias de Lacan a la clínica intuicionista nos invitan, pues, a concebir un estilo de significante amo cuya eficacia provenga del principio intuicionista: para plantear un «existe», también hay que construirlo, y esto en los tres niveles de la experiencia: clínico, epistémico y político.

Lo que está en juego es, en primer lugar, de orden clínico. Comprometer al sujeto a no retroceder ante otro estilo de significante amo supone, por parte del psicoanalista, una toma de posición. Es preciso que él sea el primero en apostar por el uso que hará el analizante de este significante amo, sea cual sea. De forma que le permita, si así lo decide, no retroceder ante lo que se escapa al conocimiento que puede tener de sí mismo. Y le permita también consentir a aquello que en sus decires lo lleva más allá de sí mismo.

Tomado por la vertiente epistémica, el uso que hace Lacan del intuicionismo nos anima a construir un saber que acepta los callejones sin salida y las contradicciones, las

zonas de sombra y las audacias. La última enseñanza de Lacan abre la vía de una clínica que se apoya en la inducción más que en la deducción, en la movilidad del saber más que en su estabilidad. Nos invita a un uso del significante amo que adquiriera su valor del estilo que él mismo se da, es decir, de aquello que de él hacemos y de aquello que, de sus consecuencias, se nos escapa.

Finalmente, la dimensión política del axioma intuicionista podrá ser a imagen de lo que fue para el propio matemático Brouwer, o sea, algo abierto a un uso que va más allá de sus fronteras. Nos queda por demostrar que la hiancia del psicoanálisis en intención no es una palabra vana, y que estamos dispuestos a hacer de la extensión un lugar donde se pueda verificar dicha hiancia. Una forma de hacerlo es no retroceder cuando se trata de hacer uso de ese otro estilo de significante amo, allí donde la clínica nos lo impone. Otra forma, y no es la menos importante, es arriesgarse a la conversación con aquellos que han elegido otras orientaciones psicoanalíticas, diferentes de la que nosotros sostenemos.

Sin duda, hay mil y una formas de no entender nada. El psicoanálisis esclarecido por el intuicionismo nos invita a tomarnos en serio lo siguiente: el único «existe» que valga es aquel que construimos mientras nos hace desear.

TERCERA PARTE

EL ACTO DEL PSICOANALISTA

LOS SILENCIOS DEL PSICOANALISTA*

Lacan enuncia en 1973, en una de sus conferencias a los italianos, la siguiente orientación técnica: «Mientras no haya una pequeña apertura que permita hacer percibir al analizante lo que se goza en su palabra, mejor quedarse quieto. Por eso la mayoría de analistas, en suma, tienen esa buena regla de conducta: la mayor parte del tiempo se callan. Debería ser por una buena razón, pero en general se dan malas». ¹

El psicoanalista lacaniano está hoy en día sobre aviso en cuanto a los efectos de sugestión, incluso de identificación, que pueden producir sus identificaciones. Podría sentirse tentado de hacer de ello un argumento para callarse. La distancia, demasiadas veces obviada, entre quedarse quieto y callarse plantea de entrada la cuestión de saber qué silencio conviene al psicoanalista.

Las indicaciones de Lacan acerca de este punto no van todas en la misma dirección. A finales de la década de 1950, Lacan situaba el silencio entre las respuestas del psicoanalista a los decires del analizante. El objetivo del silencio es hacer percibir en los decires del analizante el punto donde el sentido desfallece. El silencio forma parte de las intervenciones cuyo objeto es ensanchar el corte entre los elementos de la cadena significante, abriendo, así, el vacío donde el sujeto encuentra su lugar. En consecuencia, tenía valor interpretativo.

La posición de Lacan en 1975 es sensiblemente diferente. En su *Impromptu sobre el discurso analítico*, el silencio ya no se inscribe como respuesta a los decires del analizante. Es puesto en correlación con el agente del discurso como «semblante de desecho». Se relaciona con el psicoanalista en tanto que interviene en el plano «de aquello que está condicionado por lo que [...] el sujeto enuncia y por lo que no dice». ² Su función es poner al sujeto a trabajar a partir de lo que es privado por el lenguaje «de cualquier asidero exacto».

Se impone, en consecuencia, un ajuste entre estas dos posiciones, y ello es lo que nos permiten hacer las modalidades lacanianas de lo contingente y de lo imposible. Nos permiten referir los silencios del analista a lo real en juego en la experiencia psicoanalítica.

Para captar esto, podemos partir de lo que decía Freud en sus *Estudios sobre la histeria*: se trata, en un psicoanálisis, de transformar «la miseria histórica en una desgracia corriente». Los últimos textos de Freud nos permiten traducir esta fórmula en términos más rigurosos: la experiencia psicoanalítica permite, al sujeto que en ella se compromete, verificar que la castración no es un simple accidente en el camino, sino un hecho de estructura. Lejos de desmentir esta formulación, el seminario de Lacan sobre *Les non-dupes errent* nos permite darle una forma lógica. Se trata, en un psicoanálisis, de pasar de lo real supuesto a lo real demostrado.

Lo real tiene valor de suposición cuando se presenta para un sujeto como imposible de soportar. Solo es supuesto porque el sujeto que lo experimenta siempre puede considerarlo como un mero accidente en su recorrido. Lacan aborda ese momento de encuentro con lo real en términos de contingencia. La contingencia es lo que se pone de manifiesto cuando hay encuentro con lo real: algo cesa de no escribirse. Se trata ahí de una modalidad que Lacan retoma de la lógica clásica, incluyendo en ella la negación y el tiempo. Lo real supuesto es ya de este orden. Es del orden de la contingencia, del orden de un encuentro con lo real, aunque sea malo, pero se trata en este caso de una contingencia discutida. El sujeto la discute y la transforma así en necesidad. No cesa en su repetición de las miserias sintomáticas propias de su respuesta a aquello que no soporta. Si este sujeto acude al análisis, lo hace porque se hace la idea de que esa contingencia, transformada en necesidad, podría dejar de escribirse y de producir sentido para él. De este modo, lo real supuesto es subordinado a lo que el sujeto imagina o a lo que simboliza. Por este motivo siempre puede dar con algo que refute su decir.

Lo real demostrado es el que se comprueba en un análisis cuando el sujeto «ya se huele que hay algo que no puede evitar». No hay abordaje inmediato de lo real. No queda, pues, otra vía que la de la demostración. ¿En qué se apoya esta última? Para empezar, en un modo adecuado de situar el modo particular en que un sujeto pone remedio a lo que no puede decir.

¿Qué es lo que particulariza para un sujeto su abordaje de lo real en la experiencia analítica? Es su abordaje de los significantes amo, el *enjambre* de significantes con el que

se teje el saber inconsciente. Particularizan a un sujeto, en primer lugar, los sedimentos significantes que se producen para cada uno cuando aborda la relación sexual. Pero también lo hace el límite con el que tropiezan dichos significantes cuando trata de articularlos en forma de saber. Lo particular con lo que nos enfrentamos en un psicoanálisis se manifiesta así en el punto de obstáculo que la cura produce necesariamente, a consecuencia de la asociación libre y la elaboración de saber que de ella se deriva. No hay otra certeza en análisis sino la que se deduce de lo que un sujeto habrá puesto efectivamente en juego frente a este obstáculo. Esto es lo que Lacan nos enseñó a leer como formando parte de la manera en que se anuda y se traza en la experiencia analítica el o los modos de goce propios de cada cual.

De esto se ocupa el discurso analítico. Se ocupa de lo que suple a lo real, y la cuestión que se plantea es saber de qué nos servimos para llevar a un sujeto a ese punto donde para él se demuestra lo real a partir de aquello que lo particulariza. Aquí se impone un paso más, en la medida en que limitarse a situar qué suple a lo real revela ser insuficiente para su demostración.

Lacan lo precisa cuando plantea que lo real se demuestra a través de la contingencia: «Cómo no considerar que sea por la contingencia, o aquello que cesa de no escribirse, como se demuestra la imposibilidad, o aquello que no cesa de no escribirse». Para demostrar lo real, necesitamos apoyarnos en algo más que en esas «escrituras precarias» de la suposición. La demostración de lo real supone un uso de la contingencia que no sea aquel en el que se sostiene lo real supuesto. Implica, por parte del sujeto, que consienta en hacerse cargo del uso que hace de aquello que lo particulariza y le permite abordar lo real al mismo tiempo que lo narra. Tomar a su cargo este uso consiste en pasar de la palabra al escrito, o sea, apoyarse en la huella dejada, en el discurso, por los límites que habrá producido por el hecho mismo de comprometerse en la experiencia analítica. Se trata, en un psicoanálisis, «de hacer traza de aquello que primero no alcanzó a revelarse».³

Concretamente, ello supone para el sujeto que consienta a un uso del significante al que su neurosis no lo había habituado: un uso del significante que podría calificarse de «amputado» de aquello que habitualmente lo lastra. El reordenamiento de lo que suple a lo real se advierte concretamente en el decir por un uso de un S_1 separado de todo S_2 , un S_1 que no recibe su garantía de ningún S_2 . En este lugar vaciado solo queda una huella, letra o escrito, de lo que de entrada demostró estar demasiado cargado de sentido. La

cuestión que se plantea entonces es saber en qué contribuye o no el silencio del psicoanalista a la emergencia de dicha huella. O bien, en qué medida el silencio forma parte de los medios que nos damos para pasar de la suposición de lo real a su demostración.

Un fragmento de análisis me permitirá precisar los términos de esta pregunta. Para un analizante, se trataba de curarse de lo que llamaba sus esterilidades en lo referente al saber y en lo referente a la paternidad. Su padre y su madre se habían concertado desde su infancia para cerrarle el acceso al mundo del libro. «No está hecho para ti», decía la madre. «No quiero que uses mi nombre para inscribirte en la universidad», decía el padre. Este sujeto era un lector asiduo de reseñas literarias. Su dificultad había adquirido la forma de una inhibición repetitiva: no cesaba de no poder leer los libros cuya existencia descubría.

La vía hacia la paternidad le estaba igualmente cerrada. Tropezaba con las mayores dificultades para llevar a cabo una sexualidad conyugal, en la medida en que esta reactivaba para él un riesgo de paternidad que no podía asumir.

La ubicación de los sedimentos significantes de su historia y la vacilación progresiva de sus identificaciones dieron lugar a efectos diversos. En particular, le permitieron ir al encuentro de un padre a quien no había vuelto a ver en unos quince años. Le permitieron igualmente tener un hijo y ser padre. Sus enredos con el Otro adoptaron entonces una nueva forma. «Me resulta insoportable que mi hijo pueda descubrir algún día que su padre es un embaucador», decía. Esto le resultaba tan insoportable que se sintió obligado a ocuparse permanentemente de este hijo, en detrimento incluso de sus actividades profesionales.

Ahora se trataba, para este sujeto, no solo de protegerse él mismo, sino igualmente de proteger a su hijo de cualquier mal encuentro con un Otro que él pretendía que fuese sin falla. El propio psicoanalista quedó incluido en esta estrategia. Se le pidieron repetitivamente pruebas de su neutralidad, que para este analizante tenía que ser indefectible.

Un día surgió el siguiente sueño: «Estoy en casa de un escritor. Hay libros por todas partes. Tapizan las paredes de un largo corredor lleno de cadáveres. Tengo que atravesar el corredor. Contengo la respiración para ir más allá de donde están los cadáveres. Al final del pasillo, vuelvo a respirar. Llevo a mi hijo en brazos y tengo que rehacer el

mismo camino en sentido inverso. Al despertar me dije que ya no podía seguir arrastrando a mi hijo por el camino de mis cadáveres».

Enseguida se produjeron efectos terapéuticos inesperados, que en las sesiones ulteriores el analizante atribuyó a este sueño. Entonces se descubrió no solo capaz de leer libros, sino igualmente de disminuir considerablemente el tiempo que pasaba con su hijo. La posición de su analista consistió en acoger estas alegaciones con un silencio carente de amabilidad y dar por terminada la sesión.

La sorpresa surgió en la sesión siguiente, no ante el efecto de curación, sino por la evidente satisfacción que le había procurado la siguiente constatación: «Si es el sueño lo que me ha curado, ¿de qué me sirve usted?». Las sesiones posteriores a esta interrogación fueron más bien agitadas. Si el analista no había servido de nada, ¿sería posible que este gozara de lo que el analizante le decía? «Tengo la impresión de que hay en usted puntos de goce, en sus equivocaciones, en su voz, en su risa silenciosa. Quizá goza usted de mí. ¿Acaso es por este motivo por lo que yo le hablo?».

Tenemos aquí, entonces, una secuencia simple que connota un momento crucial de este análisis: un sueño tomado como interpretación, efectos llamados terapéuticos, el silencio del analista, una interrogación sobre el goce del Otro.

La cuestión que aquí se plantea es la siguiente: ¿qué es lo que opera? ¿Es acaso el sueño como intérprete del sentido contenido en el síntoma? Este sueño, sin duda, satisface el deseo del analizante. Satisface el mismo deseo que escenifica: que los otros no sean sino cadáveres que se puedan dejar atrás. También satisface el deseo de un Otro no tachado, un Otro omnipotente, ya sea por la plenitud escenificada mediante los libros o por los efectos que produce. Estos efectos, llamados terapéuticos por el propio analizante, tienen ahí su justificación, pero nada de esto nos permite saber qué suscita en él una interrogación sobre la incidencia del goce del Otro en su análisis.

¿Qué fue lo que operó en este caso? ¿El silencio del analista? ¿El surgimiento de una satisfacción inesperada? En todo caso, este fragmento clínico nos invita a referir las razones de nuestros silencios a cierta práctica de la contingencia, a una práctica de la contingencia capaz de interrogar lo que el sujeto pone en marcha sin cesar como saber inconsciente y como goce para suplir lo real.

La experiencia de un análisis confronta al sujeto con lo que se escapa al conocimiento que tiene de sí mismo y, por lo tanto, también con los límites del saber que habrá producido en la cura. Invita a consentir a la contingencia y, por lo tanto, a la sorpresa.

Por parte del sujeto, esto supone concretamente que pueda dejarse llevar no solo por lo que enuncia, sino también por lo que pone de sí mismo en sus decires. Para el analizante de quien acabo de hablar, podría tratarse de consentir en tomar a su cargo el goce que supone a su analista.

Por parte del psicoanalista, esto supone concretamente que haga objeción a lo que amarra al sujeto a la suposición, tan solo, de lo real. Esta objeción a la suposición de lo real y, por lo tanto, a lo que podría cesar de escribirse significa, por ejemplo, hacer que el sujeto sea sensible a aquello para lo que su decir es necesario, hacerlo sensible a eso que lo empuja igualmente a dirigirse a un psicoanalista. Esta objeción a la suposición implica, por este motivo, un cambio de perspectiva. Lejos de orientar los decires del sujeto en busca de un goce que siempre se escabulle, se trata, por el contrario, de someter sus decires a la cuestión del goce. Indicar el lugar del goce sin decirlo es dejar a su decir una oportunidad de relanzarse para otro encuentro.

Los silencios del psicoanalista solo adquieren aquí todo su valor de contingencia, o sea, valor de encuentro por parte de un sujeto con lo que causa su decir, si se sitúan como contrapunto de una palabra. Esos silencios nunca tienen tanto valor como cuando se revelan allí donde el sujeto no los espera.

El «estarse quieto» de Lacan, al que nos invita por un tiempo, encuentra aquí su justificación. No implica del psicoanalista que se calle, sino que dé testimonio de un uso del significante que deja lugar a lo que Éric Laurent llamaba «lo indecible en el decir». Podría ser una palabra que ofrezca al analizante una falta tal que él pueda depositar allí lo que suple, ocultándola, su propia falta.

EL ACTO DEL PSICOANALISTA A LA LUZ DEL DESMENTIDO*

Mi proyecto es hablarles del lugar que Lacan reserva al término alemán *Verleugnung* en su abordaje del acto psicoanalítico. Deseo, más precisamente, comentarles la forma en que Lacan quiere dar vida a este término en el propio psicoanálisis. Esta perspectiva es, por lo menos, subversiva. Nos invita a extraer el término *Verleugnung* del contexto habitual al que los analistas apresurados lo relegan.

Si leemos a Freud un poco más atentamente, constatamos que no reserva este mecanismo tan solo a las perversiones. Así, por ejemplo, en su texto sobre el fetichismo, hallamos un caso de neurosis obsesiva junto a otro de perversión. Allí, encuentra el mismo mecanismo a propósito de un recuerdo de infancia. Constatamos igualmente la presencia más o menos explícita de este término en diversos textos, especialmente en el dedicado al *Moisés* de Miguel Ángel y, sobre todo, en un texto tardío consagrado a la escisión del sujeto.

El de *Verleugnung* es un concepto que conviene abordar con prudencia. Sin duda es este el motivo por el que Lacan no lo traduce en el pasaje que voy a comentar. Cuando en otros lugares lo traduce, lo hace habitualmente para decir que la palabra «renegación» es imprudente, que el término «desmentido» es más adecuado, pero, sobre todo, que hay en este término algo intraducible. Lacan justifica en primer lugar su decisión de dar vida a este término en el psicoanálisis diciendo que a quienes se dirige esencialmente es a los psicoanalistas. Si les habla de perversión, es para que puedan estimar mejor el peso de lo que tienen que levantar. Si les habla de perversión, es también para permitirles concebir, a partir del desmentido, la dimensión de paradoja, de antinomia interna, de profunda contradicción que conlleva el acto psicoanalítico.

Esta perspectiva podría parecerse extrema, en la medida en que parece concernir únicamente al psicoanálisis puro. Así era, sobre todo, en una época en que los sujetos con los que nos encontrábamos reconocían a sus decires cierta profundidad. La lengua era considerada por ellos una oportunidad para movilizar la parte de goce que les estorbaba. Los que hoy en día se dirigen a un psicoanálisis ya no creen en esa ganga. Por el contrario, manifiestan una verdadera desconfianza respecto de los poderes de la palabra y un claro desinterés ante las riquezas de la lengua. Como lo recordaba recientemente Jacques-Alain Miller en Roma, esto se debe a la forma que adquiere para ellos aquello de lo que padecen. Lo que destacan ya no es el hecho de que las palabras les falten, sino que hay goces que los desbordan. Una demanda de saber hacer sustituye al deseo de saber y la transferencia analítica resulta, por ello, más difícil de establecer.

Lo que Lacan plantea sobre el acto analítico adquiere entonces un alcance que supera, con mucho, los límites de lo que antes se llamaba la cura tipo. Conciérne a toda práctica que haga de la palabra su útil y de la transferencia su soporte. Nos invita a replantear, partiendo de cero, qué define el acto psicoanalítico y, por lo tanto, lo que Lacan llamó un día «nuestra participación en la transferencia» o bien «la dimensión de verdaderamente implicado» del psicoanalista. El acto psicoanalítico consiste en «soportar la transferencia tomada en su verdadero nudo», que es el sujeto supuesto saber. La cuestión que se plantea es saber qué significa concretamente «soportar la transferencia» en un mundo que ya no cree en «el Otro como un lugar donde el saber se instituye». Cuando se está en la posición del psicoanalista, ¿qué es lo que «conlleva tener que ocupar un lugar (hoy en día) en el registro del sujeto supuesto saber»?

El punto de apoyo que Lacan encuentra en la *Verleugnung* y, más precisamente, en la confrontación que propone entre acto psicoanalítico y posición masoquista nos aporta aquí algunas indicaciones. Como pueden constatar, estos planteamientos se sitúan en el punto de articulación entre el tema del ciclo que ustedes llevan a cabo sobre la perversión y el tema de las próximas jornadas de la École de la Cause freudienne. Se ve hasta qué punto es actual la cuestión de saber qué hay de la implicación del psicoanalista en la transferencia. Por otra parte, hubiera podido titular mi exposición: «El psicoanalista, ¿es masoquista?». Pero esto no hubiera hecho más que reforzar un malentendido que Lacan, precisamente, se esfuerza por reducir. No se trata de comparar dos posiciones, sino de dejarse instruir por lo que se despliega en la práctica masoquista y que el término *Verleugnung* permite precisar.

La referencia de Lacan que les propongo examinar se encuentra en la última sesión del seminario *El acto psicoanalítico*. Está fechada el 19 de junio de 1968, o sea, poco tiempo después de los acontecimientos de Mayo del 68, cuyas huellas lleva. Lacan se apoya en una constatación que es también una necesidad: el psicoanalista está particularmente bien situado para conocer «la radical división» del sujeto. Está particularmente bien situado para saber que hay una parte del sujeto que no pasa a lo simbólico, pero que, para darle un lugar, debemos pasar por ese simbólico. Para que algo se pueda renovar, para poder decir «yo digo», es preciso que haya alguna falla, algún temblor, alguna incongruencia en lo que sabemos. Esta renovación, esta palabra, solo puede sostenerse, sin embargo, si se articula al mismo tiempo en forma de saber, en forma de palabras o de frases articuladas, lo cual supone pasar por el Otro.

Hay una paradoja con la que uno se encuentra de entrada en un análisis. Esa radical división entre un saber que se desarrolla y aquello de un sujeto que no pasa a lo simbólico adquiere, en la experiencia analítica, la forma de una equivocación esencial. Determina una equivocación a la que el analizante se enfrenta desde los inicios de un análisis. Es lo que Lacan llama el sujeto supuesto saber. El sujeto supuesto saber es una forma de tratamiento de esta división radical. El sujeto supuesto saber es una de las figuras del Otro que el sujeto se construye para cubrir el hecho de que hay una parte que se le escapa, que resiste, que objeta a toda forma de saber.

Dicha equivocación condiciona también la posición del psicoanalista. Aquí es donde se introduce el pasaje que les propongo leer. La posición del psicoanalista, plantea Lacan, «consiste en jugar con algo que [su] acto va a desmentir. Por eso reservé durante años, a cubierto, aparte, el término *Verleugnung*. [...] Lo había reservado [para] darle vida allí donde, sin duda, es llevado a su mayor punto de patetismo, en el analista mismo». Un poco más adelante añade que si hubiera podido hablar como estaba previsto, «el término *Verleugnung* hubiera podido ocupar su lugar auténtico y su sentido pleno». Esta indicación que queda abierta se aclara un año más tarde, cuando Lacan retoma casi término a término esta sesión en el seminario *De un Otro al otro*. En aquel momento precisa que si hubiera podido articular otra cosa sobre el acto analítico, «es en el horizonte de lo que es el masoquismo donde convendría plantear esta articulación». Dar

al término *Verleugnung* su lugar auténtico y su sentido pleno en el acto analítico supone pasar por el masoquismo.

«VERLEUGNUNG» Y ACTO ANALÍTICO

Tenemos aquí dos indicaciones con las que Lacan quiere dar vida al término *Verleugnung*. La primera se refiere al acto analítico; la segunda, al psicoanalista mismo. La primera indicación nos es relativamente familiar, aunque resulta particularmente problemática en una época en que los sujetos con quienes nos encontramos ya no creen en el sujeto supuesto saber. La posición inaugural del psicoanálisis consiste en jugar con algo que su acto va a desmentir. La experiencia analítica empieza con un «velamiento» y termina con una «ficción rechazada». Empieza velando aquello en lo que se convierte el analista al término de la experiencia.

El psicoanalista invita al analizante a ir al encuentro del sujeto supuesto saber. Lo invita a ir al encuentro de un lugar donde aquello que dice ser se articularía ilusoriamente como Uno. Pero si el analista anima al analizante a tomar esta vía, es para permitirle encontrar una hiancia, para permitirle experimentar que nada en el Otro justifica este movimiento, salvo lo que él mismo pone allí. Para hablar, es preciso que supongamos que hay en el Otro algo que responde. El encuentro más común con niños nos precede en esta vía. Si te planteo todas estas preguntas, como «¿De dónde vienen los niños?», no es por la respuesta que tú me das, es para hacerte hablar o para molestarte, o bien para impresionarte. Esto es lo que el analista desmiente con su acto. El analizante es invitado a ir al encuentro del sujeto supuesto saber, hasta allí donde se le revela que el verdadero motor de la operación es su propio goce.

La cuestión que se plantea es saber qué nos aporta aquí hablar de desmentido. Si lo específico de la clínica psicoanalítica es, ciertamente, que trata bajo transferencia problemas de goce, ¿en qué puede orientarnos esta referencia al desmentido? ¿En qué puede aportarnos claridad sobre el acto analítico y, más ampliamente, sobre el uso de la palabra que hacemos en toda práctica que se reconoce en el psicoanálisis?

Lacan emplea la noción de *Verleugnung* en un sentido algo diferente que Freud, destacando en ella elementos de estructura denotados por este mecanismo. Para Freud, el término *Verleugnung* denota un mecanismo de defensa diferente de la represión. En tal

caso, se trata de un uso de la negación que consiste en hacer que la negativa recaiga en una huella de percepción, no sobre una representación de palabra. El sujeto se niega a admitir algo que, sin embargo, percibe perfectamente en la realidad. En el caso del fetichismo, el sujeto se niega a admitir la falta de pene en la mujer, falta que, sin embargo, percibe en la realidad. Niega una evidencia. Niega un pedazo de la realidad.

Pero la niega de una manera particular. La niega no haciendo desaparecer lo que sabe mediante el mecanismo de la represión. La niega aun manteniendo en su lugar la huella de la percepción que rechaza. El sujeto actúa una percepción que niega. Hay en el mecanismo de la *Verleugnung* coexistencia entre dos elementos incompatibles, no sustitución de un elemento por el otro. El sujeto niega y reconoce la castración al mismo tiempo.

Esto es lo que interesa a Lacan. La *Verleugnung* es un mecanismo que se sitúa en el límite de la estructura de lenguaje. No juega con el hecho de que un significante se refiere habitualmente a otro significante. Lo hace con la posibilidad, para un significante, de existir completamente solo, incluso de «significarse a sí mismo, o sea, funcionar fuera de sus posibilidades». Funcionar fuera de sus posibilidades significa fuera de la cadena significante. Lo que especifica a un significante, en este caso, no es su referencia a otros significantes, sino el hecho de estar ahí o no estar. Lo que lo especifica es, se podría decir, su impacto.

Entonces, ¿qué es lo que interesa a Lacan en este asunto? Lo que le interesa es precisar, a partir de esto, «con qué modo privilegiado de presencia» sostiene el psicoanalista su función en la experiencia analítica. Cuando se es psicoanalista, ¿qué quiere decir jugar con la posibilidad de que un significante exista completamente solo? ¿Qué significa operar a partir de un uso del significante reducido a su unicidad? Es una pregunta que Lacan plantea explícitamente al final de su seminario sobre los cuatro discursos y que atraviesa toda la última parte de su enseñanza. La experiencia analítica, ¿nos permite pensar otro estilo de significante amo, diferente de aquel al que la neurosis nos ha acostumbrado? El neurótico trata de saber, y por poco que esté dispuesto, no nos cuesta mucho introducirlo en la vía del sujeto supuesto saber. En cuanto habla, cuando dice lo que se le ocurre, introduce al Otro, plantea la existencia de un saber en el Otro, plantea que lo que dice significa algo.

Esto no carece de consecuencias, porque así, al mismo tiempo, erosiona la incidencia de los significantes amo que a él van acudiendo. Erosiona la incidencia que estos tienen

en su existencia en nombre del saber preestablecido que les supone. Entonces, la cuestión que se plantea es saber qué significa sostener ese otro estilo de significante amo, diferente de este, cuando se es psicoanalista.

EL ACTO SÁDICO

Lacan se apoya, en un primer tiempo, en lo que el año anterior había llamado «el acto sádico». Se apoya en un primer tiempo en el carácter siempre miserablemente abortado de las empresas sádicas para lograr que sus oyentes sean sensibles a lo que plantea propiamente la práctica masoquista. ¿Qué ocurre con el sádico? ¿A qué juega? Juega con el sujeto, como quien dice que «se está sujeto al pensamiento o sujeto al vértigo, sujeto al goce». Esta inflexión de la lengua tiene la virtud de situarnos del lado del objeto. ¿Cómo se las arregla el sádico para producir esta subversión? ¿Cómo se las arregla para producir este pasaje del sujeto del significante al sujeto tomado como objeto? Pasa por el Otro. El sádico, al menos aparentemente, goza del cuerpo del Otro. De hecho, de lo que goza no es del cuerpo del Otro. Lo que le interesa es una pregunta: «Eso de lo que se goza, ¿goza?». Ese Otro del que gozo, ¿también goza?

Basta con referirse a lo que se observa en algunos niños, que se complacen en arrancarle las patas a un insecto o en echar sal a una babosa. Lo que les interesa es menos comprometer la integridad física del animal que anticipar mentalmente el efecto que van a producirle. Una simple transposición a la escena de la vida conyugal nos enseña que los hombres y las mujeres no carecen de recursos de esta clase.

El sádico goza de una pregunta, pero no sabe que él está ligado a ella, que se hace su instrumento. «No sabe qué hace él mismo como sujeto. Él mismo está en la *Verleugnung* que puede interpretar de mil formas». No sabe que realiza su ser de goce en esta interrogación. Por eso puede interpretarla de mil formas. Puede interpretarla de mil formas porque pone en juego algo ininterpretable.

La *Verleugnung* apunta aquí, por lo tanto, a una mutación del sujeto. El sujeto sádico no sabe lo que él mismo es como objeto allí donde plantea su pregunta. No sabe que esa parte del Otro a la que se aferra es un refugio para su propio goce. Por esta razón, la acción sádica merece ser calificada de acto. El sujeto sádico es enteramente transformado por su acto: es transformado en objeto. Lacan emplea aquí el término

Verleugnung para designar los efectos del acto. El sádico desmiente mediante su acto el hecho de estar implicado en él. Mediante su acto, goza enteramente de su pregunta allí donde está implicado como sujeto. En este sentido, un acto cambia al sujeto. Lo cambia en el sentido de que no puede reconocerse en él. El sujeto no puede reconocer los efectos del acto «porque es enteramente transformado como sujeto por el acto».

ACTO ANALÍTICO Y POSICIÓN MASOQUISTA

Lacan se apoya en este uso de la *Verleugnung* para preguntarse, un poco más adelante, por la implicación del psicoanalista en la experiencia analítica. «El analista, ¿sabe o no sabe lo que hace en el acto analítico?». La pregunta es equívoca. Se refiere a la vez al hacer que sostiene y al lugar que ocupa él realmente, como quien dice: «¿Qué pinta ahí?». No se trata tan solo de interrogar el acto analítico a partir del objeto evacuado en que se convierte el analista para el analizante al final de la experiencia. Se trata de dar vida al término *Verleugnung* «allí donde seguramente es llevado a su punto más elevado de patetismo, en el analista mismo».

Con este anuncio deja Lacan a sus oyentes cuando se terminan los acontecimientos de Mayo del 68. Los deja no sin aportar una pequeña indicación más bien enigmática. Si ocurre que el analista interpreta algo, si resulta que moviliza un poquito las palabras de su analizante, ¿de dónde le viene eso? Del fantasma del psicoanalista, responde. «Del fantasma del psicoanalista, o sea, de lo más opaco que hay, más cerrado, más autista, en su palabra, proviene el choque por el que se descongela en el analizante la palabra». El analista solo llega alguna vez, de vez en cuando, a hacer que se estremezcan las palabras congeladas en su analizante si opera a partir de lo más opaco que hay en él. Es una indicación curiosa que también podría hacer estremecer a nuestros colegas de la IPA. Podrían leer ahí una apertura hacia el uso que ellos hacen de la llamada contratransferencia. Nada de eso. Es incluso todo lo contrario. El error del psicoanalista sería confundir su implicación en la cura con lo que presentifica.

En este punto se impone un paso más, un paso del que Lacan dice, un año más tarde, que felizmente se lo había ahorrado. Tal paso consiste en articular algo diferente sobre el acto analítico, planteándolo «en el horizonte de lo que corresponde al masoquismo».

Esta comparación entre acto psicoanalítico y posición masoquista no es excepcional en

Lacan. La encontramos, en particular, en un texto titulado «Razón de un fracaso», fechado en la misma época. En él Lacan habla del acto inaugural del psicoanalista en términos que no dejan ninguna duda. «Este acto que se instituye como abertura de goce como masoquista, que reproduce su disposición, el psicoanalista corrige su *hybris* con una seguridad, la siguiente: que ninguno de sus pares se precipite en esa abertura, que él mismo, entonces, sabrá mantenerse al borde».¹ Por un lado, pues, disposición de goce que el acto instituye como abertura de la experiencia y, por otro lado, lo que el analista corrige en nombre de una seguridad que le permite mantenerse al borde.

Lacan presenta ahí las dos vertientes del acto analítico: su dimensión inaugural y la corrección que el analista le aporta. Hay ahí un lado de disposición inaugural, una puesta en forma de goce que reproduce la disposición masoquista con lo que ello comporta de *hybris*, o sea, de desmesura. Y hay, por otro lado, la corrección introducida por el psicoanalista, a partir de una seguridad, que le viene de lo que sabe. El analista sabe que nadie puede colmar lo que se abre al comienzo de un análisis. Nadie puede absorber, resolver «la ineptitud del sujeto para la plena realización». Por un lado, pues, una disposición semejante al masoquismo; por otro, la corrección que el analista aporta a tal disposición, al borde de esa apertura. La cuestión que se plantea es saber qué hay del «prendimiento* del analista mismo» en esta operación. ¿Qué es esta posición de borde? Es, me parece, lo que Lacan trata de animar al poner el masoquismo en el horizonte de la posición del psicoanalista.

Tomemos primero las cosas por el lado del masoquismo. Dos fórmulas de Lacan, extraídas del seminario *De un Otro al otro*, nos precisan lo que está en juego. La primera precisa la conjunción del masoquismo y el objeto a partir del masoquismo moral. El masoquismo moral es una forma de masoquismo que no pasa forzosamente por las cadenas o por el látigo. Es una forma de masoquismo que pasa por la voz del Otro, por los imperativos del Otro, ya sean instaurados de un modo perverso o no. «Lo esencial es que el masoquista haga de la voz del Otro, por sí solo, eso que va a garantizar respondiendo como un perro».² Ahí está lo esencial. El masoquista busca completar al Otro. Trata de rellenar el agujero en el Otro. Se hace el perro que obedece como un perro al vozarrón del Otro. Lo importante no es, pues, la incidencia de la voz del Otro en su oído. Lo importante es instaurar un Otro completado. Obedeciendo servilmente a lo que el Otro ordena, el masoquista lo completa con la voz, la voz de mando.

La segunda fórmula aborda la conjunción del masoquismo con el objeto a partir de la

posición de dominio. «Tan lejos como quiera llegar, el masoquista es el verdadero amo». ³ Es incluso el «amo del verdadero juego», añade Lacan, porque goza también cuando fracasa. Cuanto más se somete, mejor funciona la cosa. Cuanto más se rebaja, más desmiente lo que su insistencia y sus vacilaciones no dejan de recordarle: que hay en el Otro algo que se escapa. La voz que supone al Otro le demuestra que si él es un pingajo, la cosa no es en vano.

EL PRENDIMIENTO DEL ANALISTA

Y ahora, ¿qué hay del analista y de su posición de borde? ¿Qué hay de aquel que elige desmentir mediante su acto lo que, sin embargo, instauro con su presencia? ¿Qué deseo, incluso qué insatisfacción, se pregunta Lacan, puede encontrar el analista para cumplir con esa función? Podemos palpar cotidianamente la comparación esbozada por Lacan entre la posición masoquista y el modo en que se inaugura la experiencia analítica. El psicoanalista encarna, mediante su presencia, mediante su silencio, mediante su palabra, lo que hace la transferencia posible. Encarna durante el tiempo de un análisis, incluso el tiempo de una sesión, ese objeto que le falta al Otro y que provoca la palabra analizante. Dicha posición, ¿es acaso por ello masoquista? Siguiendo a Lacan, Jacques-Alain Miller sostiene que, de hecho, es un «símil de masoquismo». Esto nos deja la tarea de desplegar algunas indicaciones de Lacan en la sesión de *De un Otro al otro* que estamos comentando.

Una primera indicación la encontramos en la reserva que Lacan formula respecto a la pregunta que él mismo plantea. No es su intención, dice, designar de entrada tal deseo o tal satisfacción, aunque va a decir algo más al respecto. Lacan plantea a menudo a sus oyentes la pregunta por su deseo de analista, el de ellos, y lo hace habitualmente para lamentar que no recibe respuesta. ¿Es esto contingente? Que Lacan manifieste aquí cierta reserva se debe quizás a lo que está en juego en la pregunta. Se debe quizás a lo que Lacan subraya cuando dice que el analista opera a partir de lo más opaco que hay en él. Lo que el analista pone en juego no es su inconsciente, como pretenden algunos. Por otra parte, vale más que sea suficientemente claro en este punto. Lo que pone en juego en su acto es su propia relación con lo que no puede ser interpretado.

El término *Verleugnung* adquiere aquí una dimensión patética. El analista opera a

partir de un punto que desmiente todo lo que sabe o podría saber de sí mismo. Esto es lo que el pase permanente trata de preservar. Trata de preservar este desmentido permanente, nunca culminado, que siempre debe reproducirse. La reserva de Lacan nos enseña que no hay respuesta acabada a la pregunta del deseo del psicoanalista. No hay respuesta acabada en la medida en que un psicoanalista está condenado a reformular tal deseo cada vez que se le dirige una nueva demanda de análisis. Cada nuevo analizante lo desposee de sus respuestas, las que ya se había formulado respecto de su deseo. Esto es lo que constituye su soledad.

Esta primera forma de dar vida al término *Verleugnung* en el psicoanálisis adopta un nuevo aspecto cuando Lacan evoca la posición del actor en la tragedia griega. El psicoanalista no hace más que «estar en el lugar del actor. [...] Es aquel actor que se borra evacuando el objeto *a*». ⁴ Esta segunda indicación se apoya en el principio organizador del teatro griego. Se apoya en el modo en que el teatro griego escenifica la división del sujeto entre lo que puede saber y lo que permanece fuera, entre lo que se muestra en la escena y lo que permanece detrás como nudo de goce. Esta división se modula en la puesta en escena en forma de una bipartición entre el espectador y el coro, pero también entre el coro y el héroe trágico, entre un coro compuesto de ciudadanos ordinarios que defienden una especie de sabiduría popular y los actores que encarnan, en la escena, a héroes más o menos ajenos a la condición ordinaria de dichos ciudadanos. El actor es el que encarna en el escenario lo que plantea una objeción a la opinión del coro. Encarna en el escenario la división del espectador.

Ahí sitúa Lacan también la *Verleugnung* en el psicoanalista. El psicoanalista está en el lugar del que se la juega en la escena trágica, pero lo único que hace es estar ahí. Por una parte, está en ese lugar donde el sujeto se encuentra con lo que en él hay de irreductible, pero por otra, no hace más que estar en ese lugar, únicamente. Esto es lo que constituye su valor. El psicoanalista es un actor cuya «presencia solo vale porque se borra». ¿Cómo entenderlo?

Por supuesto, podemos referir este borramiento a las advertencias constantes que Lacan dirige a los psicoanalistas. No comprendan demasiado deprisa, no sean engreídos, sométanse a las posiciones propiamente subjetivas del paciente, etc. La presencia que conviene borrar de entrada es la del narcisismo. En la práctica, al psicoanalista se le ruega que no tenga yo. Lo cual no significa que no pueda recurrir a significantes amo. El

analista lacaniano no es un analista sin ideal. No debe ponerse a cubierto de los S_1 que orientan su práctica. Pero lo que constituye su dignidad «es que ahí el yo está borrado».

Una segunda forma de abordar este borramiento es referirlo al masoquismo. El psicoanalista y el masoquista se mantienen, en la experiencia, en el lugar del objeto. El masoquista goza de ello y así lo quiere. El psicoanalista sabe que su destino es ser desalojado de ese lugar. Su función es velar para que ello ocurra efectivamente así. Lo cual supone que no goce de eso en sí mismo. En la posición del psicoanalista, no hay lugar «para nada que le disguste, ni tampoco que le complazca».

Una tercera forma de abordar este borramiento es referirlo al final del análisis. Lo que constituye el valor de la presencia del psicoanalista es aquello que le espera al final de un análisis. Lo que constituye su valor es el objeto caído en que se convierte al final de un análisis. La operación de borramiento del psicoanalista concierne entonces a la parte de viviente de la que se hace soporte en la cura. Lacan se refiere aquí a las tres figuras de una sabiduría diferente de la nuestra: callarse, no ver nada, no oír nada. El psicoanalista es un actor que se borra evacuando el objeto. Se borra detrás de su silencio, su ceguera y su sordera. El analista se borra para dejar al analizante a cargo de sus diferentes objetos, que son el sostén, respectivamente, de cada una de estas tres figuras. Se borra para dejar la palabra, la mirada y la voz al otro.

Borrarse, sin embargo, no es ausentarse. Borrarse no significa que el analista no tenga nada que decir. Esto permite precisarlo una última forma de dar vida a la *Verleugnung* en el psicoanalista. Contrariamente al masoquista, el psicoanalista no es el amo del verdadero juego. Esto no significa que no tenga que ejercer «en algún lugar algún verdadero dominio». El psicoanalista no es el amo: «Hace el amo en los dos sentidos de la palabra *hacer*». El analista hace el amo en el sentido de que finge,* en el sentido de que hace las muecas del amo. Estas forman parte de los medios que él se da para mantenerse al borde.

Pero también hace el amo en el sentido de que lo fabrica. Encarna el recurso clave en torno al cual se desarrollará el inicio de la transferencia y su salida. Encarna lo que empuja al analizante a hablar. Encarna aquello que empuja al analizante a elevar lo que se le ocurre a la dignidad de un «significante nuevo».

¿Qué es un significante nuevo? No es por fuerza la invención del siglo. No es por fuerza un significante que tenga la dimensión o el alcance de lo que fue el surgimiento de la noción de transfinito en Cantor. Un significante nuevo es simplemente un significante

que no está atrapado en un saber previo. Es un significante que sería portador de una hiancia tal que lo haría análogo a las marcas surgidas de los primeros encuentros de un sujeto. Tal significante sería nuevo, pues, debido al uso que de él hacemos. Lo cual significa que podría ser cualquier significante, o bien cualquier variación de significantes, con tal de que esté articulado, anudado con esa fuerza que el psicoanálisis llama unas veces pulsión, otras objeto *a* o goce.

Quizá sea esto lo que Lacan entiende por «llevar a cabo un verdadero dominio». Él invita a dar vida a lo que surge fuera de las posibilidades significantes preexistentes. Invita a hacer significante amo nuevo con lo que surge. Lo que constituye, entonces, el valor de un significante elevado a esa dignidad es, por retomar una feliz fórmula de Jacques-Alain Miller, el hecho de que «confina con lo real».* Ya no sabemos, previamente, si recibe su valor por el lugar que ocupa en la lengua o por la parte de viviente del que es portador. Lo que importa es el poder que le damos de hacernos desear. Se trata, a partir de ahí, de pensar una práctica fundada no ya en el saber que nos particulariza, sino en aquello que en la lengua moviliza nuestra singularidad.

LA CONSTRUCCIÓN DEL CASO EN UNA CLÍNICA ORIENTADA HACIA LO REAL*

¿Hay un bien decir que convenga al tratamiento de los problemas clínicos con los que nos encontramos en la experiencia psicoanalítica? ¿Hay una manera propiamente psicoanalítica de hablar de nuestros casos? Esta pregunta forma parte de nuestra actualidad. Para empezar, porque el efecto de formación del psicoanalista es una preocupación constante en las escuelas del Campo Freudiano. Un psicoanalista debe hacerse a la idea de que la construcción de sus casos nunca está asegurada de una vez por todas. Su formación puede incluso juzgarse en función del lugar que reconoce a su no acabamiento. Este carácter no acabado de la formación no es coyuntural. No se debe a la incompletud de sus conocimientos o a la suma de sus ignorancias. Es un hecho de estructura, se debe al lugar que da a lo real y a lo indecible de su formación.

Es sobre todo una cuestión actual porque atañe al porvenir mismo del psicoanálisis. Cada vez nos vemos más enfrentados a un uso ambiental de los conceptos psicoanalíticos que va contra lo que Freud descubrió. No hay que ir muy lejos en la literatura psicoanalítica para constatar hasta qué punto les es difícil a los analistas hablar de su clínica de un modo que sea conforme a lo que ocurre efectivamente en ella. Lo que habitualmente predomina es un uso de los significantes como con fines identificatorios. Los conceptos analíticos se transforman en útiles de observación y pierden por ello su pertinencia conceptual debido a que ya no conectan con lo real de la experiencia. No es este uso de los conceptos el que debe servir de referencia al psicoanalista lacaniano para abordar el caso.

La clínica psicoanalítica exige un abordaje del caso que no desmienta de entrada su objetivo. Supone un abordaje del caso que incluya la orientación de la experiencia hacia

lo real. Hay dos puntos pendientes de desarrollo: ¿en qué medida la experiencia analítica es una praxis orientada a lo real? y ¿qué consecuencias podemos extraer de ello para la construcción de nuestros casos?

UNA PRÁCTICA ORIENTADA HACIA LO REAL

Un pasaje del seminario XI, que inaugura un giro en la enseñanza de Jacques Lacan, puede servirnos aquí como orientación. «Ninguna praxis más que el psicoanálisis está orientada hacia lo que, en el corazón de la experiencia, es el núcleo de lo real». ¹ Se trata, pues, ciertamente, de preguntarse por lo que orienta nuestra práctica. ¿Qué nos sirve de punto de apoyo en la experiencia analítica? O bien, ¿qué proporciona al deseo del analista su orientación y, por lo tanto, también su base?

Subrayemos que el lugar dado a lo real no es para Lacan una exclusiva del psicoanálisis. De lo real en cuanto tal nada sabemos, decía un día Jacques-Alain Miller. Esta es, incluso, su definición, sea cual sea el tipo de discurso en el que se lo incluya. A este respecto, todos estamos bajo la misma enseña. Desde el cataclismo natural hasta el mal encuentro en un rincón del bosque, desde el accidente de tráfico imprevisible hasta el virus Ébola, lo real es lo que siempre irrumpe violentamente. Por definición, se sitúa en el límite de lo que sabemos. Esto vale tanto para el psicoanálisis como para la ciencia.

La cuestión que se plantea es saber si hay un real propio del discurso del psicoanálisis, o sea, de lo que está en juego efectivamente en un psicoanálisis. ¿Hay una experiencia de lo real específica del psicoanálisis? Es una pregunta al mismo tiempo ética y técnica. Es ética en el sentido de que concierne a lo que es nuestro objetivo en un psicoanálisis. Es técnica en el sentido de que determina al mismo tiempo los medios que nos damos para alcanzarlo y los instrumentos que emplearemos para dar cuenta de ello.

Lacan prosigue: «Este real, ¿dónde lo encontramos? De lo que se trata en lo que el análisis ha descubierto es, en efecto, de un encuentro esencial, una cita a la que siempre estamos llamados con un real que se escabulle. [...] Lo real es aquello que siempre se esconde detrás del *automaton* [...], más allá del retorno, de la vuelta, de la insistencia de los signos». ²

Se trata de preguntarse por lo que está en juego detrás de lo que insiste en un psicoanálisis, detrás de lo que se presenta bajo la forma de una inercia psíquica en el

discurso. Este pasaje del seminario XI anuncia un cambio de perspectiva que se deduce de lo que el psicoanálisis descubrió y las dificultades con las que tropieza. Este real, ¿cuál es? La experiencia de lo real en un psicoanálisis es la experiencia de un encuentro con un real que se escabulle. Dos dimensiones de lo real se conjugan en esta definición: una concierne a lo real como tropiezo, como efracción; la otra concierne a lo real como aquello que se sitúa fuera de sentido. Esto es lo que hay que examinar detenidamente con el fin de poder extraer algunas consecuencias para la construcción de nuestros casos.

La experiencia de lo real en un psicoanálisis es «la experiencia de un encuentro azaroso».* Podemos tomar esto de una manera simple. Un psicoanálisis es algo que nunca ocurre como estaba previsto. Por supuesto, tenemos los puntos de referencia de la estructura. Estos puntos de referencia definen el campo en cuyo interior operamos. La experiencia psicoanalítica es una experiencia de palabra, una experiencia que extrae consecuencias de lo que significa hablar. Sin duda, también tenemos a nuestra disposición la sesión analítica, que tiene lugar con regularidad, incluso cuando el sujeto elige, dado el caso, hacer de las sesiones un acontecimiento irregular.

Y sin embargo, la posición analizante supone, por la vía de la asociación libre, estar decididamente dispuesto al imprevisto, a la sorpresa. Esto es incluso, propone Jacques-Alain Miller, una buena definición del inconsciente.

El inconsciente es lo imprevisto. Es lo que surge en el discurso y no lo habíamos previsto. Esto es lo que constituye lo real propio del discurso psicoanalítico. Lo inconsciente es real, en tanto que presentifica en el discurso analítico un «saber no realizado», un saber que siempre se aparta de todo lo que de él podamos decir.

En el psicoanálisis como práctica, lo real se define a partir de lo que tiene lugar, a partir de lo que nos sucede «como por azar». A este respecto, lo real se sitúa siempre del lado del mal encuentro, del lado de lo que irrumpe, del lado de lo que sucede a veces demasiado pronto, a veces demasiado tarde, nunca en el momento adecuado. Por eso está emparentado con el trauma freudiano. El trauma es uno de los nombres que damos a la desgracia cuando viene de fuera. Es lo que imputamos, con razón, a un real que nos cae encima, que no podemos ni anticipar ni modificar. El trauma participa del despertar. Zarandea nuestros síntomas. Provoca la caída de los semblantes que organizan nuestra existencia, desde la realidad más común hasta el fantasma más privado.

A primera vista, el trauma excluye al sujeto. Es, por definición, un encuentro con un más allá, con lo extraño, con algo completamente otro. Freud advierte, sin embargo, que

ningún encuentro podría ser traumático sin la participación del sujeto. No basta con que algo se nos venga encima para que nos marque de un modo indeleble.

Lacan da un paso más. Lo real que se experimenta en la cura psicoanalítica es «un real que se escabulle», un real con el que no tenemos relación inmediata. Para que lo real entre en el mundo del hombre, es preciso que se revista con los medios que el lenguaje nos da. Esta noción de un real que se escabulle anuncia futuros desarrollos de Lacan acerca de las relaciones entre lo real y aquello que le responde, entre lo real como lo que irrumpe en los semblantes, por un lado, y los semblantes que lo mantienen a distancia. Lejos de pensar lo real en términos de un ser sustancial previo, Lacan nos invita más bien a pensar los modos de presencia de ese real en las respuestas del sujeto. Lo que puede cambiar mediante un psicoanálisis no son las contingencias, no son las marcas de lo real. Lo que puede cambiar son las respuestas del sujeto, es la forma en que escribe lo que se le presentó como puro sinsentido.

Ahí es donde empiezan los problemas. La clínica nos enfrenta todos los días al modo en que un sujeto inviste sus respuestas, el modo en que cada cual se hace el alfabeto viviente de lo que no ha podido proferir con la voz. El investimento pulsional del trauma resulta ser una respuesta del sujeto a lo imposible de decir del propio trauma. Tiene, para el sujeto, valor de defensa frente al trauma. La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica es la experiencia de un imposible de soportar, o sea, un imposible que el sujeto inviste para poder soportarlo. La libido inviste el efecto semántico. Se asocia con él.

Esto es lo que Freud llama un síntoma. El síntoma es un efecto semántico investido. El síntoma es una invención del sujeto para volver más humano lo que el trauma tiene de indecente, de anti-sentido, de fuera de sentido. El goce que irrumpe, por real que sea, solo se elabora a partir de lo que constituye la trama de nuestras respuestas sintomáticas. De esto es de lo que nos ocupamos en un psicoanálisis. Nos enfrentamos a las respuestas sintomáticas que el sujeto se ha construido para mantener a distancia ese real sin ley, traumático, imprevisto.

Esto define una dimensión importante de la experiencia analítica. En un psicoanálisis se trata, de entrada, de restituirle al sujeto su responsabilidad. Así tratamos de localizar con él el investimento pulsional que ha depositado en sus invenciones sintomáticas. La cuestión es espinosa, porque no basta con decirle que él está allí implicado de alguna manera. Esta fórmula, que los psicólogos gustan de utilizar, no solo no aporta nada, sino

que a menudo suscita por parte del sujeto las más vivas protestas, a menos que encuentre ahí alguna complacencia.

Restituir al sujeto su responsabilidad pasa por discernir qué deben tales significantes al azar. Si podemos situar con precisión qué es aquello con lo que él no tiene nada que ver, tenemos alguna posibilidad de abrir la pregunta por la parte de responsabilidad que le corresponde al imputar a determinado acontecimiento su incidencia traumática. Por eso no basta con localizar en la historia del sujeto los momentos en que tropezó con los límites del lenguaje, la falla del significante y los callejones sin salida del saber. Se trata también de encontrar de qué formas ha reaccionado, el goce que habrá recuperado de ese mal encuentro. Esto puede adquirir la forma concreta de encontrar momentos en que el sujeto ha tenido que revisar sus invenciones sintomáticas.

Pero con eso no basta. Llevar el análisis hacia el reconocimiento de lo que se repite, conduciendo al sujeto a la confesión de su goce, que circula de contrabando en su discurso, no es lo que inaugura la vía de un «verdadero despertar».

Para ello es preciso que algo en la cura «sea devuelto a la contingencia». En este punto es donde el seminario XI inaugura en Lacan una nueva clínica. Inaugura una clínica orientada hacia lo real. La experiencia de lo real en un psicoanálisis es la de un «encuentro esencial» con un real que se escabulle. Es un encuentro esencial, en el sentido de que tiene lugar a todos los niveles de la experiencia, ya sea en el plano de lo que motiva una demanda de análisis, o bien en el de lo que se jugará, por causa del psicoanalista, en la cura misma.

El encuentro con un psicoanalista podría ser algo de esta naturaleza. Hay algunas afinidades entre el psicoanalista y lo real. Si está a la altura de su función, el psicoanalista será del mismo paño que el trauma y se las arreglará para hacer de cada sesión lo que Antonio di Ciaccia llamaba «un encuentro reglado con lo real». Una práctica orientada hacia lo real es una práctica que incluye el trauma en la experiencia misma. Es, podríamos decir, una práctica del «trauma dirigido». Más que poner de relieve lo que falta, esta práctica opta por privilegiar las invenciones del sujeto y sus vacilaciones.

La cura debe crear las condiciones del encuentro azaroso para animar al sujeto en la vía de la elaboración de sus respuestas. Se trata, en un psicoanálisis, de optimizar el encuentro azaroso en la medida en que «abre a la invención». La cuestión que se le plantea al analista es saber con qué condiciones, y hasta dónde, la maniobra analítica podría llegar a traumatizar al sujeto, en el sentido de que traumatizar sería jugar con lo

establecido, jugar con las respuestas sintomáticas para incitar al sujeto a revisarlas. Una práctica orientada a lo real es una práctica del despertar. A nosotros nos corresponde darle los instrumentos adecuados.

LA CONSTRUCCIÓN DEL CASO

Entonces, se abre la siguiente pregunta: ¿cómo dar cuenta de esta dimensión de lo real inherente a la experiencia analítica sin, en el mismo acto, desmentirla? Un enunciado tardío de Lacan puede servirnos aquí de guía: «La clínica psicoanalítica debe consistir no solo en interrogar al análisis, sino en interrogar a los analistas, con el fin de que den cuenta de lo azaroso de su práctica, que justifica que Freud haya existido».

Este enunciado podría leerse como una puesta en guardia dirigida a los psicoanalistas: «No se tomen ustedes demasiado en serio», algo que a veces vale la pena ser recordado. Los adversarios del psicoanálisis, por el contrario, podrían deducir de este enunciado que en el psicoanálisis se puede hacer cualquier cosa, lo cual sería buena excusa para despreciarlo.

Este enunciado tiene, de hecho, una significación muy distinta. Plantea que la clínica psicoanalítica tiene una consistencia que le viene no solo del análisis como experiencia terapéutica, epistémica y política. Le viene también de algo esencial que incluye al psicoanalista. Es importante que los psicoanalistas digan «lo que su práctica tiene de azaroso, que justifica que Freud haya existido». Este enunciado tardío en Lacan resume en pocas palabras una posición que en él es constante. La parte de azar, la parte de encuentro azaroso que conlleva la experiencia analítica justifica la existencia de Freud como fundador del psicoanálisis.

Esto es como decir lo siguiente: la experiencia analítica es una experiencia orientada por aquello que el psicoanálisis descubrió. Es una definición audaz, en la medida en que define la experiencia analítica no a partir de objetivos que serían exteriores a ella, ya sean terapéuticos o epistémicos. Define la experiencia analítica a partir de lo que Freud descubrió cuando se puso efectivamente a la escucha de sus pacientes. Esta posición va a contracorriente de una concepción idealista o dogmática del psicoanálisis. «Doy testimonio de una experiencia y se trata de saber adónde me conduce con su enunciado». Lo que le sirve de hilo es lo que encuentra efectivamente, realmente, podríamos decir, en

la experiencia. La experiencia analítica es una experiencia que extrae consecuencias de aquello con lo que se encuentra.

Lacan da testimonio aquí de una posición resueltamente realista, en el sentido de Éric Laurent. Esta posición consiste en no tratar como accesorio lo que se encuentra en la experiencia «como al azar». Ser realista es remitir siempre la experiencia a la estructura. Consiste en inventar y construir una estructura que incluya el encuentro azaroso. Esto es lo que la lógica designa con el término de «contingencia» y el lenguaje corriente asocia, a veces demasiado rápidamente, con la noción de azar. El azar del que se ocupa el psicoanálisis es aquel que se transforma en hecho de discurso. Es aquel que el sujeto, por un acto de decisión consciente o inconsciente, convierte en un decir que deja una huella. La noción de contingencia se refiere así a este uso restrictivo del azar. La contingencia es lo que del azar se deja interrogar por lo simbólico.

Cuando Lacan invita a los psicoanalistas a dar cuenta de lo que su práctica tiene de azaroso, los invita a dar cuenta de la incidencia de la contingencia en esta práctica. El encuentro de un sujeto con un psicoanalista conlleva una parte de contingencia que vuelve a encontrarse a lo largo de toda la experiencia y hasta su término. Sin duda, se podría preferir una práctica centrada en un acomodar las vías de la repetición. No era esta la posición de Lacan. Él consideraba, por el contrario, que había ahí algo esencial en la propia experiencia. Lo que no entra en aquello que hemos previsto forma parte de la experiencia misma. Hay en la experiencia analítica una parte de azar que forma parte de la propia experiencia, y solo si tratamos esto «de la buena manera» tenemos alguna posibilidad de alcanzar nuestros objetivos.

La articulación planteada por Jacques-Alain Miller en su «Homólogo de Málaga»³ entre la noción intuitiva de serie y la teoría de las secuencias puede servirnos aquí de guía. Como nos lo enseña la cura que viene a continuación, la noción de serie se encuentra en muchas construcciones de casos.

Se trataba de un sujeto que había acudido al análisis para desembarazarse de una fobia que ponía en escena la mirada de los demás. Este sujeto tenía enormes dificultades para hablar en público, algo a lo que su profesión lo predestinaba. El primer efecto que tuvo la cura fue el de convertir este síntoma fóbico en sueño recurrente que contenía los significantes mismos de su fobia, en este caso sin la parte de angustia que los acompañaba. Era, por así decir, una especie de curación mediante el sueño.

La continuación del análisis le había permitido aislar en este sueño las huellas de una

neurosis infantil que había surgido como respuesta a una escena traumática: en su infancia había sido testimonio ocular de la muerte de un hermano menor y de los gritos de sus padres, que, impotentes, no pudieron evitar el drama. La emergencia de esta escena traumática tuvo como efecto la transformación de este sueño en una pesadilla igualmente recurrente, o sea, en una forma particularmente depurada de intrusión de goce.

La construcción de nuestros casos se presenta habitualmente bajo esta forma. La experiencia analítica es, en primer lugar, una experiencia de seriación de significantes que importan al sujeto. Para él, se trata de aprehender los diferentes rasgos, recuerdos, identificaciones que marcaron su historia. De ahí es de donde partimos. Partimos, paso a paso, de la puesta en serie de lo que le importa al analizante. La construcción del caso pasa primero por este ir situando las cosas. Pero esto no es específicamente psicoanalítico. Describir el orden simbólico en el que un sujeto está tomado no es lo propio de una práctica orientada hacia lo real. Situar la seriación de las identificaciones y los significantes regresivos es algo que, más bien, podría conducirnos a lo que Lacan llama «el error ordinario de la comprensión».

Entonces, ¿no debería verse también en nuestras construcciones que falta un significante en la cadena de los significantes que determinan al sujeto, y que esta falta no es accidental? Esta falta, de todos modos, hay que precisarla, si queremos situar lo más cerca posible lo real en juego en nuestra praxis.

En este punto es donde puede servirnos una teoría de las secuencias para concebir una construcción del caso adecuada para el psicoanálisis. Jacques-Alain Miller distingue dos clases de secuencias. La primera, llamada normal, «es la que vamos a extraer de un todo». Es una secuencia sin sorpresa. Se presenta de un modo enteramente determinado. A menudo convincentes por su forma, las construcciones de casos que se basan en este tipo de secuencia dejan tras de sí una impresión de *déjà vu*, reforzada por la ausencia de asperezas en la clínica.

Buen número de prácticas surgidas del psicoanálisis abordan la clínica de esta forma. No todas son equivalentes. Algunas de ellas destacan el poder de los significantes amo y los encantos del saber. Otras, más prudentes, no dudan en poner de relieve los límites de los propios significantes amo, pero para relanzar la elaboración en nombre de un «todavía no es eso». La impotencia conceptual adquiere en este caso valor de virtud. No

tenemos que sonrojarnos por este planteamiento de la clínica, solo reconocer que no es lo específico de la práctica analítica.

La secuencia siguiente se sitúa en este contexto. El analizante antes mencionado cuenta en una sesión una de las versiones de esta pesadilla recurrente. Está de pie detrás de un bar. Frente a él hay un vaso vacío. Mientras él lo mira, este vaso se llena de zumo de naranja, sin que haya nadie. Ante esta imposibilidad lógica, el soñante deduce que por fuerza hay alguien. Al fondo de la habitación, se ve una puerta abierta que da a la oscuridad. Él se acerca a esa puerta. La sensación cada vez más intensa de una presencia real se acompaña de una angustia creciente. En el momento en que entra en la oscuridad, se despierta gritando.

Cuando el analizante estaba, una vez más, estableciendo los vínculos entre los significantes del sueño y los que trazan el circuito de la pulsión en la escena traumática, su analista interrumpe la sesión y le propone una sesión suplementaria por teléfono. Esta forma de intervenir, además de que interrumpe el despliegue significativo característico del sujeto, tiene algo específico: presentifica el cuerpo del psicoanalista por su ausencia y, en este caso, por la ausencia de la mirada que se le suponía. Esta intervención «a-corporal», de entrada percibida como algo sorprendente e inaceptable, tuvo como efecto provocar en un relámpago la emergencia de un fantasma sexual: el sujeto se veía como espectador del goce que provocaba en una mujer por el solo hecho de su presencia. La confesión de esta posición pulsional fue seguida, notablemente, de una desaparición duradera de sus pesadillas. La emergencia de un elemento del fantasma anuló el peso de fascinación que la escena del niño muerto ejercía hasta entonces en el discurso del sujeto.

Esta secuencia nos enseña que hace falta algo más que una interpretación para que surja uno de los modos de presencia de lo real en el discurso de un sujeto. ¿Dónde situar aquí lo real? Un modo de presencia de lo real no es lo real mismo. La dimensión de la mirada puesta en escena en este fantasma no es lo real, sino que se sustituye a él. Surge para ocupar el lugar del agujero en el discurso, producido por la intervención del psicoanalista. Mediante su puntuación, el psicoanalista provoca con la palabra y empuja a la producción. La sesión corta invita al sujeto a la producción de un significante, un enunciado, una frase susceptible de despertarlo.

La inclusión del trauma en la cura tiene aquí como efecto precipitar una revelación, no de la memoria, sino libidinal. El tejido del que este sujeto hacía el paño de su existencia

de traumatizado se desgarró en un relámpago para dar lugar a esta revelación que fue para él un momento de encuentro más decisivo que otros.

La construcción del caso se apoya aquí en el otro tipo de secuencia puesto de relieve por Jacques-Alain Miller. Se trata de una secuencia que se apoya en una comparación entre la lógica de la cura y la posición femenina. Esta secuencia se distingue de la precedente en el hecho de que se apoya en esa falta muy particular respecto de lo universal, que Lacan designa como no-todo. «El no-todo propiamente lacaniano no debe ser confundido con el no-todo de incompletud, con el cual no tiene nada que ver, es su opuesto». El no-todo de incompletud es aquel que podemos aprehender como un elemento que falta al conjunto. El no-todo lacaniano es muy distinto. «Es el notodo indecidible». Es un no-todo no disociable del deseo del analista y, por lo tanto, de los efectos de su acto.

El ejemplo propuesto por Jacques-Alain Miller acerca de un comedor de caramelos evoca aquel juego de cartas que alimenta más de una disputa entre niños, llamado la «batalla». Cada vez que los dos jugadores ponen una carta sobre la mesa, forman una secuencia determinada por una regla, que dice que la carta más elevada gana. Supongamos que se introduce una regla suplementaria que añadiría una carta, por ejemplo un comodín, con un valor cualquiera, de tal manera que el jugador que la tiene en su juego podría utilizarla como le pareciera, incluso no utilizarla, si así lo quiere. Esto cambia todo el juego. Este nuevo dato introduce en la secuencia un elemento aleatorio, una incógnita, lo cual da al juego una estructura azarosa, de *tyché*, que implica el deseo del jugador. Ahí vemos otra clase de secuencia, una secuencia que incluye una incógnita, un agujero en la secuencia misma.

La construcción del caso propia del psicoanálisis podría encontrar ahí una base lógica. Se trataría, caso por caso, de construir una secuencia que haga aparecer en la secuencia misma no un término faltante, sino la parte indecidible que conlleva. Ello supone, concretamente, hacer aparecer en la secuencia la incidencia de lo no programado. La única secuencia que convendría a la construcción del caso para el psicoanálisis sería, por lo tanto, una secuencia que incluya la parte azarosa de la experiencia, tal como se verifica debido al psicoanalista.

Algunos testimonios de pase van en esta dirección. Podrían servir de ejemplo, igualmente, para nuestras construcciones. Nos enseñan que la historia de un psicoanálisis orientado hacia lo real se reduce a no ser sino la serie constituida *a posteriori* por

algunos momentos de contingencia que lo habrán puntuado. ¿Qué queda de un psicoanálisis? Pocos significantes, sin duda: las elaboraciones de la historia han perdido su interés, las letras sintomáticas han perdido sus encantos y el fantasma su eficacia. Solo quedan huellas de algunos encuentros con un psicoanalista y lo que el sujeto ha puesto de su parte para responder.

Por supuesto, se podría objetar a esta forma de verlo que una secuencia, una vez construida, se convertiría a su vez en descripción del caso. Esto sería minusvalorar la invitación de Lacan a tomarse en serio lo que la experiencia analítica debe a lo real del encuentro azaroso. La inclusión del «como al azar» en la construcción del caso no vale solo para la secuencia construida. Vale también para el uso que de ella hacemos. La clínica psicoanalítica demuestra ser, por este hecho, indisociable de la Escuela. Esta clínica incluye una interlocución. Invita a la conversación y ofrece al debate un material secuencial que la hace posible. Se inscribe, de este modo, en una transferencia de trabajo.

EL ACTO, OTRA VEZ*

Los efectos terapéuticos forman parte de lo que un sujeto tiene derecho a esperar de sus encuentros con un psicoanalista. Por el contrario, que sean rápidos no es algo que forme parte del objetivo. Se trata de una opción metodológica. De todas formas, a veces puede ocurrir que se consigan efectos de este orden. Siempre son sorprendentes. Tales efectos interpelan al psicoanalista acerca de los resortes de su acción y los pormenores de su formación. Hay una cuestión que se plantea insistentemente en los últimos seminarios de Lacan. «¿Qué es lo que ayuda?».¹ ¿Es el dicho o el decir, el enunciado o la enunciación, «el empleo de las palabras o su jaculación»?

Es una pregunta turbadora. Lo es por más de un motivo. Lo es, de entrada, porque nos obliga a situar correctamente la sombra que los poderes de la sugestión hacen gravitar sobre toda práctica de la palabra. La originalidad del método psicoanalítico surge «de los medios de los que se priva». Privarse de la sugestión forma parte de ello. Esta cuestión es sobre todo turbadora porque cuestiona el uso que hacemos de la palabra en la experiencia analítica.

Antes se creía que «son las palabras las que sostienen».^{**} Era la época en que la práctica del análisis estaba marcada por la preeminencia que Lacan daba a lo simbólico. El síntoma tenía valor de mensaje y la intervención del psicoanalista se apoyaba esencialmente en los poderes poéticos de la lengua. Resulta muy distinta la época en que es lo indecible del goce lo que orienta esta práctica. El síntoma denota un momento de cristalización del goce en la lengua, y la intervención del psicoanalista apunta, más allá de los efectos de sentido, a movilizar lo que esta lengua tiene de más vivo o de más muerto.

Jacques-Alain Miller advertía, ya hace más de diez años, hasta qué punto este cambio de perspectiva torna problemática la intervención del psicoanalista. Movilizar las relaciones del significante y el sentido es una cosa; perturbar la relación misma del sujeto

con su modo de hablar, movilizar lo vivo en la forma literal de un síntoma, es muy distinto.

Esto sigue siendo cierto en nuestra época, salvo que nuestro mundo ha cambiado y, por nuestra parte, apenas estamos empezando a extraer las enseñanzas de los planteamientos de Jacques-Alain Miller en Comandatuba.² Las formas contemporáneas del malestar se han modificado bajo la posición del objeto, puesto ahora en posición dominante. La búsqueda de satisfacciones inmediatas se paga con malestar sin represión. Y surge la tentación de elaborar una clínica de las dependencias que haga corresponder a cada goce una respuesta comportamental. Para el toxicómano, productos de sustitución; para el anoréxico, los mandamientos nutricionales; para el bulímico, regímenes culinarios; para el adicto a Internet, los cortes de corriente; para las dificultades con el sexo, etc. La lista es larga, a medida de los avances de la ciencia.

El sujeto contemporáneo está falto de síntoma, y lo que llamamos nuevos síntomas no son, de hecho, más que una anticipación del camino que nos queda por recorrer. Estos síntomas son nuevos en el sentido de que están, citando una fórmula de Mauricio Tarrab,³ aún por producir. Ya no se trata, entonces, de enfatizar el desciframiento de las formas del malestar. La práctica lacaniana de hoy en día tiene la pretensión de ofrecer, a lo que se impone como un goce al mismo tiempo saturado de sentido y opaco, una nueva orientación, una orientación que no sea solo propia de cada uno, sino que vaya más allá del punto donde uno se encuentra.

Aquí nos precede un pequeño efecto terapéutico puesto bajo el signo del sinsentido. Un hombre, gran consumidor de encuentros femeninos por Internet, estaba, una vez más, a punto de emprender la huida ante el deseo de una mujer que lo invitaba a un mayor compromiso. Mientras él describía los dolores repetidos que su huida iba a provocar, me vino a la mente la onomatopeya que Éric Laurent, con su humor característico, proponía como fin posible de un análisis. Detengo la sesión diciéndole: «Pffffuuuitt alors»,* lo cual lo dejó a él boquiabierto y a mí algo inquieto por mi audacia.

En la siguiente sesión, tengo la sorpresa de saber que, por primera vez, había optado por hablarle a aquella mujer de su dificultad en lugar de huir. Y añade enseguida que, al salir de la sesión anterior, había recordado un acontecimiento de su infancia que le había valido una sólida reprimenda por parte de su padre. Recordó el enorme placer que había experimentado al oír el ruido que provocó al perforar el neumático de la bicicleta de su hermanito. Efecto de sentido o de sonido, efecto de significante o coincidencia, la

cuestión es que este hombre se sirvió de este recuerdo para transformar a continuación su consumo internáutico en una pregunta sobre las incidencias en su vida de un goce desprovisto de sentido. ¿Qué valor dar a sus encuentros femeninos si el goce que suponen no tiene más consistencia que el ruido de un pinchazo? Que esto le sirviera para abandonar su mundo virtual fue una sorpresa.

La transformación de un malestar vital en un síntoma practicable implica una modificación de nuestra perspectiva sobre el sentido. Producimos más sentido del necesario. Producimos sentido en exceso hasta el punto de asfixiarnos en él. De ahí la imagen que planteó Lacan en 1973: «El psicoanálisis es el pulmón de acero», es el pulmón gracias al cual se intenta asegurar lo que hace falta para que la historia prosiga. Más allá de las múltiples peripecias de una historia, este «pffffuuiit» nos recuerda que no hace falta mucho sentido para vivir. Basta con un poco de saber hacer con lo que no tiene sentido.

Esta secuencia nos enseña que está mal planteado pensar que en un psicoanálisis se trata de comprensión. Comprender es ser transparente para uno mismo. Pero el menor encuentro con lo real desmiente esta experiencia. También nos enseña que está igualmente mal planteado pensar que se trataría de utilizar el goce para hacerse un nombre, incluso hacer con él una obra de arte. «No es nuestra intención», recuerda Lacan. En primer lugar, porque siempre hay malentendido respecto al goce: nunca está allí donde se quisiera y nunca es el que uno se representa. La creencia de un sujeto en su modo de goce forma parte de sus defensas. Puede optar por fijarse a él.

Lo que pretende la experiencia analítica es muy distinto. No es cuestión de hacer el elogio del goce ni de devolver al padre el lustre que ha perdido. Si el síntoma nos importa tanto, es por el malentendido del que es portador. Por supuesto, el nudo del síntoma está especificado para cada uno y hay que sudar tinta para aislarlo. Pero si nos importa, no es por su particularidad.

Lacan nos compromete en la vía de usar este síntoma para abordar lo más humano que tenemos, o sea, nuestra singularidad. El síntoma conlleva siempre un goce en exceso. Nos importa por eso que apresada, pero mal, de través, fallando. Saber hacer con sus variaciones, formarse en el uso de los equívocos de los que es portador, dar lugar a lo ilegible en su construcción, todo ello forma parte de su uso. Tratar el síntoma significa, en este caso, hacerlo extraño para sí mismo.

Para ello es preciso que uno quiera hacerlo —sostiene Jacques-Alain Miller—. Es

preciso que uno quiera poner en él algo distinto que sentido. El hombre piensa con palabras, pero «en el encuentro entre estas palabras y su cuerpo es donde algo se dibuja». La práctica nos impone, por lo tanto, retomar desde cero las cuestiones relativas al acto analítico. Es una apuesta por la clínica de nuestro tiempo. Es también una apuesta por el psicoanálisis, si queremos que tenga oportunidades de perdurar un poco más.

CUARTA PARTE

EL NIÑO Y SUS FAMILIAS

SERVIRSE DEL PADRE*

Para hablarles del padre en nuestra práctica con los niños, partiré de una constatación muy freudiana, a la que el mundo de hoy día nos hace particularmente sensibles. Cuando buscamos el bienestar, la curación o, simplemente, la satisfacción, terminamos siempre tropezando con algo que no habíamos previsto y que concierne a lo más vivo que hay en nosotros. Fragmentos de goce en exceso surgen siempre donde menos los esperamos. Esto es lo que Lacan llama el objeto *a*. Lo queramos o no, el objeto *a* se atraviesa siempre en las formas de tratamiento del goce que inventamos. La evolución de nuestro mundo no ha remediado nada en este asunto. Lo que antes era más bien un asunto privado hoy en día se ha convertido en asunto de todos. El objeto *a* se ha convertido en el alfa y el omega de nuestra civilización. Moviliza a las masas y las condena también al fracaso, en la medida en que ninguno de los objetos concretos de consumo es susceptible de poner dique a su poder. Si me permiten ustedes parafrasear el título célebre de una fábula de La Fontaine, todos somos animales enfermos del objeto *a*.

EL NIÑO OBJETO DE CUIDADOS

Este lugar del objeto adquiere en la clínica con niños una forma particular debido al hecho de que algunas condiciones de realización del sujeto todavía están por construir: condiciones ligadas a la edad, a la autonomía material y física, al uso de la palabra, etc. Ya sea por la madre, por los padres o por una asociación de *nursing*, un niño en dificultades se nos presenta, de entrada, como objeto de cuidados. Quienes se dirigen a nosotros apelan a criterios de normalidad y al saber que nos suponen por el hecho de

nuestra formación. Ahí hay algo paradójico. Nos piden que tratemos a su hijo poniéndolo en una posición de objeto, algo de lo que ya sufre.

El niño objeto de cuidados revela lo que organiza los intercambios entre él y su madre. Lo que está en juego no es el niño como sujeto; tampoco es el niño como objeto real. Es el niño como objeto en el fantasma de la madre. Hacerse objeto de cuidados es una forma de ocupar lo que causa el deseo de la madre. Lo que ahí se pone en primer plano no es el carácter inacabado de sus respuestas sintomáticas, no es el hecho de que esté balbuceando su inscripción en el mundo. Lo que se pone en primer plano es el hecho de que no corresponde a lo que de él se espera. Es también el hecho de que uno de sus padres no ha sido como debiera.

Podríamos sentir la tentación de responder ocupando el lugar del padre. Sustituir al padre para restaurar las deficiencias del padre y las de la madre es una tentación que nos viene del neurótico. La llamada al padre forma parte de las soluciones que él se construye cuando descubre que su padre no es el Dios padre, sino un pobre tipo. Esta llamada al padre depende de la imagen que él se hace del padre y del lugar que le reconoce en la familia. Las figuras del padre son múltiples y variables. Algunas de ellas son más nobles que otras, más aceptadas socialmente según las épocas y de acuerdo con la representación que nos formamos de la familia. Podemos ir siguiéndolas en los diferentes textos de Lacan en los que se trata de la familia, del padre de familia al padre pragmático, pasando por el padre conyugal.

El padre de familia articula la estructura familiar con el complejo de Edipo en torno a la figura del padre interdictor. A tal padre el poder le viene, al mismo tiempo, de la función que encarna y del caso que la madre hace de su palabra. Es el padre de la tradición. El padre conyugal se define a partir de la estabilidad que el fantasma aporta a la cuestión del sexo. Obtiene sus cartas de nobleza por el lugar que da a la causa de su deseo. Es el padre heredado de la década de 1970. El padre pragmático, finalmente, es el más actual. Se define por los objetos que lo completan. Debe su prestancia a las pruebas que da de no depender de nadie. Es el soltero por excelencia.

El padre de todos los días, al que Lacan llama el padre real, se encarga, a su pesar, de desmentir estas figuras. El *pater familias* ya no es lo que era. El padre conyugal no se las apaña tan bien con las mujeres. El padre pragmático fracasa más de lo que le corresponde ante la dictadura de los objetos.

El neurótico nos enseña, con su llamada al padre, que denunciar al padre tiene más de

una ventaja. Además de la satisfacción que puede encontrar en ello, acusar las carencias del padre le permite salvaguardar no solo la imagen del padre ideal, sino también la imagen de un Otro susceptible de satisfacer las necesidades del sujeto. Como se ve en la historia del psicoanálisis, esta llamada al padre puede a veces contaminar al psicoanalista.

Está claro que hay en la experiencia analítica algo que conduce casi naturalmente al psicoanalista a ocupar una posición paterna. Esto se debe al hecho de que la experiencia del psicoanálisis es una experiencia de palabra. La llamada al padre se deduce de la pretensión que tiene el psicoanalista de tratar lo real mediante lo simbólico. «El padre es la palabra» en tanto que esta «prohíbe el goce». Cuando Lacan sostiene que el goce está prohibido a quien habla, se limita a trasponer la interdicción edípica. Los problemas empiezan cuando confundimos al padre en la familia con el padre en la experiencia analítica.

Un psicoanalista podría sentirse tentado de responder a su vez a esta llamada al padre restaurando el ideal de un padre salvador. Toda una práctica de la prevención encuentra aquí su justificación. Se basa en la idea de que es posible abordar el malestar del sujeto oponiéndole respuestas condicionadas hechas a la medida del padre. Se basa en la «idea de la salud mental fundada en un padre edípico».

A este punto es a donde la práctica con los niños nos convoca. Si denunciemos en exceso la incuria de sus genitores, situamos nosotros mismos al niño en esa posición de ser el objeto, posición de la que sufre. Cuanto más acentuamos la carencia del padre o los estragos de la madre, más enfrentamos al niño a la ferocidad del ideal, y más le mantenemos en una posición de objeto. El niño consumidor de cuidados se convierte él mismo en objeto consumido. ¿Significa esto que podamos prescindir del padre? No es esta la posición de Lacan. Creer que se podría prescindir del padre, sin más, es en el mejor de los casos un desgraciado malentendido y, en el peor, un error ético. Prescindir del padre sin servirse de él abre la vía al retorno de la horda primitiva, o al surgimiento del Gran Hermano tan bien descrito por Georges Orwell.

INTRODUCIR EL SUJETO

El psicoanálisis no pretende denunciar las paradojas inherentes a toda forma de cuidado de un niño en dificultades. Tampoco curar al niño de las satisfacciones que obtiene

ocupando el lugar de objeto de cuidados. Lo que pretende es tratar esa situación introduciendo el sujeto. Al niño tomado como objeto de cuidados, como objeto que normalizar, que identificar, le oponemos lo que Éric Laurent llama «la presencia invisible del sujeto». Y entonces se abre todo un campo de reflexión. ¿Cuál es este sujeto que oponemos al niño tomado como objeto? ¿Basta con decir que es aquel a quien nos dirigimos? ¿Basta con decir que es lo que no se deja reducir a las identificaciones que el entorno le endosa y las normas que le impone?

El sujeto al que apelamos es, *a minima*, aquella instancia a la que le debemos nuestros lapsus y nuestros malentendidos, nuestras dudas y nuestros extravíos. En esto es en lo que el psicoanálisis se apoya. Opone, a lo que se presenta de un modo compacto, los poderes que provienen del vacío que hay en toda palabra. El psicoanálisis opone a la dictadura del objeto lo vivo de la lengua. El psicoanálisis no opone al objeto una lengua muerta. Esto es lo que ocurre si interpretamos el material a partir de un significante amo o a partir de un saber previo. Al objeto que colma la falta de la madre el psicoanálisis opone lo que los lingüistas llaman la lengua viva. No tratamos el objeto con significantes amo. Tratamos el objeto introduciendo las resonancias de la palabra. Lacan decía del psicoanálisis que es como un pulmón artificial. El psicoanálisis pretende ayudarnos a respirar allí donde el exceso de goce nos sofoca.

Con esto no basta. No basta con hacer resonar la lengua. Al objeto que satura, o que ocupa demasiado lugar, el psicoanálisis le opone un deseo que no sea anónimo. Opone un deseo que sostiene activamente no solo lo vivo de la lengua, sino lo que hay de vivo en la lengua del sujeto. El psicoanálisis interroga en términos de objeto o de goce las dificultades que el niño o su familia le presentan. Pero los interroga teniendo, como única arma, la fuerza poética del lenguaje y el uso de la palabra. Al objeto demasiado presente, demasiado compacto, el psicoanálisis le opone la división del sujeto. La cuestión que se plantea entonces es saber hasta dónde estamos dispuestos a ir en esta dirección. ¿Hasta dónde estamos dispuestos a sostener una clínica del sujeto con niños, y ello cualquiera que sea su edad?

Para responder a esta pregunta, cada uno de acuerdo con su deseo, se necesitan puntos de referencia y no normas, orientaciones y no reglas. Un enunciado tardío en la enseñanza de Lacan, «se puede prescindir del Nombre del Padre a condición de servirse de él», puede servirnos aquí de guía. Es un enunciado que concierne tanto a la ética del psicoanálisis como a su práctica. Nos invita a pensar un uso específico del padre, un uso

del padre desembarazado de los ideales que lo encierran. Prescindir del padre como ideal sin servirse de él abriría la vía de lo que Lacan llama «el niño generalizado», marcado por un goce irresponsable. Servirse del padre sin prescindir de él como ideal nos expone, por el contrario, al retorno con toda su fuerza de las normas y la ferocidad que las acompaña. La fórmula de Lacan nos invita a sostener un uso del padre más conforme a lo real, un uso de un padre que no retrocede ante las fallas del padre real. El psicoanalista en su práctica extrae consecuencias de la carencia del padre. Ayuda al sujeto a construirse el padre que necesita.

Para ello partimos del material tal como se presenta, no de significantes amo. Una forma de prescindir del padre como ideal a condición de servirse de él como instrumento consiste en extraer del material el rasgo a partir del cual vamos a construir el caso para operar. El punto de referencia no es en este caso exterior, como lo sería un punto de referencia venido del padre. Depende del encuentro entre lo que el niño dice y el deseo de quien lo escucha. Una práctica orientada por el enunciado de Lacan es una práctica que se apoya no en lo particular, que siempre puede situarse a partir de lo universal, sino en lo singular.

El psicoanálisis aplicado de orientación lacaniana nos lleva a privilegiar una práctica caso por caso que tiene su especificidad. El psicoanálisis no tiene, por supuesto, la exclusiva de operar caso por caso. Hay numerosas formas de psicoterapia que también operan así. Dichas prácticas no retroceden ante lo que, desde Aristóteles, se llama lo particular. Desde Aristóteles, clásicamente, articulamos lo universal y lo particular. Lo universal denota lo que vale para todos. Lo particular denota el o los rasgos que diferencian a un sujeto de otro sujeto.

Conocerse, estar bien con uno mismo, realizar los propios deseos son otras tantas aspiraciones ancladas en la búsqueda de lo particular. Lo específico de estas prácticas no es el encuentro azaroso, es el hecho de que tratan lo particular a partir de lo universal. Se apoyan en un saber establecido para abordar los síntomas y los pasajes al acto. Las normas sociales, las reglas de la vida común, los imperativos de la moral les sirven de puntos de referencia. Su objetivo, ya sea que lo tomen como opción o lo hagan por costumbre, es hacer entrar las posiciones subjetivas en categorías válidas para todos.

Este objetivo es en sí respetable y a veces necesario para mantener el orden social y la paz de las familias. Incluso tiene su pertinencia y su razón de ser en un mundo preocupado por aportar a todo problema su solución específica, técnica o económica.

Los sujetos que nos consultan se enfrentan a dificultades particulares, inseparables del mundo donde viven. Nuestra función es, en primer lugar, dar a estas dificultades el lugar que conviene para ponerlas a trabajar.

El proceder caso por caso lacaniano no desdeña lo particular, pero no hace de él su especificidad. Su punto de apoyo lo encuentra del lado de lo que la lógica llama lo singular. Lo singular no es lo particular. Lo particular se refiere a lo que diferencia un rasgo de otro rasgo. De ahí es de donde partimos, pero lo que aísla a un rasgo como singular no es su diferencia respecto de otros rasgos. Un rasgo singular es un rasgo que adquiere todo su valor por el hecho de haber sido elegido o por haber sido tocado por algo que no forma parte del conjunto. «El psicoanálisis es la búsqueda de la buena suerte».

El valor de este rasgo no es intrínseco ni diferencial. Este rasgo depende del azar del encuentro y de lo que el sujeto hace de él. Supone, por este hecho, una parte desconocida: no sabemos en qué se convertirá, no sabemos qué hará de él el sujeto, ni siquiera si hará algo con él. Es un rasgo que se juzga por sus consecuencias.

La operación caso por caso propia de la práctica de orientación lacaniana incluye, pues, el azar del encuentro. Esta es su especificidad. El detalle que aislamos en el material clínico vale como huella del encuentro siempre contingente entre lo que un sujeto tiene de más particular y el deseo del clínico. Lo que llamamos la clínica del detalle es una clínica caso por caso, en el sentido de que aísla en cada uno un rasgo singular por el que apostamos. Apostamos que tal rasgo puede servir no solo para construir el caso, sino también para el compromiso del sujeto en la reconsideración de sus respuestas. Partimos del rasgo singular para movilizar las respuestas sintomáticas que el sujeto se ha construido.

EL SÍNTOMA COMO RESPUESTA

Tomar las cosas por el lado de aquello con lo que uno se encuentra no tiene nada de extraordinario para un clínico que se orienta con el psicoanálisis. No tiene nada de extraordinario porque así es como se presentan las cosas, de entrada, al principio de un psicoanálisis. Cuando un sujeto se dirige por primera vez a un psicoanalista, este no sabe nada de él. El psicoanalista todo lo tiene que aprender del sujeto que a él se dirige.

Al principio de un psicoanálisis hay un momento de encuentro que moviliza cierto número de cosas cuya importancia, a menudo, solo se pone de manifiesto mucho después. El primer encuentro de un sujeto con quien será su psicoanalista abre un espacio en el que no todo está jugado de antemano. Y, por otra parte, porque no todo está dado por adelantado se puede esperar una posibilidad de cambio.

Tomar la clínica psicoanalítica por el lado del encuentro azaroso no es una mala manera de hacerlo, porque así es como empieza la cosa para cada cual. Nuestra existencia está sembrada de encuentros más o menos buenos o malos y más o menos determinantes. ¿Qué es un encuentro? Hay encuentro cuando un sujeto tropieza de manera fortuita con algo o alguien que no conocía. Hay ahí al mismo tiempo la dimensión de lo fortuito y de lo extraño. Uno no se lo espera y, cuando eso ocurre, no se tienen del todo los medios para enfrentarlo. La etimología de la palabra francesa nos enseña que un verdadero encuentro es siempre más o menos malo. *Malheur* («desgracia») viene de *mal heur* («mala fortuna»). Siempre hay una parte de desgracia en un encuentro, en la medida en que nos enfrenta con el límite de los medios de los que disponemos.

Lo real en juego en un encuentro está siempre en exceso respecto a lo que con él podemos hacer. Podríamos escribirlo de la siguiente forma:

R > respuesta

Por otra parte, ya no sería un encuentro si no fuera por sorpresa y si ya tuviéramos a nuestro alcance todos los medios para darle respuesta.

Y ahí es donde empiezan los problemas. Los medios de los que disponemos son insuficientes respecto de lo que ocurre en un encuentro. Siempre falta algo. Esto se debe al lenguaje. Se debe a la inadecuación que siempre existe entre las palabras que empleamos y aquello con lo que nos encontramos. Todos somos, debido al lenguaje, seres prematuros. Es un hecho de estructura.

En consecuencia, un encuentro nos obliga a recurrir a *bricolajes* de toda clase. Esto es lo que abordamos en un psicoanálisis. Abordamos la manera en que cada cual se las arregla con aquello con lo que tropieza, sea cual sea su edad. El psicoanálisis considera que los síntomas forman parte de esos medios. Forman parte de los medios que el sujeto

se inventa para enfrentar, tratar o poner en forma aquello que no se puede decir, lo que le es extraño. De un modo general, los síntomas tienen para un sujeto valor de respuesta.

Σ

imposible de decir

Mediante sus síntomas, un sujeto trata de simbolizar algo que viene del Otro, de los otros o de otro lugar, algo que no puede insertar en lo que ya sabía. La clínica psicoanalítica se orienta en función del modo en que un sujeto se sitúa y repite algo que constituye su relación con lo que no se puede decir. Se orienta en función de las respuestas que él se ha construido.

Ustedes conocen, sin duda, el ejemplo clásico de Juanito en Freud. Juanito presentaba una fobia del todo caracterizada. Tenía miedo de ser mordido por un caballo. Esta fobia apareció en un momento preciso, poco después de un encuentro de Juanito con el goce de su órgano: descubre que tiene un pedacito de órgano que se mueve, y no consigue dominarlo con palabras. Descubre una erección y no sabe cómo integrar ese placer en lo que ya sabe del deseo y del goce. Entonces apela a cierto número de recuerdos en torno a la idea de que podría perder ese órgano fuente de placer. Luego aparece la fobia para atemperar las cosas: es más fácil defenderse de un caballo que de una amenaza ligada a las variaciones de un órgano. Aquí lo importante es observar de qué está hecha esa fobia y para qué le sirve a él. Está hecha a partir del pedacito de saber que tenía a su disposición y le protege de una amenaza de castración, dejando intacto al mismo tiempo un goce entrevisto por un instante.

Es un síntoma clásico, que reúne lo que Juanito sabe del sexo y que le procura un pequeño estremecimiento no del todo desagradable. Tenemos ahí dos aspectos del síntoma en Freud. Un síntoma es una formación de compromiso: le permite al sujeto asimilar representaciones insoportables e incompatibles. Un síntoma es también el lugar de una satisfacción sustitutiva; permite obtener una satisfacción allí donde otra se ha perdido. Lacan da un estatuto simbólico al síntoma: vale como respuesta del sujeto a la imposibilidad de decir. Freud y Lacan están de acuerdo en decir que el síntoma nos es necesario. El síntoma es una necesidad para cada uno.

No todas las respuestas sintomáticas son equivalentes. Hay buenos y malos síntomas.

Y nuestro oficio consiste en actuar de tal manera que un sujeto pueda elaborar respuestas que sean más satisfactorias para él que las otras, que ya había encontrado. Los niños de los que nos ocupamos se enfrentan, como todo el mundo, con algo imposible de soportar, y podemos considerar ciertos comportamientos como dotados del mismo valor que un síntoma. Están en el lugar de algo que no se puede decir. Para estos niños, tienen lugar de respuesta. Lo cual significa, concretamente, que ellos ya están trabajando. Un niño que se niega a comer, que lo rompe todo, que da golpes con el pie está ya elaborando una respuesta. ¿Qué podemos ofrecerle? Podemos ofrecerle asociarnos con él en la construcción de esa respuesta.

Quisiera mostrarles, a partir de dos situaciones concretas, que una forma de asociarse a esta construcción consiste en hacer del material que nos aporta el niño un texto que sea legible para él mismo. La primera corresponde a un encuentro que tuvo lugar hace bastantes años en un centro donde yo trabajaba algunas horas. La segunda procede de mi práctica de supervisión de un equipo de paidopsiquiatría.

UN NIÑO DE DIEZ AÑOS

Un responsable terapéutico de una institución me había pedido que me ocupara de un niño de diez años que, al volver del colegio, se peleaba con otros niños, golpeaba a los educadores y se negaba a someterse a los reglamentos del centro. En resumidas cuentas: este niño elegía los golpes en detrimento de la palabra. Era un poco como aquel otro niño que decía constantemente a los educadores que trataban en vano de hacerle obedecer: «No tengo ganas de hablar. Doy golpes».

Los educadores, ciertamente, habían tratado de comprender qué ocurría. El niño tenía un padre particularmente violento. Entre padre e hijo no se intercambiaban palabras, sino golpes. Todos los comportamientos del niño iban en la dirección de una negativa a decir, que se reproducía en el comportamiento de la institución respecto a mí. Lo obligaban a venir a hablar conmigo, aun cuando él les daba a entender de todas las formas posibles que no quería. Había en el comportamiento de ese niño algo que era propio de él y que no alcanzaba a decirse.

En el fondo, lo que ahí teníamos era un comportamiento que se presentaba, manifiestamente, como una respuesta. Pero ¿una respuesta a qué? Esto es lo que mi

encuentro con él me permitió captar. El niño decía «no» tanto a la comprensión que le manifestaban los educadores como a los diferentes mandatos surgidos del discurso dominante. Estaba claro que había captado lo paradójico de toda forma de comprensión y de toda forma de mandato.

Comprender es siempre tomar lo que ya se sabe. Algunos sujetos se rehúsan a la comprensión porque presienten que a menudo en la comprensión hay una tentativa de reducción de su singularidad. En cuanto a los mandatos, el más común de los mortales sabe que pueden tener dos efectos según la vertiente que se acentúe. Si tomamos las cosas por el lado de la interdicción, del lado de un «no puedes», constatamos que un mandato estimula a menudo el deseo de transgresión. La interdicción designa el objeto deseable: «no puedes hacerte daño» precipita a veces la búsqueda, por parte de un sujeto, de algo que le hace daño.

Y si tomamos las cosas por el lado de lo que es obligado hacer, por el lado de un «debes», constatamos que por lo general una orden genera la negativa. «Debes dejar de hacer tonterías» genera un rechazo. Si se le dice «come», se convierte en anoréxico. Si se le dice «habla», se vuelve mudo. Lo que este pequeño paciente nos enseña es lo siguiente: cuanto más queremos hacer entrar al sujeto en los rieles de un saber preestablecido más protesta él afirmando lo particular de sus propias respuestas.

Se impone aquí, por lo tanto, un cambio de perspectiva. Es lo que propone y defiende la vía psicoanalítica. Bueno, esta es su pretensión, porque nada está decidido de entrada. El psicoanálisis no pretende resolver todos estos callejones sin salida, ni tampoco sustituir a la vía educativa. Solo propone otro abordaje de las respuestas del sujeto.

Recibí a este niño más o menos una vez por semana durante seis meses. Mi trabajo se limitó a sostener una pregunta: ¿cómo era que no había conseguido hacer entender eficazmente a los educadores que no quería venir a verme? El día que consiguió hacer entender ese «no», sus comportamientos violentos desaparecieron y convinimos en dejar de vernos. ¿Qué había ocurrido? Posteriormente, me pregunté qué había podido operar en este caso. Era evidente que con él no había hecho psicoanálisis. Es cierto que no me opuse a ese «no» importante que dirigía a sus *partenaires*. Pero con eso no basta. Él hubiera podido tomárselo como empatía y rechazarla igualmente. De hecho, me limité a acompañarlo, usando algunos de los puntos de referencia que me proporcionaba el psicoanálisis. Para esto necesité el apoyo de los educadores. No hubiera podido trabajar

con este niño si los educadores no se hubieran mantenido en su sitio. Precisamente porque ellos se mantenían en su sitio, yo podría mantenerme en el mío con este niño.

Me limité a tomarme en serio su «no». Tomarme en serio su «no» se concretó de tres maneras: asociarme a este «no», escribir de qué modo se presentaba, leer con el niño lo que surgía en el texto que habíamos escrito juntos. Veamos estos tres puntos, pues me parecen muy instructivos.

Primer punto. Asociarnos a lo que el niño nos aporta consiste, en primer lugar, en hacerle entender que tomamos lo que le ocurre como una respuesta válida en sí misma. Se trataba, en este caso, de no ir contra sus comportamientos y de significarle explícitamente que yo tomaba sus comportamientos como una respuesta a algo que para él ocurría. Esto suponía también que yo aceptara no comprender demasiado deprisa. Comprender demasiado deprisa es encerrar al niño en una solución que a menudo no es la suya. Se trataba, en este caso, de significarle que tomaba su «no» como algo que le pertenecía.

Segundo punto. Asociarnos a la construcción de su respuesta pasa por la escritura de lo que se observa y lo que se dice. Para esto me orienté en función de lo que él iba diciendo. Así es como transcurrían nuestras sesiones. Después de que me hubiera contado la última pelea, pasábamos a las cosas serias. Se trataba ya sea de dibujar escenas de batallas, ya de jugar con él al juego del ahorcado. Es un juego de escritura que combina agujeros, letras y un dibujo, en el que está en juego la muerte de uno de los jugadores. No es preciso decir que casi siempre perdía yo. Él me estaba indicando ya, a su manera, qué vía era la que se tenía que seguir con él. Me invitaba a seguir la vía trazada por Freud y por Lacan.

El genio de Freud fue haber sabido reconocer en el material que nos aporta el sujeto algo que merece ser considerado como un texto. Los comportamientos de un niño, las palabras que pronuncia, los silencios que sostiene, los gritos que profiere, todo ello responde a cierto número de reglas de gramática, de sintaxis, así como de lógica, perfectamente reconocibles.

La práctica caso por caso lacaniana se apoya en lo que el sujeto dice y en el saber textual que de ello puede extraerse. Lacan decía que la posición del secretario conviene al psicoanalista. Hacerse el secretario de aquel que se dirige al psicoanalista consiste, en primer lugar, en tomar notas. El clínico orientado por la enseñanza de Lacan toma el dolor del síntoma y la incomodidad de algunos comportamientos al pie de la letra.

Transforma el objeto de la queja en un texto que se puede leer y descifrar en su misma formulación.

Este es todo un trabajo al que conviene asociar al sujeto. Tomar notas es transformar una nebulosa de signos en una secuencia articulada de significantes, lo cual supone poner cierto orden en lo que ocurre. Un cuaderno de a bordo puede tener aquí toda su utilidad. Es una forma de tranquilizar al niño: si los pedacitos que vamos recogiendo están separados, no hay problema. Nos limitamos a decirle que más adelante trataremos de hacer algo con eso.

Esta forma de proceder aporta algún apaciguamiento. Da seguridad, tanto al niño como a la institución. Las notas sirven de memoria de la institución y, al mismo tiempo, sitúan el saber del lado del niño. Tomar notas consiste en reconocer que es el niño quien sabe, aunque nosotros no sepamos que sabe ni lo que eso significa.

Me dediqué pues, con este niño, a escribir lo que ocurría cuando volvía del colegio cada vez que me hablaba a ese respecto.

Vuelvo del colegio.

Doy golpes, me peleo.

Los educadores me obligan a venir a verle.

Yo no quiero pero tengo que hacerlo.

Tercer punto. Esto, sin embargo, no es suficiente. El psicoanalista no se conforma con ofrecerle al sujeto una tablilla donde él no tenga más que escribir su texto privado. Tomar notas aporta, sin duda, cierto apaciguamiento, pero es un apaciguamiento que dura poco. Por otra parte, una constatación común es lo poco que nos referimos a las notas que tomamos. La memoria de los seres humanos está repleta de notas dejadas en el olvido. Son como huellas y, al mismo tiempo, es como si no existieran.

Así, no basta con escribir. Todavía es necesario que eso se inscriba para el sujeto mismo. Esto supone más de una lectura, más de una elaboración de saber. Supone, por parte del escriba, que ponga algo de su parte. El caso lacaniano es un caso construido. Al relato de caso que describe preferimos el caso construido a partir de un rasgo extraído del material. Al rasgo que identifica le oponemos el detalle que vale por las consecuencias que de él extraemos.

Pero esto supone también, por parte del sujeto, que se haga él mismo lector e intérprete de su texto. Hacerse *partenaire* del niño consiste, en este caso, en leer con el

niño lo que está escrito. En lo que a esto se refiere, habría que reflexionar sobre algunas reglas técnicas simples. No se trata de desarrollar historias ni de rehacer el relato de una vida. Se trata de escribir secuencias para hacer que surjan momentos de encuentro donde las palabras se han revelado incapaces y el sujeto no ha tenido más remedio que implicarse él mismo. La práctica lacaniana caso por caso va en la dirección del texto pendiente de ser escrito y de la lectura que el sujeto puede hacer de él. Nos invita a concebir una clínica centrada en la escritura de secuencias que incluyan el síntoma y que sean legibles para el propio sujeto.

En este camino tropezamos con algunas dificultades, relacionadas, especialmente, con el modo en que un sujeto responde a aquello con lo que se encuentra. Los síntomas no siempre se dejan reconocer fácilmente. A veces quedan diluidos en lo cotidiano, parece que no tengan importancia o están recubiertos por las quejas. Los síntomas más accesibles son los que quedan incluidos en lo que el sujeto dice. La fobia de Juanito es un buen ejemplo. Hay también respuestas del sujeto que no pasan a sus palabras, sino, en primer lugar, a sus actos. También son respuestas. Son más difíciles de tratar.

El texto que escribimos juntos fue para este joven sujeto la ocasión de reconocer que el «no» que con tanta dificultad sostenía en su proceder conmigo se encontraba en la secuencia que habíamos escrito. Al escribirla, se dio cuenta de que faltaba un elemento, había un salto entre el primer punto, «vuelvo del colegio», y el segundo punto, «doy golpes». Entonces convinimos en reescribir esta secuencia marcando el punto que faltaba, pero sin tratar de rellenarla. No escribir un elemento había sido su forma de inscribir su propia implicación. Así, esta secuencia se había convertido en algo un poco más suyo. Lo remitía a su determinación en el sostenimiento de sus propias respuestas.

Desde entonces, sus comportamientos violentos desaparecieron y, al fin, pudo hacer que su institución escuchara que no quería esas entrevistas conmigo. Nuestros encuentros se interrumpieron dejando en el aire la pregunta que no habíamos podido elucidar: de dónde le venía la fuerza con la que decía «no». Ni él ni yo habíamos podido responder a esa pregunta. Nos separamos reconociéndolo.

UN NIÑO DE DOS AÑOS Y MEDIO

La segunda situación me fue comunicada, durante sesiones de supervisión, por los

miembros de un equipo de paidopsiquiatría compuesto por médicos, psicólogos y enfermeras sociales. Su trabajo consiste en ocuparse de niños muy pequeños que presentan trastornos precoces de comportamiento. Es una práctica original de psicoanálisis aplicado, orientada por la enseñanza de Lacan, que a veces los lleva a visitar el domicilio de sus jóvenes pacientes. Sin experiencia clínica con niños muy pequeños, fui convocado a intervenir como *éxtimo*.

Se trata, en este caso, del tratamiento psicoanalítico de un niño de dos años y medio. El equipo en cuestión había recibido la solicitud de acudir al domicilio de un niño que se negaba a alimentarse hasta el punto de poner su vida en peligro. Esta negativa se acompañaba de un movimiento hacia atrás, lleno de espanto, cuando se le presentaba el plato, que arrojaba violentamente con todo su contenido. Este rechazo tenía como reverso la angustia de una madre muy preocupada por procurarle a su hijo todas las vitaminas, las proteínas, los glúcidos, etc., que consideraba necesarios. La opción del equipo fue interesarse, en un primer momento, por lo que contenía el plato. Ahí se encontraría el detalle que no se debía dejar pasar. Se podría sentir que ese detalle anunciaba un saber que podía confirmar su importancia. Cuando empezaron a nombrar los alimentos y a comparar los sabores que había en su plato y en el plato de la madre, el niño se puso a enunciar una sucesión de palabras enigmáticas: «comer-esa-ensalada-esa-serpiente».

Se optó, en primer lugar, por aislar en esta sucesión de fonemas el significante «serpiente». Una de los dos miembros del equipo que, como de costumbre, estaban presentes consideraba que este significante permitía leer en el comportamiento del niño los elementos de una fobia naciente. «La ensalada es la serpiente», se podría decir. Lo que constituía el valor de esta sucesión de sonidos era su valor de intercambio, era el hecho de que se los podía sustituir por la definición de una fobia. Si el plato daba miedo, era porque contenía una serpiente. Esta sucesión de palabras, convertida en significante, adquiriría, entonces, todo su valor por el sentido que se le podía dar. A consecuencia de ello, en la siguiente sesión la terapeuta se puso a dibujar una serpiente mientras seguía explicitando con el niño los gustos y los sabores.

El poco efecto de esta intervención, probablemente justa, puede remitirse, sin duda, a algo que la propia madre denunciaba, porque lo había vivido. No se evacua el goce de un síntoma mediante sentido. La madre decía: «He estado tres años en análisis, ya basta. Ahora me gustaría tener vida privada [...]. Alguien tiene que ayudarme a ser mamá, sola,

en solitario». El exceso de sentido con el que, según decía, se había encontrado en su análisis no la había ayudado. Había que inventar otro estilo de intervención.

En la sesión siguiente, la terapeuta optó por introducir una ruptura en la cadena fonética. Mientras seguía nombrando y dibujando una serpiente, se puso a jugar con el fonema: «C'est le, sel... sèèèèèè». * El niño se metió en el juego. Y a su vez se puso a jugar con el nombre propio de la terapeuta. Le provocaba mucha risa. Los dos miembros del equipo que estaban presentes le siguieron el juego: «ton estomac fait des non, des noms, des noeuds». **

Entonces el síntoma fóbico desapareció, dando paso a una nueva posición del niño. En adelante era él quien elegía lo que aceptaba o lo que rechazaba comer. Había pasado de la posición de una boca que atiborrar a la posición de un niño, ya sujeto de lo que iba a comer. Había pasado de un «no comer nada» a «no comer todo». Su fobia era un modo de tratamiento de lo que él era como objeto en el deseo de la madre. No comer todo era otro tratamiento. Su síntoma se había convertido en un síntoma atemperado.

¿Cómo dar cuenta de este efecto terapéutico bajo transferencia? Lo que lo explica es una modificación de la relación del sujeto con su lengua. La terapeuta y el niño pasaron de un estilo de significante amo a otro. Habían pasado del valor de cambio de un significante amo a un valor de uso. Allí donde una frase adquiría su valor por el sentido que vehiculaba, llega a adquirir otro valor por el desplazamiento del goce que hacía posible. El primer desplazamiento era de orden significante: una definición fonemática del síntoma («manger-sel-serpent»)* había sido sustituida por una definición metafórica: «manger, c'est le serpent». ** El segundo desplazamiento se apoyaba en el goce: al goce del síntoma se le sustituyó el goce de *lalengua*.

Esta secuencia clínica es un verdadero boceto de lo que se encuentra en muchos análisis. ¿Qué podemos extraer de ella?

Primer punto. Este fragmento nos enseña que los problemas con los que nos encontramos son problemas de goce y que los problemas de goce no son dissociables de lo que el niño es como objeto para el Otro. El tratamiento de esos problemas pasa, en consecuencia, por un tratamiento de dicho Otro. En este caso, se trataba de acompañar al niño en la forma en que había elegido tratar el exceso de sentido con el que su madre revestía toda toma de alimento. El tratamiento del Otro se orientó hacia una especie de vaciamiento del sentido en favor de un uso más fluido de la lengua. El goce de «nada de comida» fue sustituido por un nuevo goce, el de las palabras, al que el niño pudo

consentir. Ello le permitió no seguir rechazando todo alimento, sino solo algunos alimentos cuyo sentido habrá decidido él mismo.

Segundo punto. Este caso nos enseña también que hay, de acuerdo con la fórmula de Lacan, «otro estilo de significante-amo», distinto de aquel al que nos ha acostumbrado el discurso del amo. El estilo de significante amo que prevalece en el discurso del amo se sostiene en el lugar que ocupa. En el discurso del amo, el significante amo es una cuestión previa. Inicia los saberes, favorece su construcción y orienta sus usos respectivos. El estilo que podemos reconocerle es el que la lógica formal describe en términos de deducción. Basta con tomarlo por un extremo y extraer sus consecuencias. El desciframiento de una sucesión de fonemas en términos de fobia naciente participa de este uso.

Otro estilo de significante amo es el que encontramos en el discurso llamado del analista. Allí, el significante amo es planteado como un producto. La secuencia significativa enunciada por el niño es de este orden. Es el producto de la relación transferencial que se establece entre él y quienes lo estaban tratando. Tal era en este caso el elemento significativo que era preciso oír, sin saber adónde llevaría eso. Lacan nos invita a concebir este significante producido por el discurso como un inicio. Su estilo es el que le reconoce la última enseñanza de Lacan bajo el término «inducción». Un significante que induce es un significante producido que depende de lo que de él se sigue. Induce una prolongación que puede modificarlo, incluso volverlo obsoleto. Un significante amo que induce es un significante amo que induce su propia transformación. La programa. Este significante deja un lugar a lo que Lacan llama el Otro verdadero, o también el Uno-demenos. Este Otro no es el Otro del saber ni el Otro del goce. Es el Otro del encuentro azaroso, o sea, ese Otro del que no se sabe qué será, ni siquiera si será.

Tercer punto. Esta secuencia nos enseña, finalmente, que una práctica orientada por el psicoanálisis implica la construcción de secuencias a partir de los detalles ligados a la singularidad de un sujeto. Aquí, conviene oponer la descripción de un caso a partir de una matriz de lectura o de un significante amo previo, y la construcción del caso a partir de un detalle extraído del material. Esta es, sin duda, una de las formas más eficaces de las que disponemos para acompañar a un sujeto en la construcción de sus respuestas. Hacerlo escriba y lector de sus respuestas sintomáticas puede ser para él la oportunidad para construir algún desplazamiento en sus modalidades de goce.

Con esto he tratado de mostrar de qué modo cierta práctica de la escritura del caso es capaz de introducir un juego en lo que se presenta de un modo demasiado compacto. Transformar lo que dice el sujeto y lo que manifiesta en un texto legible, con sus cesuras, sus puntuaciones y sus silencios, define cierta forma de servirse del padre. Prescindir del padre a condición de servirse de él quiere decir, en estos dos casos, no querer clausurar la vía en la que el sujeto se ha comprometido. Prescindir del padre a condición de servirse de él significa acompañar al niño en la elaboración de sus respuestas, sin apuntar a su culminación. Es también una forma de introducir algo de falta y abrir, de este modo, un espacio de encuentro y de contingencia donde el niño podrá, si así lo quiere, inventar todavía otras respuestas a lo que le plantea dificultades.

PALABRAS DE FAMILIA*

¿Qué hay del vínculo familiar en la experiencia analítica cuando inscribimos su abordaje en la perspectiva del *sinthome*? Lo que se refiere a la familia desde la perspectiva del síntoma nos resulta bastante familiar, si puedo decirlo así. «El síntoma en Freud reconfigurado por Lacan se piensa a partir de la verdad». Es cuestión de cifrado y descifrado, de error y de errancia, de malentendido y de medio decir. El síntoma se presenta, desde esta perspectiva, como un significante amo enigmático, como un S_1 en espera de un S_2 capaz de dar cuenta de él. La familia forma parte, entonces, de los medios de los que el sujeto dispone para interpretar dicho síntoma. Lo que hay de enigmático en el deseo de los padres se revela, para él, como «un lugar de interpretación inagotable». Por mucho que haga el sujeto, nunca tendrá la última palabra sobre el deseo del que surgió. Este lugar de interpretación inagotable es también el mismo en el que no deja de ahondar para dar cuenta de sus desgracias.

La perspectiva del *sinthome* es muy distinta. El acento no se pone en algo que falta o en algo que habría que descifrar. El acento se pone en algo positivo. El síntoma se plantea también como un significante amo, pero es un significante no encadenado con ningún otro S_2 . Lo que define a este S_1 como *sinthome*, de acuerdo con la escritura propuesta por Lacan, ya no son, pues, las significaciones que suscita. Lo que lo define como *sinthome* es, según la fórmula de Éric Laurent, «su impacto». El término «*sinthome*» designa algo que alcanza al cuerpo sensible y pulsional fuera de toda significación previa o supuesta.

El *sinthome* es el resultado de este encuentro. Es el efecto de la incidencia siempre contingente de la palabra sobre lo viviente. Y esto es lo que revela la cura psicoanalítica. Revela palabras y silencios que, en el origen, tuvieron un impacto en el cuerpo. Desde la perspectiva del *sinthome*, el valor del S_1 se mide por su impacto. Lo que importa es la

huella que permanece de este encuentro, o sea, lo que nos hace y no la significación que le damos.

¿Qué pasa con la familia desde esta perspectiva? Una pregunta planteada por Lacan en varias ocasiones en sus últimos seminarios, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre* y *El momento de concluire* nos proporcionan las coordenadas: ¿por qué los analizantes «no hablan más que de sus parientes, por otra parte cercanos»? Los términos «parientes» y «cercaños» indican, de entrada, la mayor amplitud que Lacan da a su planteamiento: como indica la etimología, el término «pariente»^{*} no designa solo al padre y a la madre, sino también a los otros miembros de la familia. *Parens* en latín es el participio presente sustantivado de *parere*, que significa «procurar», «producir» y, solo más tarde, «dar a luz». «Pariente» designa a aquellos que nos produjeron. «¿Por qué, entonces, todo queda engullido por el parentesco más chato? —se pregunta Lacan—. ¿Por qué la gente que acude al análisis no nos habla más que de eso?». Y añade: «Es un hecho que el analista tiene que soportar; tanto, que lo que a veces llamo un viejo psicoanalista se siente cansado».

La pregunta que dirige a sus oyentes se despliega en tres tiempos: «¿Por qué los analizantes solo nos hablan de eso?». «¿Por qué el psicoanálisis orienta a la gente que a él se somete hacia sus recuerdos de infancia?». «¿Por qué no se orientarían hacia la pertenencia a un *poâte*?».*

Esta triple pregunta, aparentemente muy simple, contiene en sus diferentes formulaciones una concepción implícita de la familia y de su abordaje en la cura analítica.

UNA PREGUNTA INSISTENTE

Que Lacan haga referencia a su edad avanzada nos indica, de entrada, que la pregunta que plantea está fechada. Es conveniente, entonces, tomarla en su contexto. Está fechada en más de un sentido. En primer lugar, lo está en el sentido de que surge e insiste repetitivamente tras una vida dedicada al psicoanálisis. Lo que Lacan pregunta se inscribe en la continuidad de una experiencia. Habla de adónde lo lleva su experiencia. La clínica de Lacan es, a este respecto, una clínica realista: tiene en cuenta lo que ocurre

efectivamente en la experiencia e incluye en sus construcciones los obstáculos lógicos y las manifestaciones de lo real con los que se encuentra.

La pregunta está también fechada por el lugar que ocupa en la secuencia de los seminarios. El hecho de que se vuelva insistente en los dos seminarios posteriores a su seminario sobre el *sinthome* no carece de importancia. Esta cuestión nos invita a abordar la familia en la experiencia analítica a partir de la perspectiva trazada por el nudo borromeo. El hecho de hablar repetitivamente de los padres no debe tomarse como algo que vaya en sentido contrario a los progresos esperados de un análisis. La clínica borromea nos invita a tomar las cosas por el lado de su anudamiento en la experiencia misma.

Finalmente, es una pregunta fechada en la medida en que Lacan la formula con ocasión de la publicación de una obra de antropología titulada *El parentesco en cuestión*. Se trata de una obra colectiva que cuestiona la noción de parentesco en nombre de la gran variedad de valores que adquiere en las diferentes culturas.

Este cuestionamiento del parentesco parece no tener efecto en la machaconería de los analizantes. El psicoanálisis verifica que el ser hablante piensa en su familia en cuanto le ofrecen la posibilidad de hablar. La asociación llamada libre anima a pensar en lo que sea, pero no es esto lo que ocurre en un psicoanálisis. Basta con dejar hablar por algún tiempo a un analizante para darse cuenta de que siempre repite y repite lo mismo. Un analizante acaba no hablando sino de lo que especifica y particulariza la relación con sus padres en comparación con otros padres. Acaba por hablar únicamente de esto, hasta el punto, añade Lacan, «de obturar todos los matices» de dicha relación. La función de verdad que se podría esperar de la asociación libre queda así, de algún modo, «amortiguada», «obturada». ¿Es esto lo que un sujeto tiene derecho a esperar de un psicoanálisis? ¿Debe esperar que se limite a tapar lo que la relación con sus parientes cercanos tiene de más específico y, en suma, más intraducible?

El modo en que Lacan formula la pregunta delimita desde un principio el alcance de sus planteamientos. El psicoanálisis no pretende hacer sociología, ni defender una concepción cualquiera de la familia, válida para todos. La familia de la que se ocupan los sociólogos, los psicólogos, incluso los políticos, se mide con la concepción que de ella se hacen o los proyectos que para ella tienen. La familia de la que se ocupa el psicoanalista es muy distinta. La familia de la que se ocupa es aquella de la que le hablan. Preguntarse por el vínculo familiar en la experiencia analítica debe tomarse, pues, al pie de la letra.

Hay que partir de lo que el analizante dice de su familia y del uso que hace de esos decires en un análisis.

Por este motivo, para un psicoanalista la familia de la que se le habla es, en primer lugar, del orden de lo real: es la familia en la medida en que no está ahí, en su despacho. Sucede, por supuesto, que un psicoanalista reciba a un niño con sus padres. Es frecuente cuando se trata de un niño de corta edad. Es más infrecuente e inquietante cuando es mayor. Lo cual, de todos modos, solo desplaza la dificultad. Lo que un analizante dice de su familia se refiere siempre a algo que no está ahí, algo que no puede ser captado sin resto.

¿De qué familia se trata? Cuando el analizante habla de su familia, habla de la familia cuyo producto considera que él es. Y mientras que habla poco de lo que funcionó, describe con insistencia, incluso con complacencia, los disfuncionamientos a los que se enfrentó y las cosas incomprensibles con las que tropezó. De entre los disfuncionamientos, lo que se destaca es el fracaso de los ideales familiares. Así, por ejemplo, habla tanto de la incapacidad de su padre para cumplir con su tarea como de una madre más preocupada de los placeres y las angustias de su feminidad que de las alegrías y los dolores de su maternidad. En cuanto a las cosas incomprensibles, de lo que habla no es de las frustraciones o de las privaciones, sino del régimen de goce al que se vio sometido. Y cuando habla de sus encuentros con el goce, el suyo o el del Otro, es para decir que le parece tanto más increíble, incluso inquietante, por ser algo prohibido, inaccesible.

La versión de la familia que el analizante repite incansablemente y que lo especifica tiene para él valor de identificación. Lo identifica respecto de otras familias, o respecto de otras versiones que le fueron presentadas. Lacan no refuta esta insistencia. Destaca, únicamente, que este abordaje de la familia enmascara lo que determina efectivamente la historia de un sujeto. Este abordaje de la familia «obtura todos los matices de la relación específica».

¿De qué matices se trata? Se pueden tomar las cosas, por supuesto, por el lado de lo que Lacan plantea en *De un Otro al otro*, comentado por Jacques-Alain Miller recientemente. Más allá de las relaciones familiares, lo que importa son las relaciones primordiales que un sujeto establece con el saber, el goce y el objeto. La «fuerza única [de una biografía] reside siempre en el modo en que se presentaron en el padre y en la

madre los deseos respectivos, o sea, cómo ofrecieron efectivamente al sujeto el saber, el goce y el objeto *a*». ¹

Lo que define, por lo tanto, a la familia de un niño es el lugar que sus parientes cercanos tienen respecto de estas relaciones fundamentales. Los términos «padre» o «madre», «hermano» o «hermana» adquieren «sentido y peso por el lugar que tienen en la articulación del saber, del goce y de cierto objeto».

Y esto es lo que se trata de explorar. Se trata de explorar «el modo de presencia bajo el cual se le ofrecieron cada uno de estos tres términos». Se trata de explorar cómo los dichos y los no dichos lo han determinado, los momentos en que se encontró con un goce que le resultaba ajeno y con qué fue él, como objeto causa de deseo, para el otro. Esta primera forma de concebir los matices de los que habla Lacan no deja de evocar, de todos modos, la lógica de la verdad presente en la primera concepción del síntoma. Nos remite todavía al lenguaje y a la articulación S_1 - S_2 .

LA FAMILIA COMO CALDO DE LENGUAJE

Lo que Lacan plantea aquí nos permite dar un paso más. Los matices que obtura el analizante se refieren a algo fundamental. De lo que se trata en estas relaciones específicas «es de *lalengua*». *Lalengua*, en una sola palabra, es un neologismo inventado por Lacan. Remite, al mismo tiempo, a la adquisición del lenguaje y a la impregnación por la lengua, a los sonidos más o menos articulados del niño, así como a la física de los cuerpos. Este neologismo designa el modo en que el deseo de los padres se encarna, gota a gota, en nuestra forma de hablar. El modo en que desearon a su hijo pasa por el propio aprendizaje de la lengua por parte de este hijo, impregna su forma de hablar y retorna en sus sueños, en sus traspies, en sus actos fallidos, así como en sus síntomas. Esto puede darse de acuerdo con toda clase de variaciones, aunque los padres cambien luego de posición. Como puede ocurrir, por ejemplo, cuando un hijo no deseado se vuelve un poco más «mono» con la edad.

Durante su infancia, un analizante había sufrido la irrupción, sin previo aviso, de dichos maternos particularmente violentos que le estaban destinados. Por el lado del padre, nada había surgido para atemperar esta situación. De todo ello le quedó en su forma de hablar una gran aversión para con los blancos y los silencios. Esto se advertía

concretamente en su lengua por un rasgo: decía dos veces las palabras con las que se terminaban algunas frases; o también porque no podía evitar puntuar otras frases añadiendo dos veces: «iba a decir esto» o «no comprendo esto».

El término «*lalengua*» nos es de gran ayuda porque nos permite situar concretamente la incidencia de las relaciones familiares en la formación del síntoma. Esta impregnación de nuestra forma de hablar sustenta el síntoma, en cada caso, a través de las marcas que el encuentro con el deseo de los padres dejó en *lalengua*.

Un analizante neerlandófono había optado por llevar a cabo su análisis en lengua francesa. Sus dificultades financieras, a las que su neurosis obsesiva había contribuido mucho, lo llevaban a emplear un mismo vocablo con frecuencia y no sin satisfacción. Decía: «Ma difficulté c'est d'acheter» (Mi dificultad es comprar). La insistencia de este vocablo y su uso gramaticalmente poco correcto me lo habían hecho lo bastante extraño como para que lo interpelara a este respecto. Una intervención que destacaba la dimensión puramente fonética del término en cuestión tuvo por efecto reavivar un recuerdo que había dejado en él una viva impresión: le había chocado, desde su más tierna infancia, el placer que le proporcionaba a su padre tratarlo de *dachtere*.^{*} No pude construir con exactitud el sentido de esta palabra. *Da* proviene de *daar*, que significa «ahí abajo», y *erei* designa en varias palabras de ese dialecto los pequeños asuntos de cada cual. *Epèerei* viene de *oude pei erei*, «cosas de viejo *peis*». *Dachtere* significa casi literalmente «mira lo que valen sus cosas». Un *dachtere* es un inútil. Es alguien que no sabe usar sus manos, calificativo que en la granja de sus padres era sumamente despreciativo. La emergencia de este significante tuvo como efecto relegar a la categoría de accesorio todo lo que su análisis en francés vehiculaba en el plano del sentido. Su lengua adoptada resultó no ser para él más que un accesorio que le permitía gozar, en la más completa inocencia, de un significante encarnado. El levantamiento de la identificación que centraba su existencia no fue el efecto menor de este momento crucial de su análisis. No saber qué lengua hablaba, ni de qué me hablaba, tuvo también como efecto hacer mucho más fluida la relación con el sentido que tenía hasta entonces.

Este fragmento muestra claramente la dimensión del síntoma ligada al acontecimiento. Este acontecimiento había adquirido, en este caso de neurosis obsesiva, la forma de rumias mentales particularmente inhibitoras cuando se trataba de comprar lo que fuera. Para que haya un síntoma, es preciso que una palabra haya topado con el cuerpo y, por otra parte, que el cuerpo haya respondido. El sujeto había sido tocado, manifiestamente,

por esta palabra de su padre y por el placer que a este le producía su uso. Recordarlo le aportaba una clara satisfacción, que indudablemente no se podía disociar del placer que él creía proporcionarme al evocarlo.

Lo que proviene del Otro es contingente. El goce que el sujeto encontró en ello es, por el contrario, determinante. Lo que es determinante no son los dichos o los no dichos parentales en cuanto tales, es el hecho de que un sujeto los haya investido. Lo determinante no es el hecho de que tal escena haya tenido lugar, ni el sentido que se le otorgó. Esta escena puede ser, incluso, cualquiera. Es determinante el goce con el que el sujeto se encuentra en la escena y que se repite cuando habla de ella. Al alcanzar su cuerpo, los dichos y los no dichos parentales despertaron en él una excitación pulsional que resurge cada vez que habla de eso. Y si algunos enunciados de los padres lo ponen enfermo, es porque estos enunciados se asocian a menudo con un goce que el sujeto no puede asimilar.

Detengámonos un instante y preguntémonos lo que todo esto nos aporta sobre lo que se refiere a la familia desde la perspectiva del *sinthome*. Nos enseña que la familia de la que habla el analizante es el lugar de un aprendizaje por inmersión. Retomando una fórmula esclarecedora de Lacan: la familia es «un caldo de lenguaje». El niño nada en el lenguaje y «padece» la lengua en la que nació. La padece, lo quiera o no lo quiera. La padece por su impacto antes incluso de que haga uso de ella.

La familia es, para empezar, el lugar donde un sujeto aprende su lengua, aquella que llaman materna. Se sabe que la incidencia de la lengua materna se manifiesta muy temprano en un niño, incluso en sus primeras manifestaciones sonoras. El ejemplo que he aportado sobre el analizante neerlandófono nos enseña que esta incidencia tiene también efectos en el aprendizaje ulterior de una lengua. Nos enseña igualmente que llevar a cabo un análisis en una lengua diferente de la suya no consigue necesariamente distanciarlo de lo que estuvo en juego en la lengua materna. La familia no es solamente el lugar donde se aprende la lengua materna; sino que es también el lugar donde se aprende lo que Jacques-Alain Miller llamó, en una bella expresión, la *lalengua* de la familia. La familia de la que se habla en el análisis es también el lugar donde un niño recibe, con su modo de hablar, algo que le viene de su encuentro con el deseo del Otro y con lo que este conlleva de indecible.

Las dos preguntas siguientes formuladas por Lacan nos permiten dar un paso más. ¿Por qué el psicoanálisis orienta a quienes se hacen al psicoanálisis* —esta es una bella definición del psicoanálisis, una práctica de flexibilización— hacia las relaciones parentales? ¿Por qué no se orientarían más bien ellos hacia un emparentamiento con un *poâte*? El «ellos» designa a quienes *se hacen* al psicoanálisis; varios enunciados de este seminario² nos indican que esto se refiere tanto al psicoanalista como al analizante. Estas preguntas esbozan, respectivamente, dos formas de abordar la familia cuando se habla desde la experiencia analítica.

La primera pregunta se inscribe en el hilo de los últimos seminarios. Se apoya en lo que Lacan aprende de la práctica de Freud y de la suya propia. El psicoanálisis no tiene más que un soporte. Se apoya en el hecho de que los pensamientos se orientan y se cristalizan. El problema surge del hecho de que Freud, imprudentemente, llamó a eso complejo de Edipo. Freud refiere los asuntos de familia a una tragedia que enuncia en la forma del mito de que uno no puede evitar matar al padre. Es imprudente porque arrastra la machaconería del analizante hacia algo que alimenta la neurosis.

La histérica, como cualquiera, tiene solo su inconsciente para hacerse consistir. Solo tiene la cadena significativa de su inconsciente para hacer que el goce materno, que le está prohibido, se torne un poco familiar. Lacan amplía incluso esto que dice de la histeria a todas las neurosis. La neurosis es estructuralmente histérica. La histérica se remite al inconsciente para hacerse consistir, con la salvedad de que detiene la cadena inconsciente ahí, en las relaciones con los padres. Las huellas de lenguaje que constituyen la trama de su inconsciente son incluidas en lo que Lacan llama una armadura. Esta armadura, precisa, «es su amor por su padre». Todo lo que conocemos de los casos de Freud remite a esta armadura. Ya se trate de Anna O., de Emmy von R. o de Dora, de lo que la histérica se ocupa es del amor al padre.

Y de ahí surge la dificultad. Esta armadura pone el amor por el padre en el puesto de mando de todo lo que dice la histérica de su familia. Esta armadura tiene un efecto de sugestión sobre todo lo que se dice. Es, retomando una palabra de Lacan, «hipnótica». Desde esta perspectiva, la familia es lo que permite al neurótico seguir durmiendo. Cuando el analizante obtura todos los matices de la relación específica con los padres, amortigua, edulcora aquello que es capaz de despertarlo.

Esto puede durar mucho tiempo. Con mayor razón, teniendo en cuenta que el propio psicoanálisis hace uso de la familia para descifrar los enigmas del goce con los que tropieza un sujeto. Por supuesto, se podría «elevantar el psicoanálisis a la dignidad de la cirugía, por ejemplo». Pero es un hecho que cortar el hilo del pensamiento no basta para cortar la machaconería del neurótico. A veces, incluso, la cosa empieza igual en la sesión siguiente. Uno podría sentir la tentación de ir a buscar por otro lado o de incitar al analizante a que hable de otra cosa. Pero no haría más que reforzar la idea de que donde hay que buscar una apertura es en un Otro que sabe, aunque sea indefinidamente inaccesible.

Si dejas hablar a un analizante, no hay ninguna razón para que eso se detenga. «Salvo —añade Lacan— si uno se abre a dialogar con un psicoanalista». La palabra «dialogar» aquí es importante porque nos indica que no se trata de dejar hacer. Se trata de intervenir para que la palabra pueda deshacer lo que fue hecho por la palabra. No hay otra manera de hacerlo más que «recibir de un psicoanalista algo que perturbe» la armadura en la que se sostiene el neurótico. Un analizante tiene derecho a esperar de un analista que no deje correr los significantes de un sentido a otro indefinidamente. Perturbar esa armadura significa interferir en el modo en que un sujeto utiliza su inconsciente para defenderse de la incidencia de lo viviente en su vida.

En este punto es donde al analista se le impone una elección. Confirmar la cadena de las generaciones o sostener, por el contrario, que puede haber otra cosa que forme cadena. Hacerse cómplice de la neurosis cuanto esta incita al neurótico a investir la trama significativa de su inconsciente o, por el contrario, perturbar ese arreglo de tal manera que no siga desmintiendo lo real que hay en el corazón del ser hablante.

«Si planteo la pregunta de qué es un agujero, hay que confiar en mí; eso tiene cierta relación con la cuestión», tiene cierta relación con la cuestión de saber si está o no fundado limitar el inconsciente a las relaciones con los parientes. Hay aquí un salto que encontramos en diversas ocasiones en los últimos seminarios. Lacan plantea una pregunta y recurre a su topología para responder. Para saber cómo operar convenientemente, «es preciso que les trace lo que he planteado con la forma del nudo borromeo». Lacan indica de entrada por dónde puede estar la salida. Solo puede estar en el modo en que se anudan para cada cual la lengua y el cuerpo. Solo puede estar en lo que le enseña el nudo borromeo, o sea, que hay verdaderos agujeros, agujeros que se mantienen cuando el nudo está correctamente formado, y falsos agujeros, agujeros que

se borran cuando hay un error en el nudo. El recurso al nudo borromeo permite precisar lo siguiente: la única apertura posible pasa por agujerear de la buena manera lo que el analizante dice de sus relaciones con los padres. Esto es lo que Lacan evoca en su misma forma de plantear la tercera pregunta: ¿por qué, pues, los que se hacen al psicoanálisis «no se orientarían hacia el emparentamiento con un *poâte*»?

La machaconería de los analizantes nos enfrenta a algo cíclico, que supera en mucho el marco restringido de la experiencia analítica. ¿Cómo tratar de la buena manera lo que el analizante insiste en comunicar? ¿Cómo hacer que respiren los decires de un sujeto asfixiado por el exceso de sentido de lo que dice? Emparentándose con el *poâte*, responde Lacan. La fórmula es precisa. Indica que la operación no solo apunta al sentido, sino también a la materialidad misma de la lengua.

DEL MALENTENDIDO AL EQUÍVOCO

La práctica del análisis llega en este punto a un tercer aspecto de lo que es la familia en la experiencia analítica. La familia no es solo el lugar donde el niño ha estado expuesto al aprendizaje de una lengua. Tampoco es solo el lugar donde ha estado expuesto al aprendizaje de *lalengua*. Es también el lugar donde se transmite una equivocidad singular propia de cada familia, una equivocidad que incluye al niño. No es una equivocidad que le sea exterior. El niño como objeto está hecho de *lalengua* que lo baña. Esta equivocidad o este malentendido es lo que hace posible para cada cual, ya sea analizante, analista o simplemente un niño, su emparentamiento con el poeta.

Un breve fragmento de lo que podríamos llamar la clínica privada de Lacan nos abre esta vía. Unos instantes antes de apelar al poeta, Lacan relata en su seminario una pequeña anécdota sobre su nieto. «Tengo un nieto que se llama Luc. Es una idea curiosa, pero son sus padres quienes lo bautizaron. Dice cosas muy adecuadas. Dice que, en suma, las palabras que no entendía se esforzaba por decirlas. Y de ello deduce que esta es la razón de que se le hinchara la cabeza». Es una forma pertinente de definir el inconsciente. Hay palabras que le entran en la cabeza y por eso tiene un cabezón. Luc da testimonio, a su manera, de lo siguiente: «hay algo que le da la sensación de que hablar es parasitario», aunque lleva las cosas un poco lejos.

A la manera de este niño, añade Lacan, «el analizante es idéntico a su analista». No

hay más núcleo traumático para cada uno «que el aprendizaje que sufrió de una lengua entre otras, que para él es *lalengua*, que escribo en una sola palabra, con la esperanza de herrarla,* a ella, la lengua, lo cual equivoca con *hacerreal*.** *Lalengua*, sea cual sea, es una obscenidad, lo que Freud designa, permídenme el equívoco, *obrescena*,*** lo que llama la otra escena». Lacan escribe *obrescena* para indicarnos que el objeto —*res* en latín— está incluido en *lalengua*. *Lalengua* recoge e incluye la parte elaborable de goce de los padres. Por esta razón podemos considerar, añade para terminar, «que la estructura elemental del lenguaje consiste en la del parentesco».

Finalmente tenemos ahí, en unas pocas líneas, una concepción al mismo tiempo densa y articulada del parentesco y del modo en que un niño se inscribe en él. Para empezar, podemos reconstruir esto de una manera muy simple. Primero, hay palabras que Luc no comprende. Segundo, estas palabras constituyen un baño de lenguaje en el que está inmerso por el hecho mismo de repetirlas. Tercero, esas palabras tienen sobre él un efecto real porque llegan a modificar su cuerpo. Todo esto constituye una pequeña historia infantil que le permite tratar *lalengua* que él padece.

Tenemos aquí una indicación clínica precisa. La forma en que este niño se posiciona como sujeto en el mundo pasa por el tratamiento que impone a la lengua que padece. Tiene que resultarnos chocante, en la construcción de nuestros casos, hasta qué punto esto nos parece a veces difícil de admitir. Cuando recibimos a niños o cuando escuchamos a quienes de ellos se ocupan, lo que a menudo emerge son las palabras de los padres. Hacer que aparezca en detalle el modo en que un niño trata *lalengua* a menudo modifica nuestra concepción de una situación dada en detrimento, sin duda, de la comprensión inmediata que tenemos de la misma. Situar comportamientos, describir un grito, aislar fonemas, todo forma parte de los medios que tenemos para captar un tratamiento de *lalengua* propio del niño, así como para insertarlo en una secuencia que dé cuenta de él.

La concepción del parentesco presentada por Lacan en esa pequeña anécdota se nos vuelve familiar a la luz de lo que dice de la familia dos años más tarde en su seminario sobre la disolución. Me limitaré a algunas observaciones para terminar.

El primer punto se deduce de esa observación aparentemente anodina sobre el nombre de pila de su nieto. Sus padres lo llamaron Luc. «Qué idea curiosa», añade Lacan. Pues bien, de ahí es de donde hay que partir. Hay que hacer como Luc. Hay que empezar por lo que no se entiende. Que la elección del nombre de pila sea una idea curiosa significa

que una sombra de sonido y de sentido planea sobre lo que nombra la presencia de un niño en su familia. Siempre es así. «No hay más traumatismo del nacimiento que nacer deseado». Esto se debe al hecho de que estamos atrapados en el lenguaje. Los seres hablantes se reparten en «dos hablantes. Dos hablantes que no hablan la misma lengua. Dos que no se oyen hablar. Dos que se conjuran para la reproducción pero con un malentendido completo». La reproducción de un niño exorciza el hecho de que los humanos se reparten en dos hablantes que no se entienden, punto. Es un malentendido. Es un malentendido que se culmina mediante la reproducción.

En segundo lugar, este malentendido especifica el caldo de lenguaje en el que el niño está inmerso desde su nacimiento. Este malentendido especifica la *lalengua* de la familia. Especifica tal «versión de *lalengua* transmitida por tal familia». No hay *lalengua* universal. Solo hay una *lalengua* propia de cada familia, debido al goce del que es portadora. Al escribir *lalengua* en una palabra, Lacan especifica de qué se trata. El malentendido no define solo qué caracteriza a tal o cual linaje a la manera de un blasón. El malentendido especifica un caldo en el que el niño está realmente inmerso. No es solo un asunto de palabras dichas o no dichas. Es también un asunto de cuerpo. Buena parte de nuestras desgracias provienen de este hecho. Somos los herederos de un linaje que «flotaba en el malentendido todo lo que podía». Buena parte de nuestras desgracias se originan en el hecho de que formamos parte del malentendido. Formamos parte del parloteo de nuestros ancestros. Esto es lo que Lacan llama la obscenidad. *Lalengua* es obscena, *obrescena*, como escribe Lacan. Como fruto de un linaje, el niño forma parte, a título de objeto —*res*—, de *lalengua* en la que está inmerso.

Esto me lleva al último punto. Que el niño forma parte de *lalengua* significa también que es parte activa en ella. Y, por serlo, puede introducir su granito de arena, incluso retomarla por su cuenta. Un psicoanalista puede en algún momento ayudarlo, por poco que se ponga a su nivel, por poco que consienta en no retroceder ante *lalengua* del niño. ¿Qué puede hacer el psicoanálisis cuando se enfrenta al malentendido de un linaje? La respuesta de Lacan es clara. El psicoanálisis puede llevar, a aquellos que a él se hacen, a emparentarse con el poeta. La proeza del psicoanálisis no es suprimir el malentendido. El malentendido define nuestra humanidad. La proeza del psicoanálisis es «explotar el malentendido».

Lacan nos da un ejemplo de esto también cuando escribe *lalengua* en una sola palabra: «La escribo así con la esperanza de pillarla con el anzuelo, a ella, a la lengua, lo

cual equivoca con hacer-real». * Lacan juega con el equívoco para hacer resonar lo vivo que hay en la lengua. Para explotar el malentendido, no se trata de seguir añadiendo sentido. Se trata de apoyarse en la articulación del sentido con el sonido. Es lo que Lacan nos propone para hacer respirar el malentendido en el que estamos inmersos. La familia es el lugar donde se transmite, a través del malentendido, algo de la pulsión. Por este motivo, la familia ofrece al sujeto una oportunidad que hay que aprovechar. Le ofrece la posibilidad de «herrar» esa *lalengua* a su manera, o sea, hacerla real de un modo que al mismo tiempo le sea singular y sea practicable en la lengua común. A este punto preciso convoca Lacan al poeta. A los psicoanalistas les corresponde hacer de ello una línea de conducta.

Una analizante describía un día con mucha angustia la cólera que se había apoderado de ella a consecuencia de una avalancha de contrariedades profesionales. Sus asociaciones la habían llevado a evocar los ataques de cólera de su madre. Y añadió: «Pero que esto me ocurra todavía a mí, pues bien, ¡gracias!». La intervención del analista consistió en repetir en un tono interrogativo: «¿Gracias?». La carcajada que esto provocó dio paso a un apaciguamiento.

DE LA NOVELA FAMILIAR A LO REAL DE LA FAMILIA*

Este título me vino de una pregunta que me plantearon durante un debate acerca de las sesiones cortas con colegas de la IPA. «¿Qué lugar da usted, todavía, a las historias familiares en su práctica?». La pregunta era cortés, pero muy precisa. Me pareció pertinente por más de una razón. En primer lugar, porque situaba en el buen lugar lo que el psicoanálisis puede decir de la familia hoy en día. La familia de la que se ocupan los psicoanalistas es, en primer lugar, aquella de la que les hablan. No se trata, pues, de sociología, antropología o psicología, sino de abordar lo que corresponde a la familia a partir de lo que se dice en la experiencia analítica.

Esto delimita de entrada lo que los analistas pueden decir acerca de ella, aunque a veces se pronuncien, fuera de su práctica, sobre cuestiones que la familia suscita. «Todo lo que digo —no dejó de insistir Lacan— me viene de allí a donde mi práctica me conduce». De ahí es de donde debemos partir. Preguntarse por la familia a partir de la puntuación de las sesiones tiene toda su pertinencia, ya que la familia de la que se habla en psicoanálisis es, para empezar, una familia interpretada.

Pero la pregunta que se me planteaba me pareció pertinente, sobre todo, por su equívocidad. ¿Se trataba de las historias familiares cuya trama se reduce a veces a lo que permanece de algunos encuentros decisivos con el deseo, el goce o el saber, o se trataba de esas historias que nos contamos a nosotros mismos para dormir mejor? El término «historia» no es fácil de manejar. Su uso varía en la enseñanza de Lacan, en función de si el Otro es convocado para responder de él, o si, por el contrario, su lugar se define en términos de inexistencia. Ciertas fórmulas son muy freudianas. Acentúan la posibilidad que ofrece un análisis de llevar a cabo lo que Lacan llama «la historización actual de los

hechos» a partir de las determinaciones históricas familiares. Otras fórmulas extraídas de su última enseñanza acentúan más bien el lugar que conviene dar en la historización a lo que forma parte del azar y de la contingencia.

La equivocidad de la pregunta nos introduce en el punto candente de la cuestión: ¿qué margen de maniobra ofrece un análisis al modo en que cada uno aborda la familia cuyo producto es él mismo? O bien, para decirlo más simplemente: ¿qué destino depara el psicoanálisis lacaniano a los callejones sin salida y a las invenciones de la novela familiar cuando esta satura las palabras de los analizantes? Una posibilidad sería quejarse. Lacan nos invita más bien a considerar esta saturación del sentido como una oportunidad que no hay que perder. Esto supone, de entrada, situar bien qué es lo que en ella está en juego.

Ya nadie discute que lo imaginario participa del modo en que cada cual se inventa la familia que le conviene, desde la novela familiar más desidealizada hasta la pareja moderna más abierta. Nadie pone en duda tampoco que este imaginario esté estructurado por lo simbólico. Por supuesto, podemos apoyarnos en la relectura por parte de Lacan, en 1938, de la novela familiar de los neuróticos en términos de *mito individual del neurótico*. Lacan nos muestra que las diferentes versiones de la novela familiar pueden remitirse a lo que él llama una constelación original «en el sentido en el que de él hablan los astrólogos». ¹ También podemos remitirnos a lo que Lacan escribe en 1968 en su «Nota sobre el niño». ² Esto último sería una ocasión para explicitar cómo hacer del padre y de la madre dos funciones capaces de suplantar lo que él llama la «ideología edípica». Finalmente, con menos esfuerzo, podemos limitarnos a observar la incidencia de lo simbólico sobre la familia a partir de las múltiples interpelaciones que nuestros contemporáneos dirigen al legislador y cómo este se ocupa concienzudamente del tema. Por el contrario, es más difícil situar correctamente lo que hay de real en la familia. Es más difícil situar este real, que insiste en lo que se imagina acerca de la familia y en las palabras que dan cuenta de ello.

EN FREUD

Freud nos abre la vía en su breve texto sobre la novela familiar. Se apoya en un aspecto de la práctica que podemos observar cotidianamente. Lo que el neurótico imagina de su

familia no es inmutable. La novela que se inventa tiene varias versiones. Algunas de ellas son rememoradas conscientemente; otras lo son más raramente, a menos que se lleve a cabo un análisis. El significante «familia» es, pues, por retomar una excelente fórmula de François Leguil, un «significante opaco».³ Es un significante cuya significación no está dada de entrada, pero tampoco la adquiere de una vez por todas. El sujeto se inventa una significación que varía y toda la cuestión es saber a merced de qué lo hace.

Por este lado se nos invita, primero por parte de Freud y después por parte de Lacan, a situar lo real de la familia. Una forma de hacerlo es pensar en lo que hace tan necesarias, tan imperiosas, las diferentes versiones que se inventa el neurótico. Preguntarnos por este real supone una interrogación por lo que hace, imperiosamente, que vayan surgiendo esas diferentes versiones. Freud plantea un punto de referencia bastante claro: tales versiones varían en función de lo que llama los progresos del desarrollo intelectual. Varían, muy concretamente, en función del conocimiento que tiene el niño del papel del sexo dentro de la pareja parental. Y distingue dos etapas.

El primer estadio es «asexual». El niño se inventa otra familia para separarse de la suya, que juzga demasiado insatisfactoria. Su actividad fantasmática tiene el propósito de desembarazarlo de unos padres a quienes desdeña, sustituyéndolos por otros padres, por lo general de un rango social más elevado. El sexo ya tiene cierta influencia, pero esta es solo imaginaria. El sexo solo es convocado en tanto que alimenta las ambiciones del niño y permite diferenciar sus mociones hostiles para con el padre y la madre, según se trate de un niño o de una niña. Este estadio lo llama Freud «asexual», en el sentido de que el niño todavía no tiene conocimiento de las condiciones sexuales de su venida al mundo. El segundo estadio es «sexual». Está vinculado a la adquisición, por parte del niño, «de un conocimiento de la diferencia entre el padre y la madre en lo concerniente a la sexualidad». El niño capta, en particular, el hecho de que el padre siempre es incierto y la madre es cierta. Esta disparidad, surgida de un saber sobre la sexualidad, lo enfrenta a un agujero. Lo enfrenta a lo inexplicable que hay entre su padre y su madre. La novela familiar sufre entonces una restricción particular. El niño sigue soñando con un padre ideal a falta de poder estar seguro de su genitor, pero ya no pone en duda el hecho de que descende de su madre. Inventa, entonces, situaciones eróticas en las que la madre, convertida en objeto de curiosidad sexual, tendría relaciones ocultas. Freud añade, para quienes eludirían evocar tales ficciones, que en ellas la infidelidad solo es aparente. Como

lo demuestra el hecho de que, en los detalles de esas fantasías novelescas, lo que se encuentran son rasgos parentales.

¿Qué nos enseña este breve texto de Freud? Nos enseña que la novela familiar freudiana se inscribe en una secuencia precisa que Jacques-Alain Miller plantea en otro contexto y que podemos encontrar en muchos análisis. El sujeto en análisis acaba diciendo, en primer lugar, cómo fue separado del lugar del objeto que era en la pareja parental, cómo eso le afectó, de qué manera respondió y qué goce recuperó de semejante catástrofe. Lo que acaba diciendo es, ante todo, hasta qué punto esta separación pasa no solo por el saber sobre la diferencia de los sexos, sino especialmente por la experiencia que lleva a cabo de los límites de dicho saber. El saber que adquiere lo enfrenta a lo que hay de indecible en la unión y la desunión de sus padres. Lo enfrenta a lo indecible en el sentido de que, si algo se pierde de la situación inicial, es porque él ha adquirido un saber sobre la sexualidad. Sin disponer de este concepto, Freud sitúa ya de un modo preciso lo real de la familia. Lo sitúa como algo que se pierde por el saber que el sujeto adquiere sobre la diferencia de los sexos.

Se trata de un punto importante que Lacan retomará en diversas ocasiones en su última enseñanza. «Esa pérdida» que Freud atribuye al saber sobre la sexualidad es lo que Lacan llama, en 1974, «lo real, sin más». El «susodicho núcleo traumático» de Freud no está dado de entrada. Pasa, de acuerdo con Freud, por la adquisición de un saber sobre la sexualidad. Pasa, según Lacan, por el aprendizaje que el sujeto padece de una lengua, una lengua particular entre otras, una diferente de las demás. Lo real es pensado como efecto de tal aprendizaje. Es lo que el sujeto pierde en la relación sexual por el hecho de que habla.

En segundo lugar, el sujeto en análisis se ve llevado a decir qué efecto le produce esta separación. La experiencia analítica nos muestra que no basta con situar cómo ha tropezado un sujeto con lo imposible de saber de la sexualidad parental, lo impensable de su goce. Es importante también que diga qué efecto ha tenido eso sobre él, cómo su cuerpo ha sido sensible a tal encuentro. Freud habla en diversas ocasiones en su texto de deseo intenso (*intensivste Wunsches*), de sensación (*Gefühl*) de evicción, de oleadas psíquicas (*Seelenregungen*) para calificar esta sensibilidad.

En tercer lugar, el analizante dice también cómo respondió a ese tropiezo con los límites del saber. Freud nos muestra que el sujeto neurótico responde mediante una producción novelesca orientada. Responde inventándose una familia polarizada por los

ideales. Primero idealiza a ambos padres juntos; luego idealiza solo al padre, inventándose un padre de una envergadura distinta que el suyo. La diferencia que introduce el sujeto entre un padre idealizado y una madre infiel evidencia para qué le sirven estas ficciones. La familia conyugal es la estructura que necesita para recuperar y racionalizar lo que perdió a causa de la sexualidad. Le permite recuperar la situación inicial, en la que podía considerarse como producto de la pareja parental, como producto de una pareja compuesta de una alianza entre un padre y una madre. Le permite establecer la unión entre lo que sabe del «parloteo de sus ancestros» y «el misterio de su presencia en la tierra», entre una pregunta que apunta al deseo o el no deseo del que surgió y una pregunta que se refiere a su propia existencia: «¿Por qué hay algo en vez de nada?».

En cuarto lugar, el sujeto en análisis acaba reconociendo qué satisfacción recuperó de ese encuentro. «La fuerza de la pulsión que interviene aquí es el placer (*Lust*) de poner a la madre en situación de ser secretamente infiel». El sujeto en análisis da testimonio, así, sobre el modo en que fue, por decirlo de alguna manera, fiel sin saberlo «al vértigo» que el saber sobre el sexo abrió «en el tejido del sentido». Da testimonio sobre el modo en que fue fiel al abismo que se abrió en él por saber que su madre es también una mujer. No basta con que diga con qué cosa impensable se encontró y cómo reaccionó. También es preciso que diga qué satisfacción extrajo, satisfacción que se repite cada vez que habla de ello.

Las diferentes versiones de la novela familiar que se inventa el niño freudiano se inscriben, pues, contra el fondo de un real que se escabulle y que concierne a la incidencia de la sexualidad en el seno de la pareja parental. Forman parte de los medios de los que se dota ese niño para recuperar lo que para él se jugó en lo real cuando él mismo todavía no estaba allí. Freud constata que algunas de esas versiones subsisten toda la vida en los sueños diurnos. Ello nos indica de por sí la paradoja en la que encierran al sujeto. Las diferentes versiones que se inventa le aportan alguna respuesta a las preguntas que se plantea sobre el deseo que lo produjo: ¿de dónde vengo, por qué estoy aquí, de qué modo fui deseado, etc.? Pero su efecto es también que le permiten seguir durmiendo. Le permiten olvidar, incluso reprimir, lo que en la sexualidad, precisamente, no se deja dormir.

Lacan aborda lo real de la familia por el lado de lo que no le deja a uno tranquilo. No se apoya en lo que adormece. Se apoya, sobre todo, en lo que despierta. No se apoya en los ideales, sino en aquello que los destruye. La forma en que Lacan se deja enseñar por el fracaso de las utopías comunitarias en la década de 1960 puede servirnos aquí de punto de referencia. Como ustedes saben, un psicoanalista no tiene gran cosa que decir sobre lo que va bien. Se apoya en lo que no va, se orienta mediante lo que falla. De ello depende el porvenir del psicoanálisis. Depende del lugar que los psicoanalistas dan a lo que le es ajeno, a aquello que lo hace no idéntico a sí mismo.

Pues bien, por mucho que se haga, por mucho que se cuestione la familia, por mucho que se trate de sustituirla por otras formas, o se legisle sobre aquello que la desborda, siempre hay algo que acaba atravesándose y que nos devuelve a la familia conyugal. La gente se apresura a restaurar un núcleo familiar, aunque sea cojo, cuando intentan prescindir de él. La familia sostiene y conserva, al mismo tiempo, algo residual, irreductible, cuya función le sirve a Lacan para orientarse.

Todos esos fracasos testimonian otro orden de hechos, dice, diferentes de los relacionados con la transmisión de la vida de acuerdo con las leyes de reproducción o la necesidad de las necesidades. Demuestran lo siguiente: que la constitución subjetiva implica «un deseo que no sea anónimo». A la pregunta por lo que la familia tiene de irreductible, Lacan responde: el hecho de que un niño «tiene una historia que se especifica por esta particularidad: no es lo mismo haber tenido a tu mamá en vez de la mamá del vecino, y lo mismo es cierto para el papá».

Lacan especifica en diferentes lugares de su enseñanza en qué medida la referencia al deseo rompe con un abordaje psicológico o sociológico de la familia. En su «Nota sobre el niño», lo que destaca es el modo en que papá y mamá particularizan la función de padre o de madre. La madre es remitida al hecho de que «sus cuidados llevan la marca de un interés particularizado, aunque sea por la vía de sus propias faltas». Lo que particulariza su relación con los cuidados que prodiga es remitido al modo en que ella se sitúa respecto de sus propias faltas, o sea, el modo en que es deseante. En cuanto al padre, es definido como aquel que sostiene «el vector de una encarnación de la ley en el deseo». Hablar, a propósito del padre, de encarnación de la ley en el deseo significa que está implicado. Está implicado no solo en calidad de aquel que prohíbe, sino también

como el que muestra el camino, en el sentido de que muestra qué significa desear con la ley.

En sus conferencias en Ginebra⁴ y en EE.UU.,⁵ Lacan destaca el modo en que el deseo de cada uno de los padres particulariza gota a gota la lengua del niño. «Los padres modelan al sujeto». Lo modelan en el sentido de que su modo de desearlo, o no, pasa a su forma de hablar. Finalmente, en su última intervención, en 1980,⁶ Lacan destaca el malentendido particular que resulta de los embrollos de la no relación sexual entre los padres. El niño forma parte del parloteo de sus ancestros. Forma parte del parloteo de «dos hablantes que no hablan la misma lengua. Dos que no se oyen hablar. Dos que no se entienden, punto».

Lo que hay en ello de irreductible se remite, en todas estas indicaciones, al deseo de los padres y a sus particularidades. Eso irreductible es referido al modo en que el niño se hace, por así decir, el portavoz, incluso el intérprete, de los embrollos del deseo de cada uno de los padres. En la «Nota sobre el niño» de 1968, el niño hace existir con su presencia el deseo de la madre. En las *Conferencias* de 1975, el niño se hace portador, mediante *lalengua*, de lo que el deseo de los padres destila en ella. En el seminario *La disolución*, de 1980, el niño forma parte del malentendido del que su cuerpo es producto. Estas diferentes indicaciones especifican la vía que Lacan toma para abordar lo real de la familia por el lado de lo que llama «la familia particular». Nos invita a abordar lo real de la familia a partir de la particularidad. Un niño, para abordar el misterio de su existencia, no puede sino interrogar las particularidades del deseo del que surgió.

¿Podemos conformarnos con esto? ¿Es esto todo lo que un sujeto tiene derecho a esperar de un psicoanálisis? Aquí debemos estar atentos. Lacan da un paso más que conviene precisar. Lo que importa no son las particularidades en sí mismas. Lo que importa es lo real del que son portadoras. «Vale la pena errar a través de toda una serie de particularidades para que no se omita algo singular. Vale la pena gozar de esa posición única que solo se define de un modo, por lo que he llamado el encuentro». En otros términos, Lacan nos dice que vale la pena errar por lo que la novela familiar tiene de más particular para que se le dé un lugar, o se le vuelva a dar, a lo que hay de contingente en el encuentro de un sujeto con el deseo o el goce de sus padres. La cuestión será entonces eminentemente concreta: ¿de qué particularidad se trata? ¿Qué significa errar por una serie de particularidades? Y, finalmente, ¿qué hay de esa singularidad o esa posición única de la que Lacan dice que vale la pena gozar? De cómo respondamos a estas

preguntas depende el lugar que daremos a la historia en la experiencia analítica y en aquello que la prolonga.

LO QUE SE HACE CON LA PALABRA

Para precisar este punto, podemos empezar por apoyarnos en algunos testimonios de AE. ¿Qué queda de un psicoanálisis? Más allá de sus efectos, ¿qué queda de un psicoanálisis en los recuerdos de quien ha atravesado esa experiencia? ¿Qué le queda de su larga frecuentación de las manifestaciones de su inconsciente? ¿Qué le queda de sus momentos de encuentro logrados o fallidos con su psicoanalista? Pocas cosas, sin duda. Algunas palabras o algunas frases, algunas pequeñas manifestaciones del inconsciente en forma de un sueño o un síntoma transitorio, algunas frases o algunas intervenciones del analista. ¿Qué le queda a un analizante de su análisis, sino algunas huellas de un encuentro con aquello que su psicoanalista tenía de más real, de más opaco?

La experiencia que atravesó le permite constatar que esas huellas no son fundamentalmente diferentes de aquellas que le quedan de sus primeros pasos en el mundo. Le permite aprender que las huellas que le quedan de su encuentro con un psicoanalista tienen la misma estructura que las que le vienen de los dichos y los no dichos parentales que marcaron su historia.

Como lo advertía Lacan en 1980, el niño es «un malentendido consumado». Consuma el malentendido que hay en el corazón del deseo parental, lo que hay de más impenetrable, de más opaco, de más ininterpretable en sus padres. Si aquellos dichos y aquellos no dichos lo marcaron, es precisamente porque se resisten a toda interpretación, es porque el lenguaje y su uso en la palabra demuestran ser incapaces de reducir lo que tienen de insensatos. Si esos dichos y esos no dichos lo marcaron tanto, no es por el sentido que se les puede dar, sino a causa del efecto que le produjeron. Lo que constituye el valor de esos dichos y esos no dichos es que su cuerpo resultara sensible a ellos y respondiera.

La historia familiar se reduce en este caso a algunas huellas o marcas que solo valen por su impacto. Entonces no queda sino elegir: o replegarse sobre nuevas identificaciones, basadas esta vez en lo que habrá aprendido el sujeto de sí mismo, o bien, por el contrario, enfrentarse a la angustia que el encuentro con un deseo o un goce

desconocido siempre es capaz de despertar. Cuando se sigue un poco la enseñanza de los AE, uno no puede evitar quedar impresionado por la gran variedad de sus intereses una vez pasado el tiempo del testimonio. Es como si lo que había constituido el objeto de sus análisis respectivos se borrara sin cesar ante cosas nuevas con las que se encuentran. Es como si su historia, la historia de la familia cuyo producto son, se hubiera difuminado en provecho de otra historia, la que ahora están viviendo, en especial con el psicoanálisis.

La historia particular de un sujeto en análisis no se presenta habitualmente bajo esta forma. Al menos eso constatamos en los casos en que las dificultades de las que se queja tienen ya una forma sintomática. Lo que entonces se pone en primer plano no es el impacto o la contingencia de esos dichos o no dichos. Lo que se pone por delante es la significación que el sujeto les da y la satisfacción que esa significación suscita cuando la evoca. Nosotros sabemos hasta qué punto el neurótico puede ser parlanchín cuando se trata de referir su malestar al entorno parental del que surgió. Lacan, en sus conferencias en EE.UU. y en su seminario *L'insu*, no pierde la ocasión de interrogar el lugar que el neurótico da a su familia en la experiencia analítica.

Basta con que alguien consienta en decir lo que se le ocurra a un psicoanalista para que se ponga, «irresistiblemente», a hablar de su mamá y de su papá. Acaba irresistiblemente por decir que es por su infancia por lo que su familia importa. Este recurso a la historia es un testimonio de una relación con la lengua que tiene su especificidad. Lo que de entrada constituye el valor de ciertos momentos de encuentro con uno u otro de los padres no es su impacto, sino el sentido que el sujeto les da. El sujeto erosiona, mediante el uso que hace de la lengua, lo real de los dichos y los no dichos que marcaron su existencia. Erosiona su impacto vistiéndolos con sentido e inscribiéndolos en un relato. Los relatos de familia valen así, esencialmente, por el uso que se les da. Tienen valor de tratamiento. Tratan lo real en juego en esos dichos y esos no dichos. Lo cual puede llegar muy lejos, hasta el modo en que ciertos sujetos evitan hablar de su historia. Evitan cuidadosamente hablar de su historia porque eso podría enfrentarlos con su real a través de los fallos del relato y los detalles de la lengua.

Lacan advierte que se trata de algo extraño. Es curioso que la regla fundamental acabe produciendo «algo como una inercia, una polarización, una orientación». Si tomamos esta inercia por el lado de lo simbólico, se puede pensar que esto se debe al padre y a su función. Se puede pensar, para ser más precisos, que se debe al significante amo y a su incidencia en la palabra analizante. Un significante amo extraído de la cadena significativa

puede tener un efecto real de inmovilización del sujeto. Es lo que ocurre, por ejemplo, cuando un sujeto utiliza un significante amo con fines de identificación. Lacan restringe, de todos modos, esta versión de la inercia producida por la regla fundamental. La función del padre es real, dice, pero ese real bien podría no ser sino mítico. Bien podría no tener más asidero que el que le ofrece el mito de Edipo. Evidentemente, es algo muy inquietante: si ese real es mítico, ¿de dónde viene tal inercia?

La inquietud está justificada en la medida en que esta inercia se presenta como un efecto de la regla fundamental. Está justificada en la medida en que parece vinculada a la materialidad misma de la palabra analizante. Lacan se vuelve entonces hacia la madre. Y vincula esta inercia, esta polarización de la palabra, a la materialidad de lo que llama «*lalengua* maternal». La lengua que emplea el analizante es portadora de algo distinto que el significante; es portadora en su materialidad misma de lo que el niño fue como objeto para la madre, objeto de deseo y de goce. Referirse a la historia puede ser inquietante porque hay algo que va más allá de la historia, algo relacionado con el modo mismo en que el lenguaje nos estructuró.

Ello da a esta inercia un valor muy distinto. Lo que polariza y orienta la cadena significativa ya no es en este caso uno u otro significante amo. Basta con que un analizante se ponga a hablar algún tiempo para que experimente... ¿qué? Que algo se repite en sus palabras y que «en eso es en lo que es más *él*». Lo que se repite es «cierto modo de gozar». El sujeto en análisis habla de su familia a partir del lugar que se le ha asignado, o así lo supone él. Habla de su familia de un modo que podría designarse como oral, anal, escópico o invocante.

De este modo consume algo del malentendido parental del que él es el producto. Lo consume en el relato que hace y en la forma en que vuelve sin cesar a lo que fue como hijo en una familia particular. Esto es lo que un análisis acaba poniendo en primer plano en la escena. Cuando un análisis avanza, siempre acaba destacando el modo de goce que cimienta la cadena de las determinaciones significantes. Acaba poniendo de relieve el goce que cimienta dicha cadena hasta el punto de hacerla inerte. La historia que el sujeto cuenta y se cuenta parece entonces estar suspendida, incluso detenida en esa inercia misma. El problema que entonces se plantea es saber de dónde puede venir la apertura.

Encontramos en la última enseñanza de Lacan numerosas indicaciones. Están todas ellas orientadas por lo que la regla fundamental produce materialmente en el discurso del analista. Si el modo de gozar se repite, si tiende a la estereotipia, es porque está articulado. No hay otro modo de concebir que «el estereotipo es el estereotipo de cada cual. Es en el lenguaje donde se juega el gozar del ser hablante propio de cada cual». El abordaje y la apreciación de lo que se repite por el hecho de decirlo todo no puede llevarse a cabo, pues, si no es en conformidad con el discurso que reproduce dicha repetición. Solo se puede llevar a cabo a partir de la forma en que este modo de gozar se articula en el discurso analítico. Esto delimita de entrada nuestra elección.

Se trata, en un análisis, de «deshacer con la palabra lo que fue hecho con la palabra», pero no de cualquier manera. Decir que el modo de gozar se articula significa que se aferra a la cadena significativa de una manera específica. Esto es lo que indica Lacan cuando subraya la necesidad de pasar por los detalles de la historia. Si el analizante habla tanto de sus vínculos de parentesco, lo hace para hipnotizarnos, para «obturar todos los matices de la relación específica», es para no entrar en los detalles. Entrar en los detalles, errar por las particularidades, significa ocuparse materialmente de todo ello, ocuparse no por el sentido que vehiculan, sino por el impacto que tuvieron. ¿Fue eso bueno o malo para nosotros, nos hizo enrojecer de vergüenza o de placer, etc.? A partir de esto conviene pensar nuestra acción. Conviene pensar nuestra acción a partir de la distancia irreductible que hay en el discurso del analista entre las huellas, las marcas, las letras portadoras de ese modo de gozar y todo lo que podemos elucubrar en relación con ello.

Esta es la vía que nos indica Lacan en la fórmula que les estoy comentando. Lo que es preciso, «lo que sería preciso —dice para indicarnos, sin duda, que no está dado de entrada— es que el análisis...» —no dice el analista, sitúa, ciertamente, la fuente de la operación en el discurso analítico mismo—. «Lo que sería preciso es que el análisis llegara mediante una suposición a deshacer, con la palabra, lo que fue hecho con la palabra». El término «suposición» es aquí crucial. Es lo que distingue la operación analítica de las otras operaciones mediante la palabra. Algunos sostienen, en efecto, la vía de la interdicción; otros, todavía, optan por descifrar el modo de gozar. No es esta la posición del psicoanálisis. Prohibir o descifrar lo único que hacen es prolongar la repetición de ese modo de gozar. El psicoanálisis no pretende descifrar el modo de gozar, pretende remitir al sujeto a su división.

El término «suposición» nos indica otra vía. El supuesto en el que se apoya el discurso

analítico es un «supuesto-saber-leer de otro modo». Sin entrar en los detalles de esta fórmula, nótese que nos decanta no ya hacia un saber supuesto, sino hacia un saber-leer supuesto, un saber-leer de otro modo. La fórmula se esclarece cuando nos preguntamos de qué «otro modo» se trata. Lacan prosigue: «El otro modo en cuestión es el que escribo S(A/) [...] ¿Acaso *de otro modo* significa de otro modo que esa farfulla que se llama psicología? No. *De otro modo* designa una falta. Es de errar de otro modo de lo que se trata». Esta diferencia, dice, no debe situarse en términos de comparación. No se trata de diferenciarse de esa confusión que es la psicología. ¿Qué es la psicología? Y, finalmente, ¿qué pretende? Como lo dice la etimología, pretende explicar la psique mediante un saber. Se presenta como una estricta aplicación del par significante que exige que a todo S₁ le responda un S₂ para dar cuenta de él. Aunque es ser muy amable con la psicología definirla así. Para Lacan no se trata de oponer a la psicología otro saber que sería, por ejemplo, el del psicoanálisis. No se trata de oponer diferentes S₂ entre sí. Se trata de faltar de otra manera.

¿Qué es eso? ¿Qué significa faltar de otro modo? Como siempre en Lacan, él mismo responde a esta pregunta algunas líneas más abajo, aunque su respuesta supone, por parte de quien la lee, poner algo de su parte. Faltar de otro modo significa tener en cuenta que hay un equívoco entre lo real y el lenguaje, y que «en el análisis es el equívoco lo que domina». Lo que constituye, pues, el valor, el interés de un S₁, es el hecho de que «confina con lo real», por retomar una fórmula antigua de Miller. Ya no sabemos, previamente, si vale como un rasgo en la lengua misma o si vale, simplemente, como algo que nos hace hablar. No sabemos si su valor le viene de su lugar en la lengua o de la parte de lo viviente de la que se hace portador.

El supuesto-saber-leer de otro modo nos remite a un uso posible del significante que no dependa del sentido que soporta. Se trata, en este caso, de pensar una pragmática que ya no esté fundada en el saber que nos particulariza, sino en el uso de esos significantes que movilizan nuestra singularidad por el hecho de su impacto, no por el sentido que se les presta. Se trata de pensar un uso del S₁ separado de su poder semántico, un uso del S₁ reducido a su valor de causa del deseo, de causa por el deseo. Como nos lo muestra la secuencia de la que voy a hablar a continuación, un significante reducido a su impacto puede encarnarse diversamente en la lengua. Puede ser una palabra o un silencio, una letra o un suspiro. También puede ser una frase entera.

En los últimos años he estado recibiendo a una dama que se queja del sentimiento de

impostura que provoca en ella un comportamiento alimentario que la persigue desde que era una niña. No puede evitar provocarse el vómito una o varias veces al día. Ella distingue dos clases de vómito: los que tienen lugar durante el día, cuando un exceso de estrés la empuja a comer, y los que tienen lugar durante la noche. Estos últimos le aportan, dice, una satisfacción. Y no ve por qué esto tendría que cambiar. Remite estas dos clases de vómitos a la pareja parental: a su madre, debido a la impresión que ella tenía de enfrentarse a «un amor materno vacío», y a su padre, por el miedo que le inspiraba. «Era violento e imprevisible, nunca se sabía cuándo te iba a caer encima». Los vómitos aparecieron en su primera infancia, pero ella tiene la impresión de que se hicieron voluntarios hacia los ocho años. Un día que su padre la obligaba, una vez más, a vaciar el plato, ella le replicó: «Mira, voy a provocarme el vómito». Después eso ya no la abandonó, cotidianamente.

Un primer análisis de unos diez años no había terminado con eso a pesar del exceso de significación que le aseguraba, o quizá debido a ello. «Hablaba sin cesar de lo que había de demasiado *gordo* entre mis padres, y mi analista me dejaba que me perdiera por todos los sentidos». La angustia que acompañaba al sentimiento de estar dispersa acabó decidiéndola a dejar a ese analista. Unos años después de haber retomado su análisis, un día surgió una enorme rabia contra el psicoanálisis: «Hace años que trato de comprender por qué hago eso. No ha servido de nada. ¿Qué puedo hacer?». Le dije: «Pues bien, entonces no queda más que decidir que ya basta». Ella dejó la sesión asombrada por esta intervención diciendo: «¿Qué tiene que ver esto con el psicoanálisis?». Esto ocurrió antes de una interrupción de varias semanas por vacaciones. A su vuelta dijo algo que me cuidé mucho de comentar: «Después de la última sesión y por primera vez en mi vida, ya no vomito. Es incomprensible».

No volvió a hablarse de vómitos o de alimentos durante varias semanas. Toda su atención se había volcado hacia ese agujero en el saber con el que había quedado enfrentada, hasta el día en que, en una sesión, recordó algo que su madre le había comentado mucho tiempo atrás: «Mi madre nunca quiso amamantarme porque tenía miedo de envenenarme. ¿Cómo puede una madre decir esto?». No sé si se trataba de un pedazo de fantasma y de un nuevo esbozo de su novela familiar. De todos modos, los vómitos volvieron, aunque de forma intermitente.

La analizante ha comentado en varias ocasiones que algo de su relación con la verdad cambió desde entonces. «Antes, yo decía: mi cuerpo no puede mentirme. Cuando me

sentía gorda, era como una espiral: comer, vomitar. Acababa oyendo las palabras de mi padre: *gorda, tonta*. Quedaba reducida a eso». Ahora el sentimiento de impostura ya no la acosa: «Puedo aceptar que mi cuerpo me mienta. Puedo venir a sesión sintiéndome gorda y salir con dos kilos menos. Gorda y tonta ya no es más que un estribillo». Es como los asuntos de sus padres, dice, ya no le interesan.

Hay algo extraño en esta secuencia. ¿Cómo comprender el efecto que tuvo sobre el síntoma mi primera intervención? ¿Cómo comprender también el retorno de ese síntoma modificado tras el levantamiento de la represión de la frase materna que la analizante recuerda? Parece, en todo caso, que algo de su historia volvió a encaminarse.

Este fragmento nos enseña que es abriendo agujeros en el sentido como puede conseguirse un desplazamiento de perspectiva entre diferentes versiones de la novela familiar.

Secretamos más sentido del necesario. Hasta llegar a asfixiarnos. Por supuesto, «cada cual tiene derecho a la novela de su vida», pero lo importante es que no la escriba en detrimento de la vida misma. Por lo tanto, no se trata de producir una versión más, por reducida que sea, con la que el sujeto pueda identificarse al fin. Se trata más bien de volverlo sensible a lo que hay de contingente en su existencia y, por lo tanto, también en su análisis.

«El análisis —decía un día Lacan— es el pulmón artificial gracias al cual se trata de asegurar el goce que es necesario encontrar en hablar para que la historia continúe». Asegurar lo que es necesario encontrar de goce, *tan solo lo que es necesario*, en hablar supone, por parte del sujeto, que ya no tema enfrentarse a lo indecible que lo produjo. Entonces solo le queda entregar su división a la fortuna: un poco menos de novela, sin duda, y un poco más de historia, en adelante inédita. Esto es lo que nos aporta el testimonio de algunos AE. Tenemos que leer todavía mucho Lacan para que, con ellos, la historia de nuestro psicoanálisis prosiga.

QUINTA PARTE

EL PSICOANÁLISIS APLICADO A LA TERAPÉUTICA

PSICOANÁLISIS APLICADO: EL VERDADERO Y EL FALSO*

Siempre hay que partir del punto a donde la práctica analítica nos ha conducido. Esta indicación, que Lacan no deja de sostener en su enseñanza, ofrece a las cuestiones de psicoanálisis aplicado una orientación precisa.

Ya no nos encontramos en los comienzos del psicoanálisis. Se podría echar de menos el frescor de los primeros pioneros. También podemos alegrarnos por la sorprendente vitalidad que el psicoanálisis demuestra tener hoy en día ante las dificultades inéditas con las que se encuentra.

Conocimos aquella época en la que la práctica del análisis estaba marcada por la importancia que Lacan daba, en la dirección de la cura, a lo simbólico y al significante. Conocimos otra época en que el concepto de goce orientaba no solo nuestra práctica, sino también la forma en que dábamos cuenta de ella. Habíamos pasado, de una época dominada por el Otro y sus leyes, a una época marcada por la inexistencia de dicho Otro. Esto nos daba un psicoanálisis más orientado hacia lo real, un psicoanálisis más preocupado, también, por el modo en que cada cual se las arregla más o menos bien con la no relación sexual.

Esta última es también nuestra época, salvo que las formas contemporáneas del síntoma se modificaron bajo el empuje de la búsqueda de satisfacciones inmediatas. Por fuerza tenemos que constatar que este desplazamiento de acento no ha dejado de tener efectos negativos sobre lo que la primera época nos había enseñado. La importancia que concedemos al goce y a lo real tiene a veces como efecto volvernos dubitativos en nuestro uso del significante amo. Pero precisamente en este punto el psicoanálisis

aplicado nos interpela, tomando así el relevo de lo que nuestra serie de conversaciones clínicas ya habían iniciado.

Un sujeto enredado desde hacía mucho tiempo en el texto demasiado escrito de su historia familiar decía, de sus encuentros con un psicoanalista, que le permitían respirar. Por su parte, Lacan decía del psicoanálisis que podía ser el pulmón de acero de la medicina. Pero, al psicoanálisis mismo, ¿qué le hace respirar?

Sin duda, las cuestiones de psicoanálisis aplicado movilizan hoy en día a multitudes. Testimonios venidos de todas partes demuestran un interés auténtico por estas cuestiones. Hasta tal punto que algunas jornadas de estudios tienen que llevarse a cabo a puerta cerrada. ¿Hay que alegrarse por esto? No es seguro que la multitud, como tal, le convenga al psicoanalista. Podría incluso ocurrir que el psicoanalista perdiera en ello su alma, de no establecer una separación rigurosa entre un psicoanálisis aplicado que podría llamarse verdadero y el falso. Una conferencia de Lacan, de 1958, donde esta diferenciación encuentra su referencia podría servir aquí de guía.¹

El psicoanálisis aplicado falso sería el que busca su justificación en las «disciplinas que coexisten en su campo». De la disciplina médica que remite la implicación del cuerpo a su sustrato biológico, ese psicoanálisis aplicado falso extrae la idea de una posible eliminación de la cuestión del goce. De las disciplinas sociales actuales, que confunden el final del padre con las modificaciones de sus figuras, extrae la idea de una nueva forma de normalización, basada ahora en un «cada cual a la suya».

El psicoanálisis aplicado verdadero sería, por el contrario, el que quiere ser «conforme a la verdad manifestada por su experiencia». La fórmula de Lacan, con la que definía entonces el psicoanálisis verdadero, es precisa. El fundamento del psicoanálisis verdadero debe buscarse no del lado de los ideales o de los puntos de referencia que le serían afines, sino del lado de lo que ocurre efectivamente en la experiencia de un análisis y gracias a él. Debe buscarse, dice Lacan, en aquello que de la verdad se descubre y en sus efectos curativos.

La fórmula es de una actualidad asombrosa si concedemos a la noción de verdad las variaciones que Lacan le aporta. El psicoanálisis aplicado verdadero encuentra su punto de apoyo y su orientación en lo que un psicoanálisis produce efectivamente en cuanto a sus efectos, o sea, el uso que hacemos de lo que se ha producido. Es una posición decididamente realista. Se basa en un desplazamiento semejante al que conoció la enseñanza de Lacan y las consecuencias que de ella hemos extraído.

El psicoanálisis aplicado nos invita a definir un uso del significante amo en la época en que el Otro no existe. Nos invita a definir un uso del significante amo que sea consecuente con lo siguiente: que su relevancia la obtiene no del Otro, sino del hecho de que, como significante, se encarna. Un significante amo que se apoya en el Otro es un significante cuya autoridad se deriva, por ejemplo, de la estabilidad de una teoría. Las «disciplinas coexistentes» de las que habla Lacan forman parte de ello. Esto define a la mayor parte de las ideologías, desde la religión hasta el psicoanálisis mismo, cuando convierte lo que sabe en mausoleo de saber.

La última enseñanza de Lacan nos invita a pensar un uso del significante amo que no sea de este orden. Nos invita a concebir un uso del significante amo que se apoye más — según una fórmula muy esclarecedora de Éric Laurent— en el desplazamiento de los saberes que en la estabilidad teórica, un uso del significante amo que privilegie la inducción en vez de la deducción. Esta última enseñanza nos invita a un uso del significante amo que extraiga su valor de lo que de él hacemos. El psicoanálisis aplicado abre una interrogación sobre lo que podrían ser las formas pertinentes de poner a funcionar el significante amo en un mundo en el que el Otro no existe. Este funcionamiento podría ayudarnos a responder de un modo más adecuado en el campo del psicoanálisis aplicado, con la seguridad de que, en consecuencia, la propia práctica analítica sería mejor.

La diferencia así planteada entre el psicoanálisis aplicado verdadero y el falso se acompaña de una distinción simple. El psicoanálisis aplicado falso tiene un nombre: se llama *psicoterapia*. Lo que caracteriza, por el contrario, al psicoanálisis aplicado llamado verdadero es su orientación. Por eso no necesita un nombre previo. Su ambición es producirlo cada vez.

«CURAR»*

Partamos de una frase de Freud y de cómo hay que modificarla. «Hay tres oficios imposibles (*unmöglichen Berufen*): educar, curar, gobernar». Este enunciado es de 1925. Freud lo modifica algunos años más tarde, poniendo la palabra «psicoanalizar» en lugar de «curar». «Casi parecería —escribe— que analizar sea el tercero de esos oficios imposibles, en los que uno puede estar de entrada seguro de un éxito insuficiente. Los otros dos son educar y gobernar». Esta frase está tomada de un texto que trata sobre los límites del psicoanálisis. En él Freud destaca que un psicoanálisis llevado a su término tropieza con una roca, algo insuperable, un imposible al que todos están sometidos. Es lo que él llamaba, de un modo aproximativo, la castración.

Para dar a esta frase todo su valor, conviene referirla a su contexto. Está extraída de un capítulo de «Análisis finito e infinito», donde Freud se pregunta por las cualidades exigibles de un psicoanalista ideal, no sin advertir que, en lo concreto, los psicoanalistas están muy lejos de tenerlas. Esta frase se presenta como una deducción cuya importancia clínica es considerable. Podemos decir que hay un imposible en juego en cada uno de estos oficios porque estamos seguros de la insuficiencia de sus éxitos. Es un curioso razonamiento. Pero no es menos pertinente si lo referimos a lo que ocurre efectivamente en un psicoanálisis. Lo imposible que está en juego no se da de entrada. Es el resultado de una operación que nos hace pasar de elementos contingentes, fortuitos, a un hecho de estructura. Los múltiples «esto no va» de los que un sujeto se queja, en cada caso, revelan estar justificados, *a posteriori*, por un defecto, por una falta, a la que cada cual está sometido, lo quiera o no.

Se plantea entonces la cuestión de saber cómo pasamos de lo uno a lo otro. ¿Cómo puede un sujeto tomar la medida de un imposible que centra su existencia? Es lo que Freud aborda en este capítulo. El operador es, en este asunto, el psicoanalista. La cosa es

aún más precisa: el psicoanalista en cuestión es aquel que habrá aprendido lo suficiente sobre sus propios errores para hacer de su falta el resorte de su acción. Esto ya nos da una pequeña indicación: el acto del psicoanalista nos enseña algo sobre lo imposible en juego en la acción de curar porque es indisociable de una falta que Freud sitúa del lado del operador, del lado del psicoanalista. Precisamente porque a su teclado le faltan algunas teclas, el psicoanalista puede hacerse el agente de esta operación.

La pregunta adquiere entonces un cariz más preciso: ¿cómo una práctica cuyo objetivo, y cuyo resultado, en el mejor de los casos, es el encuentro con ese imposible puede aportarnos algunas orientaciones en el abordaje de las demandas de toda clase con las que nos encontramos en las instituciones de cuidados psiquiátricos? ¿Cómo puede esta práctica orientarnos en nuestro abordaje de las demandas de curación que nos son dirigidas?

EL SÍNTOMA COMO RESPUESTA

Para abordar esta pregunta, podemos basarnos en una constatación que forma parte de la clínica cotidiana. Tomemos a un hombre y a una mujer. La cosa funciona mientras callan. Basta con que se pongan a hablar y entonces empiezan los problemas. Cualquier encuentro entre un hombre y una mujer plantea una objeción a la idea misma de su complementariedad. Esto llega incluso hasta el punto en que «si la cosa falla, allá cada cual», lo cual es debido a nuestra condición de seres hablantes. Por el hecho de hablar, lo simbólico nos atraviesa de parte a parte, hay algo irremediablemente perdido entre un hombre y una mujer, pero también entre un niño y su madre, entre el hijo y su padre, etc. Dicho de otra manera, el hombre es un animal enfermo de nacimiento.

Lo asombroso en todo esto es que nos sea tan difícil extraer sus consecuencias, no solo en nuestra clínica, sino también en nuestra existencia concreta. La idea común que de ello se deduce es la de un sujeto exiliado. El sujeto estaría exiliado respecto de una complementariedad que habría perdido. Este es un punto de vista del que la civilización se ha apoderado. Esta ofrece, para las dificultades con las que el sujeto tropieza en este camino, cierto número de soluciones que podemos calificar de paliativas. Todas ellas van en la dirección de dejar de lado los medios de los que disponemos para abordar lo que, para cada uno, está necesariamente perdido.

A partir de ahí, puede llevarse a cabo la recensión de las figuras históricas de esas respuestas paliativas confeccionadas por la civilización. El político promete días mejores, el revolucionario la transformación del mundo, el científico trabaja por el progreso de la ciencia, el religioso calma las conciencias, etc. Estas figuras históricas definen las acciones de quienes consumen su existencia en la promesa de mañanas luminosas. La lista de estas respuestas paliativas se puede confeccionar, pero ello equivaldría a confeccionar la lista de sus fracasos respectivos.

Estas respuestas tienen un punto en común; plantean soluciones válidas para todos. Introducen a los individuos en la vía de una uniformización cuya consecuencia es una segregación creciente entre quienes a ellas se someten y los demás. En el campo de la actividad económica, algunos han deducido, por ejemplo, que el paro sería el precio que algunos deberían pagar para que una parte de la población pueda trabajar. Es una posición por lo menos discutible en el plano ideológico; es del todo indefendible cuando se trata de recibir a sujetos que sufren por ello.

Tal tendencia a elaborar soluciones colectivas es muy sensible en el campo de la llamada salud mental. Algunos ponen sus esperanzas en el uso de los medicamentos, otros se vuelven adeptos de las psicoterapias, una y otra vez. Pero cuando la ciencia falla, para unos y otros, los poderes públicos intervienen para recurrir a soluciones jurídicas. Los Estados, hoy en día, han iniciado la búsqueda de una legislación cuyo objetivo sería una gestión colectiva de la salud mental.

Nada nos impide, en este caso, considerar los síntomas de quienes se dirigen a nosotros como dotados de un valor de protesta. Los síntomas constituyen una objeción en lo que tienen de particular, frente a las soluciones colectivas que se sugieren, incluso a veces se imponen. Pero los síntomas son también respuestas paliativas. Forman parte de los medios que se da el sujeto para suplir lo que falta necesariamente entre un hombre y una mujer. Así, cada uno se inventa o adopta algo que ocupa el lugar de lo que falta necesariamente en su relación con el *partenaire*. Esto es lo que lo particulariza y, en este sentido, se opone a las recetas colectivas.

Pero no todos los síntomas son equivalentes. En primer lugar, está el caso de aquellos síntomas que tienen demasiado éxito. Puede ser, según las veces, el éxito profesional, una relación extraconyugal, un horario saturado, etc. Esto es lo que llamamos la normalidad. A estos síntomas podemos llamarlos incurables, en la medida en que permiten al sujeto inscribirse en el discurso dominante.

En el polo opuesto está el caso de las suplencias que aportan al sujeto una satisfacción más allá de toda expectativa. Esta es la solución perversa. Tales suplencias se inscriben fuera de las perspectivas del discurso dominante. Podemos llamarlas intratables, en la medida en que satisfacen al sujeto en lo que tiene de más íntimo.

Los síntomas de los que nos ocupamos no proporcionan esta seguridad que procura ya sea el recurso a las normas, ya sea un goce fuera de la norma. Forman parte de lo que algunas veces se experimenta dolorosamente como anormalidad. Son síntomas que no cumplen plenamente su función de suplencia. Los sujetos que de ellos se quejan se dirigen a nosotros no solo en nombre de la falta que les hace sufrir, sino también en nombre de los fracasos sucesivos de sus respuestas paliativas.

Esto no concierne solo al sujeto neurótico. También puede tratarse del toxicómano a falta de su producto o del traumatizado sexual que clama justicia. O del excluido social que no sabe a quién hablarle o del deprimido asolado por el vacío de su vida. Puede llegar incluso a darse la situación de sujetos que vienen a nuestro encuentro presionados por su entorno o por acontecimientos exteriores, sin presentar un síntoma que se pueda distinguir inmediatamente en sí mismo. Una respuesta previa podría ser, en este caso, ayudarles a construirse uno.

LOS ABORDAJES DEL SÍNTOMA

A partir del momento en que se nos pide que interfiramos en lo que ya ha tenido para un sujeto valor de solución, aunque sea coja, se plantean cuestiones al mismo tiempo éticas y técnicas. Podemos elegir entre dos vías, que divergen en más de un punto, lo cual no implica que sean excluyentes. Ambas se apoyan en el sujeto, en tanto que habla. Lo insoportable de lo que se ocupan es, por lo tanto, el que adquiere una forma hablada. Tanto una vía como la otra reconocen en un síntoma, por este hecho, una verdad particular, una verdad que implica las particularidades del sujeto. Lo que las diferencia es el tratamiento que reservan a tales particularidades.

La primera vía es, sin duda, la más frecuente. No es forzosamente mala. Es una vía, incluso, cómoda para todo el mundo. Lo específico en ella es el modo en que responde a las demandas del sujeto. Lo hace de un modo relativamente conforme al discurso dominante en nuestra civilización. En concreto, esto significa que aborda la lengua

privada del síntoma, sus dolores y sus incertidumbres, sus reivindicaciones y sus zonas de sombra, en términos de signo que descifrar y de significación que comprender. Refiere las particularidades de un sujeto a un saber que lo preexiste, a una matriz de lectura.

No es esta la vía que siguió Freud. Encerrar las demandas de un sujeto en una teoría, aunque sea psicoanalítica, no introduce ninguna alteridad. Lo cual no ayuda a un sujeto a sostener lo que le es propio. Más bien favorece la reunión de las diferencias bajo una identificación de masa. Se trata, ciertamente, en este caso, de un reconocimiento de lo particular, pero es un reconocimiento que no le ofrece más salida que ser incluido en un saber colectivo.

El terapeuta trata el síntoma ofreciendo al sujeto la imagen de alguien que podría completarlo con su escucha, con su saber, con su comprensión. Confirma así lo que sostiene toda demanda, o sea, la esperanza de que haya algún otro que pueda responder. El clínico se hace aquí psicólogo. Trata lo imposible reconocido por Freud acallando el inconsciente del que habla. Es lo que se podría llamar la salud mental vista desde el lado de la civilización. Es el retorno de una posición subjetiva que se ha desembarazado del inconsciente.

Esta vía no carece de virtudes. Ofrece a veces el sosiego que procuran las soluciones colectivas. Y a veces esto es lo mejor, sin duda, que podemos ofrecer en nuestras estructuras de acogida de la demanda. Aquel que se ha dirigido a nosotros puede optar por conformarse, sin pena ni gloria, sin vergüenza. ¿Que más podemos hacer en tal caso? Al clínico no le queda sino borrarse, pero no sin antes haber verificado que esa es claramente la elección de quien a él acudió. Entonces nuestro trabajo podría consistir en aclararle lo que está en juego en esa elección.

La vía freudiana tiene otras pretensiones. También parte de una demanda que le ha sido planteada. Freud no recusa el valor terapéutico del psicoanálisis. Sería incluso erróneo decir que el psicoanálisis no promete nada de este orden. En cuanto hay demanda, el psicoanalista abre su puerta. Sabe que toda demanda supone un otro que promete... la curación, el bienestar, el saber. También sabe que este otro puede ser un otro que decepciona y a quien entonces se podrá acusar de todos los males. Aquí tenemos dos figuras muy frecuentes: algunos sujetos están convencidos de que tenemos soluciones listas para ellos, mientras que otros se pasan el tiempo demostrándonos lo contrario y haciéndonos fracasar.

Pues bien, eso es lo que tenemos que tratar. Tenemos que tratar esas promesas o esas

decepciones que supone toda demanda. Por eso también un psicoanálisis es algo distinto de una terapéutica, porque pretende tratar lo que alimenta esa promesa o esa decepción. Pretende tratar lo que hace que un sujeto suponga a otro ese poder de satisfacerlo o decepcionarlo.

Para ello, el psicoanálisis se toma en serio lo que los pacientes dicen. Cuando un sujeto viene a nuestro encuentro diciendo que se ha quedado sin trabajo y sin amigos, que ha perdido su orgullo y su capacidad para reír, pues bien, nos tomamos en serio su iniciativa, sabiendo, tanto nosotros como él, que no tenemos soluciones para proponerle en el plano profesional. Sin embargo, nos tomamos en serio el hecho de que la demanda implícita que nos dirige forma parte de las soluciones que él trata de elaborar para lo que le resulta insoportable.

Cuando un sujeto viene a decirnos hasta qué punto sus fobias y sus inhibiciones le impiden amar y trabajar, consideramos que sus síntomas tienen ya para él valor de respuesta. Decir, del síntoma, que tiene valor de respuesta supone reconocerle una estructura de lenguaje. El síntoma es, por excelencia, una lengua privada: es portador de aquello que un sujeto tiene de más particular. Pero es también una lengua pública, en la medida en que un síntoma toma lo que un sujeto ha heredado de su padre, de su madre, etc.

Un síntoma está hecho de restos de la lengua materna, de frases oídas, de imperativos paternos, incluso de palabras erotizadas por las disputas entre los padres. Todo ello constituye el tejido del síntoma, y define su dependencia respecto de las generaciones anteriores. El síntoma como respuesta es una puesta en forma, una recuperación privada de esos restos diversos que hacen que el inconsciente tenga para nosotros una determinada realidad. Es incluso una «recuperación equivocada» del inconsciente, ya que el síntoma trata de poner en forma algo que se mantiene a la espera en el inconsciente en modo de elementos dispares.

Es a esto a lo que el clínico introduce al sujeto. Lo introduce a una lengua que él no conoce. El clínico introduce al sujeto a las determinaciones que sus antecedentes hacen gravitar sobre su existencia. Lo vuelve sensible a la realidad del inconsciente y a sus coerciones. ¿Podemos conformarnos con ello?

No es esta la posición de Freud. El inconsciente no se reduce a los elementos que le confieren un semblante de realidad. Si se reduce el inconsciente a lo que constituye la trama de la historia de un sujeto, no le quedaría más opción que resignarse a ella. Pero la

posición de resignación hacia lo que nos viene de los demás pone de manifiesto, más bien, el fracaso de un psicoanálisis, y anuncia el retorno, con toda su fuerza, de las consolaciones colectivas. El inconsciente no es un saber al que le falte coherencia. Tampoco tiene esa plenitud que se le suele suponer. El inconsciente freudiano tiene la condición de un saber no realizado, un saber a la espera de ser elaborado. En otros términos, el inconsciente freudiano es también un discurso que tiene agujeros y silencios, y ahí es donde nos encontramos con lo que Freud llama lo imposible en juego en el acto de psicoanalizar.

SÍNTOMA Y RESPONSABILIDAD DEL SUJETO

El psicoanálisis no se limita a reconocer lo que el inconsciente nos impone. Cuando considera el síntoma como una respuesta, toma nota de la responsabilidad del sujeto. Esta responsabilidad no es la del yo. Tampoco es la responsabilidad jurídica. Esta responsabilidad es la de un sujeto que, por su posición, puede tomar a su cargo lo que está en juego, si lo desea. Lejos de confundir al sujeto con esa respuesta, el psicoanalista lo invita a tomar posición respecto a ella: estar de acuerdo o no estarlo, pensar que es importante o no lo es, que tiene sentido o no lo tiene. En resumidas cuentas, reconoce en el síntoma un compromiso de ser. Tiene en cuenta esa «oscura decisión del ser», como decía Descartes, que condiciona al sujeto hasta la locura.¹

A esto es a lo que podemos hacer que se vuelva sensible aquel que a nosotros se dirige: a la parte de sí mismo que empeña en sus síntomas, en sus quejas, en sus respuestas. Un psicoanálisis acentúa la responsabilidad del sujeto. Pero, por eso mismo, agrava la parte de silencio que hay en el propio inconsciente. Ello supone, en un mismo movimiento, enfrentarlo cada vez más con lo que en el inconsciente no responde. Esto es lo que descubre Freud cuando invita al soñante a poner sus sueños a trabajar. Cuanto más animamos a un sujeto a interpretar sus propios sueños, más evidente se le hace que él es responsable de la interpretación que les da, más evidente se le hace que en todo sueño hay algo insensato, un ombligo irreductible.

Un psicoanálisis puede curar a un sujeto de su ignorancia sobre el inconsciente que lo determina. Puede permitirle que consienta a la elaboración de un saber. Pero no puede

curarlo ni de la parte de sí mismo que pone en juego cuando se pone a hablar ni del agujero en el inconsciente que a partir de ahí se confirma.

Los problemas de sociedad con los que nos encontramos, la modificación de los síntomas de los que nos ocupamos nos imponen plantearnos, en especial, qué uso hacemos, en nuestro trabajo, del inconsciente como discurso hecho de elementos simbólicos y de silencio. Esto podría llevarnos, por ejemplo, a acoger de otra manera al sujeto que se dirige a nosotros dando cuenta de un trauma sexual o de otro tipo. En tal caso podría tratarse no de decir que sea responsable de lo sucedido, por supuesto, sino de hacerlo responsable del lugar que le da en su existencia.

En otras palabras, tenemos que luchar contra nuestra complacencia respecto a la melancolía que flota en el ambiente. Una forma de hacerlo es restaurar el lugar del inconsciente, no como saber ya hecho, sino como saber por inventar.

El poeta, una vez más, nos precede en este camino. Una observación de Francis Ponge me parece particularmente oportuna para la ocasión: «Cuando un ruiseñor canta, es que su equilibrio lo exige y que caería de la rama de no hacerlo en ese instante. Porque corrige sus movimientos anteriores y corrige al mismo tiempo el mundo, que caería en la confusión y se perdería sin remedio si él no cantara en ese instante. ¡He aquí, también, querida sociedad, por qué algunos de tus hijos no son mudos!». Pues bien, para el poeta, la salud mental es no ser mudo.

LO NEUTRO Y LO TERAPÉUTICO*

¿Cuándo es válido hablar de efecto terapéutico en psicoanálisis? «El psicoanálisis socorre —decía Lacan en 1977—. Es un atajo práctico para sentirse mejor. Ese sentirse mejor no excluye el embrutecimiento. Todo lo indica, con el índice de sospecha que hago gravitar sobre el todo», añade. Este índice de sospecha que la categoría lógica «válido para todos» hace gravitar sobre una mejoría sintomática nos invita a precisar lo que se entiende por terapéutica en el campo del psicoanálisis.

Una breve indicación de Lacan, comentada recientemente por Ricardo Seldes¹ en Buenos Aires y por François Leguil en París, puede servir aquí como guía. Se trata de una indicación extraída de una intervención que tuvo lugar en Bruselas en 1977.² Lacan se pregunta sobre el modo en que cada cual se las arregla con lo real. Las cosas se presentan siempre en forma de «puntos triples», con «la forma de la Y que es un *upsilon*». Prosigue Lacan: «Esto sirvió siempre, luego, para sostener formas; a saber, algo que tiene sentido. Hay algo de lo que se parte y que se divide, a la derecha el bien, a la izquierda el mal. ¿Qué es lo que estaba antes de la distinción bien-mal? [...] Había ya algo antes de que Hércules vacilara en la encrucijada entre bien y mal, él ya seguía un camino. ¿Qué ocurre cuando se cambia de dirección, cuando se orienta la cosa de otro modo? Se tiene, a partir del bien, una bifurcación entre el mal y lo neutro. Un punto triple es real, aunque sea abstracto. ¿Qué es la neutralidad del analista, si no es precisamente esto, esta subversión del sentido, o sea, esta especie de aspiración, no hacia lo real, sino por lo real?».

Esta es una referencia que hay que comentar línea a línea para poder extraer de ella algunas indicaciones sobre lo que entendemos por terapéutico en el campo del psicoanálisis. Lacan define ahí la neutralidad del analista coordinando su lugar con el lugar que da a lo real en la experiencia analítica. Las cosas se presentan en forma del

punto triple, descrito por Lacan mediante la letra «y». Tenemos un antes y un después, y entre los dos, la neutralidad del analista.

ELEGIR ENTRE EL BIEN Y EL MAL

El psicoanalista introduce lo que Lacan llama una subversión del sentido que hace que las cosas se orienten de otro modo. Había, antes de esta subversión, una situación que Lacan ejemplifica refiriéndose a Hércules. Sabemos, porque él lo dice, que lo único que ha leído sobre las aventuras de Hércules en el texto de Séneca³ está relacionado con la limpieza de las caballerizas de Augias. Se trataba, para Hércules, de llevar a cabo una elección que le permitiera llevar a buen término el trabajo que le había sido encomendado. Hércules había recibido de los dioses la orden de efectuar doce trabajos. Dichos trabajos presentaban, todos ellos, dificultades que le obligaron a elegir en cada ocasión qué iba a favor de su misión y qué se oponía a ella.

Entonces, cuando Lacan dice que Hércules sigue su camino, lo que está diciendo es que Hércules sigue el camino trazado por el Otro. Lo que le sirve de orientación para distinguir el bien del mal es lo que el Otro quiere. Esto alivia al sujeto. Lo alivia porque no tiene que plantearse la pregunta de qué está bien o qué está mal. Lo alivia porque está el Otro para decir lo que es el bien y para permitirle, a partir de ahí, alzar una barrera contra el mal.

Todo nuestro sistema judicial se basa en este principio. Y nuestra clínica no carece de situaciones que muestran hasta qué punto esto puede ser importante para algunos sujetos.

La mayor parte de las psicoterapias se valen de esta oposición. Se sitúan en función del modo en que el Otro social, jurídico, psiquiátrico, define lo que está bien y lo que está mal para cada uno. Se podría objetar que el psicoanálisis también tiene como objetivo que un sujeto se sienta bien. El propio Lacan no dudaba en sostener que un sujeto tiene derecho a esperar de un psicoanálisis una mejora de su posición. Pero esto supone, por un lado, que nos aseguremos poniéndonos a distancia del deseo de curar. Ello implica, por otra parte, que lo terapéutico se sitúe en el lugar adecuado, o sea, un lugar que no desmienta lo real en juego en la propia experiencia analítica.

Freud y Lacan no dejaron de interpelar a los psicoanalistas en relación con lo que se

llama el deseo de curar. Freud advertía el poco interés que él mismo tenía por el arte de curar y remitía el deseo en cuestión a alguna variación de la pulsión de muerte. Lacan, por su parte, no dejó de recordar que no es deseando el bien de nuestros analizantes como les ayudamos. La experiencia muestra que a menudo sucede más bien lo contrario.

Lo importante, sin embargo, no es interrogar el deseo del practicante, siempre susceptible de ser descifrado. Lo importante es preguntarse por la incidencia de dicho deseo en la práctica misma. En el seminario sobre la angustia, Lacan replica a quienes lo denigran y se refiere a la curación que se produce por añadidura: «Se ha visto ahí no sé qué desdén hacia aquel que está a nuestro cargo y que sufre, cuando yo estaba hablando desde un punto de vista metodológico. No hay duda de que nuestro deber es mejorar la posición del sujeto. Pero sostengo que no hay nada más vacilante que el concepto de curación».⁴ Lacan no recusa la dimensión terapéutica del análisis. Se pregunta por la incidencia del practicante en la dirección de la cura.

Encontramos muestras de ello muy pronto en la enseñanza de Lacan, y de un modo bastante radical en el seminario sobre la ética. El deseo de curar «por su naturaleza puede extraviarnos y —añade—, en muchos casos, instantáneamente».⁵ El deseo de curar puede tener como efecto inmediato el agravamiento de una situación dada. Lacan considera que más vale «designar nuestro deseo como un no-deseo de curar». Lacan no está en contra del deseo de curar. Patrick Monribot destacaba, en una intervención suya en la Escuela del Campo Freudiano, que el «no-deseo de curar» no excluye la mejoría sintomática.⁶ Por el contrario, permite al analista contrariar el deseo de no-curarse que a menudo los analizantes disimulan bajo su demanda de curarse. No querer el bien deja una pequeña esperanza: la de encontrar una buena manera de oponerse a la pulsión de muerte.

Los efectos terapéuticos forman parte del análisis. Incluso podríamos preguntarnos qué sería un análisis en el que no se hubiera curado nada. Pero desde un punto de vista metodológico, lo que se llama curación no es nuestro objetivo. No ajustamos nuestras intervenciones en función de lo que es el bien en su relación con el mal.

ELEGIR ENTRE EL MAL Y LO NEUTRO

¿Qué ocurre, se pregunta Lacan, cuando se orientan las cosas de otro modo? ¿Qué

ocurre cuando el psicoanalista introduce, mediante su acto, lo que Lacan llama la subversión del sentido? Hay aquí una indicación que se puede desarrollar según la significación que demos a esta fórmula. Una forma simple de tomarla es reducir esta subversión del sentido a un cambio de orientación. El analista modifica con su acto la orientación del punto triple que se presenta como *upsilon*. Orientar las cosas de otro modo significa, en tal caso, partir del bien para abordar una nueva bifurcación. Orientar las cosas de otro modo significa no seguir remitiéndose al Otro para decir lo que está bien y lo que está mal. ¿Qué ocurre cuando franqueamos los límites de todo juicio que distingue entre el bien y el mal? Pues bien, entramos en una zona desconocida donde se plantean los términos de una nueva elección. Se trata, entonces, de elegir entre lo que es mal y lo que no es ni el bien ni el mal. O sea, elegir entre el mal y lo neutro.

Estas pocas líneas proporcionan las coordenadas del acto analítico y, por lo tanto, también de todo acto que se reconozca en nuestra orientación. Invitan al psicoanalista a instaurar las condiciones de una nueva elección. El clínico orientado por el psicoanálisis no se sitúa por encima de las leyes ni fuera de ellas. Su función no es revolucionaria, sino subversiva. Consiste en situar su acto más allá de la diferencia entre el bien y el mal. El analista toma posición. Toma posición, más allá del bien y del mal, entre el mal y lo neutro. ¿Cuál es esta toma de posición? Se trata, para el analista, de preservar el lugar de cierta neutralidad. El analista dice «no» al mal y es neutro en lo que al bien se refiere. Remite al sujeto a su propio compromiso en cuanto al bien. La neutralidad del analista presenta, por lo tanto, una doble vertiente.

Por una parte, tomar posición significa no ser neutro respecto al mal. «El acto analítico —plantea François Leguil— es una toma de posición sobre lo que es el mal».⁷ Ello supone, evidentemente, que se tenga una idea precisa de lo que es el mal. Ello supone que se tenga una idea precisa sobre ese goce que se encuentra en el corazón del ser, al que el sujeto otorga muy tempranamente una forma que lo acompañará a lo largo de toda su vida.

Por otra parte, tomar posición significa ser neutro con respecto al bien. Esto implica igualmente que se tenga una idea precisa acerca de este «neutro» que Lacan opone al mal. El analista es neutro respecto de toda definición del bien que venga del Otro. Lo neutro designa una zona desconocida, que recibe su sentido no del Otro, sino de lo que el sujeto hace al respecto. Lo que es válido para el analista lo es también para el sujeto. El

analista toma posición respecto al mal de una manera tal que el sujeto que a él se dirige pueda emprender una vía más allá de la oposición entre el bien y el mal.

En consecuencia, tomar posición acerca de lo que es el mal no es decir «no» en nombre de un saber acerca del bien. Es comprometer al sujeto en una vía en la que solo él mismo decide qué es el bien para él. Es comprometerlo en una vía en la que se hace sujeto de su propia relación con el mal. Decir «no» a lo que es mal se acompaña, por esta razón, de otro término: «Sobre el fondo de un *no* hay un *sí*». Decir «no» al goce implica que planteemos también otro término que diga «sí» al modo en que un sujeto trata su goce. Una clínica orientada por el psicoanálisis está orientada por el tratamiento particular del goce de un sujeto. No pretendemos prohibirlo mediante reglas ni domesticarlo mediante la moral. Un psicoanálisis no aporta ninguna reconciliación con lo que hay de obsceno en cada uno de nosotros. Nos enseña que es posible hacer de este goce un goce más humano.

Dos posibilidades se presentan según la estructura que esté en juego. Si el sujeto dispone de un mito individual, o bien de un punto de vista que le es propio acerca de su goce, en tal caso la única forma de hacer más humano ese goce es referirlo al inconsciente y, por lo tanto, al malentendido. Humanizar el goce pasa entonces por un uso de la palabra y del lenguaje que deja lugar para las inexactitudes y los fallos, las incompletudes y las errancias. Si el sujeto no dispone de este recurso, entonces necesitamos apelar a una ley exterior para sostener ese «no», aun acompañándolo en su propia búsqueda de un punto de anclaje. Hacerse sujeto pasa, en este caso, por una puesta a distancia específica de lo que es el mal. Es una puesta a distancia que no está a cargo ni del mismo sujeto ni de sus interlocutores. El recurso a una ley que no dependa de ningún sujeto resulta ser, entonces, la condición misma de toda forma de acompañamiento.

Tomando posición respecto al mal, invitamos al sujeto a tratar su goce a través de vías menos cortas que aquellas que le ofrece el pasaje al acto, o bien las de un goce sin límite. Nosotros lo invitamos a pasar de un modo de tratamiento del goce a otro modo de tratarlo. Este modo de tratamiento ya no se apoya en el sentido, el de la voz del Bien, como quien dice «la voz de su amo», sino en el compromiso del propio sujeto. Pero esto no constituye una victoria sobre el goce. Solo retrasa el momento de alcanzarlo. No hay reconciliación posible entre ese goce y todo aquello que acerca de él podamos decir. Es esto mismo lo que define nuestra humanidad.

SITUAR LO TERAPÉUTICO

A fin de cuentas, el soberano mal no es no sé qué monstruosidad siempre dispuesta a fascinarnos. El soberano mal ocurre cuando un sujeto renuncia a buscar un bien decir que le sea propio. El mal es cesar en esa búsqueda de un bien decir. Lo neutro es optar por proseguirla.

Esto nos permite situar el dicho terapéutico en su justo lugar. Para ello es preciso que lo desalojemos del lugar que ocupa hoy en día. En la actualidad, la perspectiva terapéutica ha sustituido a la perspectiva religiosa y moral. Lo que es el bien ha cambiado de rostro, pero ha conservado su universalidad, que las leyes del mercado nos permiten adaptar caso por caso. Desde luego, no hay que elogiar el malestar. Pero el malvivir no incumbe necesariamente a lo terapéutico. ¿Cómo distinguir cada cosa? Hay seres humanos que no están bien. La miseria del mundo existe. Los analistas también tienen que apechugar con ella. No son los únicos. Entonces, ¿qué es lo específico del efecto terapéutico en psicoanálisis? ¿Qué hace al psicoanálisis creíble en este aspecto?

El psicoanálisis aplicado a la terapéutica solo es creíble si sitúa en su justo lugar lo que hay que «terapeutizar», lo que hay que tratar. Lo que hay que tratar no es solo el síntoma, construido o no, del que los pacientes se quejan. Son también las razones conocidas y desconocidas que conducen al sujeto o a su entorno a quejarse. Leguil sostenía recientemente que no sabemos nada de la naturaleza de un trastorno o un síntoma si no consideramos las razones que llevan a alguien a quejarse. Lacan sostuvo siempre que el síntoma es algo que permite vivir. El síntoma es lo propio de la condición humana. Forma parte de las respuestas que un sujeto se construye para hacer un poco más humano aquello que lo real tiene de inhumano.

Pero un síntoma puede no ser conveniente, incluso resultar demasiado doloroso para vivir. Entonces ocurre, algunas veces, que un sujeto se dirige a un psicoanalista para depositar en él aquello de lo que se queja. Este hecho de dirigirse al analista es esencial para definir lo que es un síntoma analítico. Si tomamos las cosas por el lado del psicoanalista, ello significa que el psicoanalista forma parte del síntoma por el hecho de que a él se le dirige y por el hecho de que se le supone algún saber capaz de descifrar dicho síntoma. Si tomamos las cosas por el lado del sujeto, quiere decir que consideramos que la implicación del sujeto forma parte de su síntoma. Podemos extraer una consecuencia inmediata: la evaluación de los efectos de un análisis sobre el síntoma

pasa por lo que el sujeto dice. Los efectos llamados terapéuticos de un análisis deben ser apreciados, en primer lugar, por el propio sujeto. Por supuesto, un analista puede sentirse tentado de atribuirse el beneficio, pero eso siempre hace planear sobre él la sombra de cierta impostura intelectual. La razón última de la mejoría sintomática depende siempre del consentimiento del sujeto, de acuerdo con las modalidades propias de cada estructura clínica.

Al final de su vida, Lacan sostenía: «Un análisis no debe llevarse demasiado lejos». De este modo Lacan se refería explícitamente a la apreciación del efecto terapéutico por parte del propio sujeto. No porque un analizante diga que está mejor o, inversamente, que su análisis no ha servido para nada debemos acoger esta palabra como si el inconsciente no existiera. Hay casos en los que el sujeto dice estar mejor y el contexto muestra que no se trata más que de un desplazamiento del síntoma. Que diga que está mejor puede ser a veces un intento de enmascarar un sufrimiento tanto más devastador por el hecho de permanecer secreto, incluso en la ignorancia del sujeto mismo. A veces ocurre, por el contrario, que un sujeto detiene su análisis, después de muchos años, diciendo que no ha servido de nada y tras olvidarse por completo del síntoma que había motivado su demanda de análisis.

DEJARSE ASPIRAR POR LO REAL

El efecto terapéutico en análisis no es dissociable del consentimiento del analizante. Ese debe ser nuestro punto de partida. Pero entonces, ¿a qué se trata de consentir? En este punto, la indicación de Lacan es decisiva. Introduce un vuelco en nuestra forma habitual de pensar. La neutralidad del analista es una subversión del sentido, dice Lacan, o sea, «una especie de aspiración no hacia lo real, sino por lo real». Dejarse aspirar por lo real es otra cosa que una aspiración hacia lo real. ¿Cómo entenderlo? La subversión del sentido introducida por la neutralidad del psicoanalista no es solo un asunto de orientación. Esta subversión nos lleva no solo más allá del sentido que permite diferenciar el bien del mal. Nos lleva más allá del sentido mismo. Lacan se refiere aquí a una definición de lo real que él formula algunos días más tarde en su seminario: «Lo real se dibuja como excluyendo el sentido. Decir que hay real ya sería decir demasiado, porque decir esto ya es suponer, de todos modos, un sentido».

Dejarse aspirar hacia lo real lo sitúa como sentido último en el horizonte de la experiencia. En este caso, la experiencia va desde el ideal terapéutico hacia lo real planteado como previo. Partimos de una definición predicativa de lo que está bien para todos, y acabamos encontrando la forma siempre limitada con la que un sujeto se sitúa respecto a lo real. Este abordaje de la experiencia tiene toda su pertinencia en el campo de una medicina humanista: deja un lugar a lo particular y hace de la resignación una virtud. Ciertos números de psicoterapias que se alimentan de los comienzos del psicoanálisis pueden reconocerse en esta perspectiva.

No es esto lo que sostiene Lacan. Que la neutralidad del analista no sea una especie de aspiración hacia lo real nos recuerda que el riesgo de tomar lo real por un ideal no es negligible en nuestro campo. Decir que hay real da sentido a esta palabra, pero no nos autoriza a hacer del psicoanálisis una metafísica de lo real.

Dejarse aspirar por lo real introduce aquí un vuelco. Lo que cambia es el punto de partida. Dejarse aspirar por lo real quiere decir que planteamos que hay real a todos los niveles de la experiencia. Esto también vale para nuestro abordaje de lo terapéutico. Dejarse aspirar por lo real significa, pues, que no hay definición predicativa de lo terapéutico: «Nadie sabe por adelantado qué es terapéutico para un sujeto». Esta fórmula de François Leguil amplía a lo terapéutico la hiancia que Lacan sitúa en el psicoanálisis en intensidad.

El efecto terapéutico en análisis hay que situarlo del lado de su extensión. Si no podemos definir el efecto terapéutico en análisis de un modo válido para todos, debemos volvernos hacia lo que hay de terapéutico en cada caso.

El consentimiento del sujeto a lo que considera como su bien implica entonces una verificación. A esto nos conduce la referencia de Lacan sobre lo neutro y la neutralidad. El efecto terapéutico en psicoanálisis supone su verificación, y lo que se trata de verificar no es que el sujeto se reconozca en su particularidad. Se trata de verificar que el efecto terapéutico que se obtiene en psicoanálisis no desmiente lo real que está en el corazón de la experiencia. Hay que verificar, por ejemplo, que el bien al que consiente el sujeto no se cierra en torno a una nueva identificación o en torno a una nueva forma de ser uno. Lo que debe cambiar no es, pues, necesariamente el síntoma, sino el modo en que el sujeto se implica en él.

El efecto terapéutico en psicoanálisis remite, así, al sujeto a su singularidad. Dejarse aspirar por lo real significa en este caso dejarse aspirar por esos mismos efectos

terapéuticos en la medida en que conducen a un sujeto más allá de sí mismo, aun corriendo el riesgo de tornarse algún día obsoletos. Su destino es imprevisible. Consentir a ellos forma parte de la cuestión.

UNA BULIMIA A-PERITIVA*

Las cuestiones de goce ocupan a menudo el primer plano de la escena en la práctica de los psicoanalistas. Esto es particularmente sensible con sujetos de los llamados dependientes. También lo es en muchos análisis, aunque a veces hay que esperar mucho tiempo antes de que el goce se convierta en sí mismo en un problema.

SUJETOS FALTOS DE SÍNTOMA

El psicoanálisis es una experiencia de palabra que tiene la pretensión de deshacer mediante la palabra lo que se ha hecho con la palabra. Esta pretensión es desbaratada hoy día por lo que Lacan llamaba en 1970 «el ascenso al zenit social del objeto llamado *a* minúscula». ¹ Jacques-Alain Miller advertía recientemente que eso ya es un hecho. Lo que hace que nuestros contemporáneos se muevan no son ya los ideales de antaño, aunque el retorno acelerado de la religión nos obliga a matizar esta proposición. Lo que los moviliza es una búsqueda cada vez más exacerbada de satisfacciones muy bien situadas, ya sea en términos de éxitos sociales, conquistas científicas o, simplemente, en términos de bienestar. En sí mismo esto no tiene nada de escandaloso. Esta búsqueda no hace sino confirmar en términos aceptables lo que con Freud ya sabíamos: que las pulsiones dirigen el mundo, se quiera o no.

¿En qué consiste entonces la dificultad? La experiencia analítica muestra que no consiste en esta búsqueda de satisfacción en sí misma. Algunos detractores del psicoanálisis le reprochan todavía que abriera la puerta a toda clase de permisividades, pero, de hecho, esto ya no excita a nadie. Lo que plantea problemas tampoco es que las pulsiones que dirigen el mundo se manifiesten a cielo abierto. Lo problemático es el

hecho de que esa satisfacción esté tan bien circunscrita y contabilizada que el sujeto no pueda ya alojarse en ella.

De esta forma, los avances de la ciencia nos enfrentan a una paradoja. Cuanto más se nombra y se contabiliza una satisfacción, más se manifiestan diversas formas de su desregulación. Cuanto más se la cifra, más se manifiesta la dimensión de sí que no es cifrable. La operación de cualificación y de cuantificación de las satisfacciones exagera la aparición de reivindicaciones subjetivas. No faltan los ejemplos. El aumento de las reglas dirigidas a regular el uso del alcohol, del tabaco o de la droga se acompaña de un aumento de los fenómenos de dependencia, al igual que el interés creciente de la ciencia por la buena dietética se acompaña de un aumento de molestas reivindicaciones subjetivas tales como la anorexia o la bulimia.

Que estas reivindicaciones puedan llegar hasta la muerte, ya sea, por ejemplo, por sobredosis o por inanición, pone de relieve su carácter paradójico. Sus tentativas de devolver un lugar al sujeto, allí donde los avances de la ciencia tienen el efecto de excluirlo, se acompañan a menudo, curiosamente, de su propia destrucción. El sujeto se destruye precisamente allí donde trata de encontrar un lugar. Se destruye en el lugar mismo donde trata de mantener una figura, a veces dramática, de su deseo a través del consumo o de una dependencia que podemos llamar salvaje en tanto que no plantea ningún interrogante a aquel que de ella sufre. La noción de dependencia remite, entonces, a la multiplicación de las formas que puede adoptar la pulsión cuando no llega a convertirse en síntoma. Un sujeto aplastado por una dependencia al consumible es un sujeto falto de síntoma.

Aquí hay una dificultad que el psicoanalista debe tomarse en serio. Tiene el deber de no retroceder ante lo que la práctica le impone: cuanto más dependiente resulta ser un sujeto de una forma de goce localizada, situada, sustantificada, más se pierde en ella. Las diferentes formas de desregulación de la satisfacción demuestran hoy en día un malestar que sumerge sus raíces no en el fracaso de las prohibiciones o los ideales, sino en el goce mismo y en la inevitable inadecuación de las respuestas que provoca.

No todo en el goce es cifrable. Y, sin embargo, es muy difícil comportarse en consecuencia y no sustantificar el goce. Es muy difícil hablar del goce «a-sustantivamente». Esto es un neologismo de Lacan que juega, por medio de la escritura, con el «a» que especifica al objeto. Es muy difícil abordar la parte elaborable del goce sin hacer de ella una sustancia. Por supuesto, eso varía caso por caso, pero ¿por qué

renunciaría un sujeto a una forma de goce a la que le haya tomado gusto? ¿Por qué renunciaría a una forma de goce, aunque le deje a él poco lugar?

Con esta pregunta nos enfrentan los sujetos llamados dependientes, ya sean anoréxicos o bulímicos, adictos a Internet o locos por el trabajo, toxicómanos o personas obsesionadas por goces de toda clase. Nos enfrentan a la separación irreductible que hay entre las palabras y el goce, entre el lenguaje y el cuerpo vivo. Con sus fracasos, sus callejones sin salida, sus repeticiones, la clínica de las dependencias nos enseña que siempre hay un goce en exceso del que el sujeto no quiere saber nada, un goce más allá de los límites de lo humano. Este goce inhumano es intratable, y la cuestión que se plantea es saber si el psicoanálisis puede ayudar a hacerlo más humano o, en todo caso, darle un lugar más digno.

DOS INDICACIONES DE LACAN

Dos indicaciones surgidas de la última enseñanza de Lacan pueden servirnos de guía. La primera está extraída de una intervención que tuvo lugar con ocasión de las jornadas de estudios de la Escuela Freudiana de París del 13 de abril de 1975.² En ella Lacan habla, en particular, del uso del agujero y del objeto *a* en una práctica orientada por el nudo borromeo. Como ocurre con lo simbólico y con lo real, hay algo que constituye un agujero en lo imaginario. Resulta manifiesto, dice Lacan, que «todo lo que se relaciona con lo imaginario, o sea, lo corporal», hay que pensarlo a partir de ahí. «El análisis piensa todo lo relacionado con el cuerpo en estos términos». Piensa todo lo que concierne al cuerpo en términos de lo que constituye un agujero, y no es preciso destacar hasta qué punto «lo oral, lo anal, por no hablar de los otros objetos», participan en esta dinámica.

Esto nos indica que solo podemos apropiarnos del cuerpo vivo partiendo de los bordes que habremos podido trazar para cada uno de sus orificios. Venimos al mundo en forma de un cuerpo sin órganos, en forma de un cuerpo reducido a su materia viva, gozante. Y «toda la cuestión es saber en qué es necesaria la incidencia de lo simbólico para pensar lo que en torno al cuerpo, en el análisis, ha sido pensado como vinculado a diversos agujeros». Todo reside en saber cómo se llega, mediante el lenguaje, «a tener un orificio oral, anal, escópico, invocante».

La cuestión de la articulación del lenguaje y del cuerpo vivo constituye una de las aristas de la ultimísima enseñanza de Lacan. La despliega de diferentes formas, pero siempre para llevarla a lo que ocurre efectivamente en un psicoanálisis. Esta cuestión esencialmente pragmática concierne a los poderes reales de la palabra. Trata de «acercarse a cómo operan las palabras» sobre el cuerpo, en el sentido de que lo hacen o lo moldean a partir de los orificios que dibujan. Lo que está en juego es, pues, el uso que se hace de la palabra en la experiencia analítica cuando se trata de movilizar el cuerpo vivo o, también, la dimensión pulsional tal como palpita en los propios decires del analizante. ¿Cómo se puede «con palabras que no son más que palabras» tocar la dimensión de lo vivo que las anima?

La cosa parecía estar clara en una época en que el psicoanálisis se maravillaba del poder de las palabras sobre los síntomas de Dora o del Hombre de las ratas. Los problemas del cuerpo tenían su lugar, pero como palabras amordazadas o texto que descifrar. La exacerbación de las cuestiones de goce nos obliga, hoy en día, a revisar algunos de nuestros conceptos más firmes, en particular el uso que hacemos de la palabra en nuestra práctica.

La segunda indicación está tomada de las primeras sesiones del seminario *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*. Lacan subvierte allí lo que se dice habitualmente del cuerpo. Para ello, se apoya en la topología. La topología general sostiene que «una topología se funda siempre en un toro». El toro es «algo que se presenta como dotado de dos agujeros a cuyo alrededor algo consiste». La imagen más banal del toro es la de la cámara de aire de un neumático. En el toro hay dos clases de agujeros: uno representa lo que Lacan llama un interior absoluto (es el alma de la cámara de aire—. El otro se abre a lo que llama un exterior (es el agujero central, o bien el centro del neumático, donde situamos habitualmente el buje de una rueda cuando hacemos de él un uso instrumental).

Lacan usa muy pronto esta figura para mostrar cómo los circuitos de la demanda rodean el agujero central que concierne al deseo. La figura del toro hace así presentes las dos modalidades de agujero que pone en juego la palabra respecto al deseo. Está el agujero más imaginario, que puede situarse cuando se pasa de una demanda a otra, de una palabra a otra, y está el agujero central de la falta en ser que hace el deseo posible. Esta figura es una presentación de la dominación de lo simbólico sobre lo real. «Lo simbólico, a través del círculo de la demanda, rodea un vacío». Es un paradigma

clásico que Lacan utiliza para definir la manera en que lo viviente es conformado por los circuitos de la demanda.

En el seminario *L'insu*, propone otra figura de lo viviente, una figura que se obtiene a partir de una operación de corte y de darle la vuelta al toro. El vacío central que estaba en el interior del toro «pasa al exterior». Entonces se obtiene algo que se presenta como un palo, o sea, una especie de palo con un interior y un exterior, o bien una especie de manguito atravesado por una recta infinita que representa el vacío central del toro. ¿Cómo no darse cuenta, añade Lacan en la siguiente sesión del seminario, de que lo que se ve del cuerpo vivo está organizado de esta forma: «Todo ser vivo se califica como un garrote»?³

Esta presentación de lo vivo indica un cambio de perspectiva. En este caso, ya no tenemos la dominación de lo simbólico sobre lo real, ya no tenemos la máquina simbólica que encierra lo vivo, sino más bien lo que Éric Laurent llama «el esfínter de lo vivo». En este caso, es «el esfínter de lo vivo que ciñe algo del inconsciente». Es, pues, lo contrario de lo que Lacan sostenía al inicio de su enseñanza. En el toro inicial, es lo simbólico lo que rodea lo real. En el garrote, lo viviente rodea al inconsciente. La dominación de lo simbólico sobre lo vivo se invierte en dominación de lo vivo sobre el inconsciente.

Esta figura presentifica de un modo inédito la articulación del lenguaje con lo vivo. Que sea infinita nos indica simplemente que ese agujero es irreductible. Esta figura denota algo crucial para la práctica analítica: el organismo vivo que nos sitúa como cosa en el mundo se convierte en nuestro cuerpo hecho del lenguaje. Se convierte en nuestro cuerpo debido a la efracción del lenguaje. Si podemos considerar nuestro cuerpo como nuestro, es porque nuestro organismo está agujereado por el lenguaje. Si podemos alojar en él al sujeto, es porque no está lleno como el de una planta, un animal, incluso como una piedra.

Aquí la histérica nos precede. Nos precede porque, en suma, para hacerse consistir solo tiene a su inconsciente. Solo tiene la cadena inconsciente para transformar su cuerpo vivo en un cuerpo que sea el suyo. El menor encuentro con la histérica analizante nos enseña que lo que está en juego en una cura se anuda y se desanuda mediante asuntos de cuerpo. Su sexualidad está enteramente tomada por «palabras de las que no se comprende nada» y que, sin embargo, la hacen consistir hasta en sus síntomas. «Las palabras hacen cuerpo [...] Esto es la histeria misma». A esta definición de la histeria Lacan la califica de «metafísica» para designar la extensión que le da.

Lacan hace preceder su construcción por una pequeña observación cuyas consecuencias prácticas no se ponen de manifiesto de entrada: «Hasta ahora, el mundo siempre se ha pintado dentro de una burbuja, y el cuerpo se considera a sí mismo como una bola [...] ¿Por qué no darse cuenta de que lo que se ve del cuerpo vivo está organizado como lo que yo he llamado un garrote?». Aquí se esboza una oposición simple entre dos concepciones del cuerpo. Una se apoya en la imagen de una esfera; la otra, en la imagen de un toro construido alrededor de un agujero irreductible.

Lacan invita a los psicoanalistas a abandonar la primera concepción. Los invita a abandonar una concepción esferoidal del cuerpo para pensar el cuerpo vivo del *hablaser*. Esta pequeña observación hay que tomarla como condición de posibilidad. Para que el cuerpo vivo pueda ser el de un *hablaser*, es preciso que el sujeto tome sus distancias, se aparte de la hinchazón narcisista que le viene de su envoltorio corporal. Para que el cuerpo vivo no se cierre sobre su masa de goce, es preciso que el sujeto tome sus distancias respecto de las identificaciones que le vienen de la imagen del cuerpo.

UN HOMBRE QUE NO SOPORTABA LOS RESTOS

Como nos lo enseña la situación siguiente, estas dos indicaciones de Lacan están en contacto directo con la experiencia concreta. Durante algo más de un año, recibí a un hombre presionado en todos los sentidos del término: presionado por su mujer, presionado para obtener un resultado rápido. «Cuando me dan una orden, me precipito. No tengo tiempo para la profundidad. Necesito un *muestreo rápido*». Este hombre, de unos cuarenta años, no podía evitar, desde su infancia, «comer demasiado». Más adelante me enteraré de que esto le había valido un apodo derivado de su nombre que también significaba «gordo», «entrado en carnes» y «carne». El fracaso repetido de los regímenes impuestos por los médicos, así como el riesgo de muerte que suponía su obesidad, motivan su demanda. «A menudo estoy muy desanimado, tanto que asusta». La descripción detallada de sus menús y de sus recetas culinarias resultaba, en sus sesiones, algo invasivo, hasta repugnante. Esto hacía pensar que el exceso del que hablaba no concernía solo al alimento que engullía, sino también a cómo hablaba de él.

Dos enunciados recurrentes especifican su relación con el alimento: «Como para prevenir la posibilidad de que tenga hambre. Nunca se sabe». Por este motivo, no puede

evitar llevar alimentos en su bolsa, «por si acaso», y es así igualmente como se refiere a su demanda: «Tengo que hacer un psicoanálisis por si...». Una segunda fórmula es igualmente insistente: «No soporto los restos». Le era imposible dejar lo que fuera en su plato, igual que no podía dejar media caja de espaguetis o medio panecillo.

Los momentos en que se precipita sobre el alimento están bastante bien localizados. Ocurre a veces en la oficina, a veces en su casa. En la oficina, sucede durante las pausas, a media mañana, o cuando corre hacia «los distribuidores de bombones», en vez de cruzar la calle para comprarse fruta, o a mediodía, cuando se sienta él solo en un rincón para comerse un menú doble. En casa esto ocurre más bien por la noche. A menudo, vuelve a casa cuando las comidas familiares ya han terminado porque le cuesta «cerrar los expedientes». Cuando llega, vacía los platos y las bandejas, o se hace comida con todo lo que queda en la nevera: «Como hasta que me lleno la tripa y no puedo ni levantarme». Luego contará que este comportamiento no afecta solo a la alimentación, sino también a otras actividades: «Con la televisión o el ordenador es como con la comida».

Enseguida se planteó la cuestión de qué venía a buscar a la consulta de un psicoanalista. Estaba claro que quería que algo se detuviera, pero ¿de qué se trataba? La pregunta se planteaba con tanta más razón cuanto que había encontrado una forma de conducirse que podía limitar la angustia provocada por esta oralidad invasiva. Los momentos en que ingería comida hasta estar a punto de reventar se clausuraban con un pequeño ritual que tenía el don de calmarlo. Iba sistemáticamente al baño, raramente para vomitar —como él precisa— y casi siempre para vaciar sus intestinos. El carácter de su bulimia resultaba incierto, ya que la relación que mantenía con la comida ya le estaba bien, al parecer. Lo que le planteaba problemas eran las consecuencias de sus excesos. Temía el accidente vascular, que, como él decía, lo convertiría en «una legumbre». Y, sobre todo, ya no soportaba la imagen de su «cuerpo gordo». La cuestión de saber para qué le servía esta relación con la comida reveló ser crucial para la dirección de la cura. ¿Había que tocarla, o por el contrario conformarse con limitar sus efectos nocivos?

Una intervención torpe por mi parte, por su carácter equívoco, me permitió entrever algo de lo que estaba en juego en esta bulimia. Su reacción desafiante frente a una pregunta que le hice, acerca del sentido de una palabra, me recordó algo que había ido mal en un primer encuentro que él había tenido con un analista a quien fue a ver durante

algunos meses. Este puntuaba habitualmente las sesiones en medio de una frase, o después de una palabra, dejando al analizante frente a la equivocidad, incluso la extrañeza de lo que decía. Estos cortes, que él llamaba «burlas quirúrgicas», le daban la impresión de ser manipulado, incluso adoctrinado. Su efecto había sido precipitarlo hacia la salida a causa de una agravación de su bulimia y un aumento letal de su peso a pesar de los vómitos que se infligía.

De modo que «No soporto los restos» valía también para sus sesiones. «Se debe a mi espíritu cartesiano, que no soporta lo que queda incompleto ni lo que queda como resto». Una sesión con resto es una sesión en la que hay algo que añadir, una sesión que abre una falta y deja al sujeto sin recursos frente a lo que proviene del Otro.

Esto lo remitía, de entrada, con lo que decía haber conocido en su infancia. Una sesión que se abrió hablando de un resto le llevó a hablar de lo que llamaba las manipulaciones de su madre y el dogmatismo autoritario de su padre. Por ejemplo, cuando le decía a su madre que ya no tenía hambre, ella siempre le proponía un pequeño suplemento que no podía rechazar. Cuando volvía del colegio, su padre, a quien presenta como a alguien con quien es imposible discutir, lo interrogaba con el fin de rectificar lo que los profesores le habían enseñado: «Mi padre quería llenarme de ideas para que los demás no me llenaran de las suyas».

Así, su relación con la comida se inscribía en un contexto familiar particular. Ciertamente, la comida estaba muy investida, pero lo que especificaba su relación con ella iba más allá. Lo que especificaba esta relación era menos el hecho de comer demasiado que la necesidad de no dejar ningún resto. Sin duda era este el modo que había encontrado de mantener un poco a distancia lo que en el Otro percibía como amenazador: «Cuando me encuentro en un medio aséptico, todo va bien, pero basta con una corriente de aire para que me sienta en peligro. Los verdaderos enemigos son los que son injustos».

No debe causar asombro, por lo tanto, que esta coyuntura se reprodujera en nuestros encuentros. Este analizante se construía en cada sesión una pequeña explicación inédita o sorprendente, pero siempre satisfactoria. Estos enunciados tenían el don de apaciguarlo, pero no soportaban ningún cuestionamiento y prescindían de cualquier comentario. Era tan solo, cada vez, un «trago de sentido»,* por retomar una fórmula de Lacan, un trago de sentido parcial y no equívoco. Estos enunciados parecían no tener más valor que el de introducir en lo que decía una puntuación sin resto.

La importancia que otorgaba a este pedacito de sentido me sirvió como punto de apoyo. Opté, pues, por trabajar con él al modo de aquellos niños que trazan un borde o una figura haciendo agujeritos en una hoja con un punzón. Concretamente, en cada sesión le dejaba el tiempo que necesitara para producir un enunciado explicativo capaz de ser reducido a un punto simple. Ejemplo: «Por un lado hago entrar cosas en mí, por otro lado las hago salir, como cuando estoy pintando. Es curioso». Fin de la sesión. Otro ejemplo: «Si me obligan a parar, lo hago, pero si me detienen, pues bien, lo hago dos veces más». Fin de la sesión. Otro más: «En el fondo, lo que me hace moverme es que me digan que estoy gordo». Fin de la sesión. El corte repetido de las sesiones en fórmulas conclusivas situadas mediante un índice de enunciación («es curioso», «pues bien», «en el fondo») tuvo como efecto atenuar el sentido en favor de la puntuación que esas fórmulas encarnaban. Casi se había convertido en un juego que le aportaba sosiego y satisfacción. Toda la frase se convertía en este caso en equivalente a un significante aislado, un S_1 válido por su materialidad y su incidencia sobre el cuerpo. Ya no era más que una discontinuidad introducida por este analizante en la continuidad de su goce.

Las sesiones se repitieron de esta forma durante meses, hasta el día en que decidió suspender sus citas conmigo, cuidándose de dejar abierta la posibilidad de volver: «Ahora puedo permitirme incompletudes, y quiero reemplazar las horas de las sesiones en mi agenda por cursos en la academia de pintura». Su análisis se había convertido para él en un resto soportable, frente a sus actividades de pintura y de escritura, de las que me había hablado y que había abandonado durante años. Este resto soportable había adquirido la forma de un saber por adquirir. Al mismo tiempo, me informó de que su bulimia se había modificado desde hacía cierto tiempo mediante un régimen que se había construido él mismo: no abalanzarse sobre alimentos azucarados —él los llamaba «cosas pringosas»— y limitarse desde ahora a cosas saladas. Ignoro la eficacia real de tal régimen, pero lo que para él contaba era haberlo elegido de un modo que tolerara restos. Consideraré que su decisión de interrumpir las sesiones podía tener el mismo valor que aquellos agujeros que se abrían y que se esbozaban cada vez al final de cada sesión. Así, positivé una elección apostando una vez más por cómo él inscribía, de este modo, un resto aceptable por el hecho de ser parcial.

¿De qué estaba suspendido este hombre? De la presencia masiva del objeto oral, velada por un amontonamiento de comida. Así, el caso desarrolla la observación de Lacan: la función propia del objeto a no es fundamentalmente la de ser un objeto

perdido. Por el contrario, el objeto *a* es «un objeto que colma algo». Es un objeto que colma la falta en el Otro. Lo que designa aquí la presencia del objeto oral no es el alimento en sí mismo, sino el tipo de vínculo transferencial en el que este sujeto se apoya: la demanda imperativa que dirige a su analista, bajo transferencia, de que lo rodee de atenciones, como hacía su madre cuando le preparaba platitos para comer aunque ya no tuviera hambre. El objeto *a*, en cuanto tal, no se representa. Se presentifica en la palabra misma. Este sujeto habla «oral», por así decir, haciendo pasar a sus palabras algo que concierne a su cuerpo y al modo en que él lo sitúa en su relación con el Otro. Esto se pone al desnudo en la angustia. Quedó puesto al desnudo especialmente en la transferencia, cuando su primer analista lo confrontaba, mediante sus «cortes», con restos inasimilables.

ABORDAJES DE LA BULIMIA

Este caso nos enseña que la humanización de un goce puede adoptar formas infrecuentes y singulares. Nos enseña, en primer lugar, que el tratamiento de una bulimia no debe buscarse, en muchos casos, mediante regímenes alimentarios ni con ayuda de la psicología. ¿Qué puede hacer un psicoanalista en estos casos en los que un goce domina a un sujeto hasta el punto de asfixiarlo? ¿Qué puede hacer un psicoanalista en un caso en el que un goce, en este caso oral, invade el campo de una subjetividad? De entrada, puede ofrecer un silencio de tal naturaleza que el sujeto pueda convertir ese exceso de goce uniforme e ilimitado en un goce múltiple y diversamente localizado. ¿Qué es un goce diversamente localizado, sino un goce que deja al sujeto la posibilidad de inventarse otras marcas capaces de hacerlo desear?

El tratamiento de una bulimia debe pensarse, ante todo, en términos de economía de goce. Manifiestamente, algo había cambiado para este analizante sumergido en su oralidad. Al parecer, sus sesiones le habían permitido dejar de lado regímenes duros e ineficaces a los que estaba acostumbrado. Le habían permitido pasar, por un lado, de un régimen impuesto a un régimen elegido y, por otro lado, valorizar otros modos de goce en los que el deseo podía volver a encontrar su lugar. En otros términos, había pasado de una bulimia totalitaria a lo que se podría llamar, utilizando una palabra de Lacan, una bulimia «a-peritiva».

La palabra «a-peritiva» la inventa Lacan en *R.S.I.* para definir el objeto *a*. «El plus de goce proviene de la *padreversión*,* de la versión *a-peritiva* del goce».4 Lacan opone, a los estragos de una relación madre-niño sin padre, el padre *a-peritivo*. El padre *a-peritivo* es un padre que aporta un pequeño gusto por vivir. Sustituye un goce único por diversos pequeños goces parciales. El analizante que acabo de mencionar muestra que este uso del padre puede servir también para abordar los problemas de dependencia.

En este caso, el padre a-peritivo es el que opone, a la devastación de una bulimia invasiva, una versión a-peritiva del goce. Una bulimia a-peritiva es una pequeña bulimia, una bulimia que deja lugar para otras formas de goce, como la pintura y la escritura. Se trataba, en este caso, de hacer de tal modo que el agujero pulsional en torno al que este sujeto organizaba su goce volviera a ser «complejo y turbulento». A los orificios saturados por un objeto oponemos los circuitos de la pulsión. A la unicidad de un objeto encerrado en sus envolturas corporales le oponemos lo que Lacan llama un agujero múltiple. Se trataba, para este sujeto, de cavar diversos orificios allí donde el exceso de presencia de un objeto le impedía respirar. La bulimia a-peritiva es, pues, la solución que él encontró para abrir un orificio oral que no se cerrara enteramente sobre sí mismo.

Este caso nos enseña también que tal modo de tratamiento del goce pasa por un uso específico del significante amo. La vía propuesta por Lacan no es la de los beneficios narcisistas promovidos por un uso del significante amo destinado a la comprensión. Lo que constituye el valor de un significante amo en este caso no son las luces que aporta. Lacan no deja de subrayar hasta qué punto este tratamiento del goce mediante el sentido no solo no arregla nada, sino que agrava la situación. Si un goce es convocado por el menor acto de palabra, ello implica, al menos, que un psicoanalista no añada otra capa de lo mismo.

Lacan nos invita más bien a pensar un uso del significante amo desprendido del amor a la verdad y las garantías del padre. Nos invita a pensar un uso del significante amo a partir de lo que Éric Laurent nombra con un término que anuda la física de los cuerpos con las voces de la poesía: su impacto. Lo que cuenta no es el sentido del que un significante amo es portador, sino el efecto que produce y la dimensión creadora que suscita. Lo que cuenta es llegar a un uso específico del lenguaje, no solo para abrir orificios, sino también para hacer que cada uno de ellos sea múltiple.

Era esto lo que preocupaba a Lacan ya al final del seminario sobre los cuatro discursos. Como él decía: «Quizá sea del discurso del analista de donde pueda surgir otro

estilo de significante amo. Pero —añade— no será mañana el día en que estaremos a punto de saber qué es». ⁵ Esto era hace más de treinta y cinco años. La clínica con sujetos atrapados en las redes de un goce dominante nos obliga hoy en día a especificar qué sería este otro estilo de significante amo y el uso que de él podemos hacer.

CLÍNICA DEL TOXICÓMANO*

LAS DEPENDENCIAS HOY EN DÍA

Los sujetos que se dirigen hoy al psicoanalista están menos aplastados por las prohibiciones que por su ausencia, así como por el espacio sin puntos de referencia que dicha ausencia abre para ellos. Lo que les plantea dificultades no son tanto los impedimentos con los que tropiezan, sino excesos que los arrastran. Esto, en muchos casos, adopta la forma de una dependencia de un modo de satisfacción del que no se pueden desprender. Así, a veces, se quejan de no poder evitar comer, o provocarse el vómito, drogarse o trabajar, gastar dinero o moverse, etc.

El psicoanálisis nos invita a tomarnos en serio aquello de lo que el sujeto se queja, pero esto nos enfrenta, en este caso, a una dificultad particular. A menudo, el sujeto dependiente se queja menos de sus dependencias que de las consecuencias que estas tienen. Por supuesto, esto varía caso por caso, pero ¿por qué renunciaría un sujeto a una satisfacción a la que le ha tomado el gusto? El problema, por lo tanto, es que sus dependencias no le plantean ningún interrogante. La noción de dependencia nos remite, entonces, a la multiplicación de las formas que puede adoptar la pulsión cuando no llega a convertirse en síntoma en el sentido analítico del término. Un sujeto aplastado por la permisividad o por la dependencia a lo consumible es un sujeto al que le falta un síntoma. La cuestión, en este caso, es qué puede ofrecerle el psicoanálisis.

En esto ha cambiado algo. Hubo una época en la que los sujetos reconocían en lo que decían cierta profundidad. El recurso al saber contenido en la lengua se presentaba para ellos como una oportunidad que se podía aprovechar para abordar lo que no funcionaba.

Hoy en día, los enigmas ya no tienen éxito y la búsqueda de sentido, que antes se había estimulado demasiado, está en un callejón sin salida. Los sujetos que vienen a

vernos oponen a nuestra preocupación por un bien decir una desconfianza real hacia los poderes de la palabra, así como un desinterés claro hacia las riquezas de la lengua. Lo que no va bien en su vida no se presenta como un enigma, sino como un disfuncionamiento. Y lo que piden no es tanto un saber como un saber hacer, no tanto puntos de referencia como técnicas. Por esta razón, la transferencia analítica resulta más difícil de instalar y el paso de la queja al síntoma, particularmente arduo.

La clínica de las toxicomanías merece un lugar aparte en este abordaje del sujeto contemporáneo. Merece un lugar aparte porque las dificultades con las que en ella tropezamos se presentan a menudo de una forma más depurada, más radical que en otros campos. Esta clínica suscita un interrogante sobre la dirección de la cura y hace que se tambaleen nuestras formas de pensar. Abre un campo de reflexión que afecta al conjunto de nuestras prácticas.

¿QUÉ NOS ENSEÑAN LOS TOXICÓMANOS?

Preguntémosnos, de entrada, qué nos enseñan estos sujetos llamados dependientes. Ya sea anoréxico o bulímico, hiperactivo o drogado, el sujeto dependiente es, en primer lugar, un sujeto muy constante en lo que se refiere a sus esfuerzos. Esta constancia sitúa de entrada la experiencia de dependencia más allá del principio de placer. La experiencia de dependencia se sitúa siempre del lado de los excesos, del lado de lo que está de más. Esto justifica el hecho de que podamos hablar aquí de goce. El goce, tal como lo define Lacan, es lo que obliga siempre a añadir más. Por otra parte, dice, «es un imperativo imposible de satisfacer». Es una orden que nos remite a algo que no cesa de escapárenos y que nos convierte en extraños para nosotros mismos. El sujeto dependiente nos enseña que este imperativo ejerce a veces, en algunos sujetos, un efecto de fascinación que conduce no solo al estallido del marco institucional, sino también a su propia pérdida.

En esto, los toxicómanos se acercan a «la fascinación del hombre por el goce femenino». En la antigüedad griega, la sabiduría aconsejaba que después de beber se pasara a la cama. El consumo de alcohol culminaba en el acto sexual. Pero los relatos no dejaban de decir que en tal caso era mejor no beber demasiado. Hoy en día, esta forma de sabiduría falta. El goce fálico ya no sirve como orientación. ¿Qué es lo que queda? Al

sujeto solo le queda la posibilidad de someterse a ese goce que le ordena añadir más y más. La fascinación por el goce femenino se revela en este caso como fascinación por el infinito.

Lo que llama la atención también en el sujeto dependiente es su esfuerzo por encarnar el objeto del goce en sus objetos de consumo. ¿Qué es un objeto de consumo? Es un objeto al mismo tiempo reconocible y perecedero. El objeto de consumo es, en primer lugar, reconocible en el sentido de que puede ser descrito hasta en sus menores detalles. El sujeto dependiente sabe perfectamente con qué objeto se enfrenta, incluso cuando este es múltiple. Conoce su precio y sus nombres, sus usos y sus efectos. Pero no solo es reconocible. También es perecedero en el sentido de que solo dura cierto tiempo. El objeto de consumo es, por definición, un objeto efímero.

Así, la experiencia de dependencia de la droga o el alcohol no es solo, como se suele creer, una búsqueda de placer. Es de entrada y esencialmente lo que Éric Laurent llama en otro contexto una experiencia de verificación. El sujeto dependiente verifica que el objeto del que extrae sus satisfacciones no es demasiado real. Verifica la presencia de la falta en el horizonte de cualquier dependencia. El objeto de su dependencia le confirma que siempre hay un malentendido acerca del goce. El goce nunca está donde se quisiera ni es el que se cree. Algunos goces son más aceptables que otros, pero un goce aceptable no es, a menudo, sino la máscara de un goce mucho menos aceptable, mucho más inhumano. Siempre nos equivocamos de objeto, decía un día Lacan. Esto se debe a que hay un imposible de decir en el corazón de lo humano, a consecuencia de lo real, que provoca respuestas necesariamente inadecuadas.

Con lo que los sujetos toxicómanos nos enfrentan es con esta inadecuación. Nos enfrentan con los límites de nuestros medios. Nos enfrentan con la distancia irreductible que hay entre las palabras y el goce, entre el lenguaje y el cuerpo vivo. Con sus fracasos, sus callejones sin salida, sus repeticiones, la clínica de las toxicomanías nos enseña que siempre hay un goce en exceso, un goce más allá de los límites de lo humano. Este goce inhumano es intratable, y la cuestión que se plantea es saber si el psicoanálisis puede ayudar a volverlo un poco más humano.

Estos sujetos nos enseñan, finalmente, que su dependencia de un objeto de consumo es ya un modo de tratamiento del goce. Localizar ese goce forma parte de los medios que un sujeto se da para hacerlo un poco más humano. Aunque este modo de tratamiento no carece de inconvenientes en la medida en que tiene un lado mortal, como lo demuestran

las sobredosis, o las vías nocivas del alcoholismo, más allá de las derivas sociales que acarrea.

¿Qué puede hacer el psicoanálisis en este caso? ¿Qué puede hacer el psicoanálisis cuando se encuentra con un sujeto que reduce su subjetividad a un modo de goce? ¿Qué puede hacer el psicoanálisis por un sujeto que no pide, en lo fundamental, desembarazarse de un goce del que sufre?

¿QUÉ PUEDE HACER EL PSICOANÁLISIS?

Para responder a esta pregunta, hay que partir no de la clínica tal como la soñamos, sino de lo que ocurre realmente en nuestras prácticas. Indudablemente, la toxicomanía nos impone modestia. Por su parte, el psicoanálisis nos impone hacer del fallo una dimensión de la experiencia que sostenemos. La apuesta es pues, de entrada, ética. Está en juego el lugar que damos a «lo que no va», que Lacan llama lo real.

El psicoanálisis no tiene la pretensión de suprimir lo que fracasa en su abordaje de los sujetos toxicómanos. Más bien tiene la pretensión de dar un lugar más digno a lo que falla. Un practicante orientado por el psicoanálisis tiene la obligación, por supuesto, de no escatimar esfuerzos para atenuar el sufrimiento de quienes a él se dirigen, así como no tiene que sonrojarse por los efectos terapéuticos que obtiene. Lo esencial no es eso, sino el lugar que da a lo que no se deja curar.

El psicoanálisis no promete ninguna reconciliación con lo que hay de inhumano en el corazón de lo humano. Tampoco pretende prohibir ese goce mediante reglas ni domesticarlo con la moral. El psicoanálisis pretende hacer ese goce más humano. Esto es lo mejor que le puede proponer a un sujeto completamente atrapado en su goce. Le propone tratar dicho goce por vías menos cortas que las que le ofrece el consumo. Se trata de pasar de un modo de tratamiento del goce a otro. Se trata de pasar del consumo a un modo de tratamiento del goce que lo haga más humano. El psicoanálisis sostiene en una práctica que la única forma de hacer este goce más humano consiste en referirla al lenguaje y en darle una forma sintomática que compromete al sujeto más allá de lo que él pueda comprender al respecto.

Se presentan entonces dos posibilidades, según se inscriba el objeto de consumo en una estrategia del deseo o en una construcción delirante. En ciertos casos, el sujeto ya

tiene alguna idea del goce que lo habita. Su consumo le plantea interrogantes y lo vive ya como un síntoma analizable. Es el amante abandonado que ahoga su pesar en el alcohol. Es el artista falto de inspiración que busca nuevas sensaciones tomando cocaína. Es la mujer que lo tiene todo y que hace que su vida respire un poco mediante el vómito.

En estos casos, humanizar el goce pasa por un uso del lenguaje que deja un lugar a las inexactitudes, a los fallos, a las incompletudes de la palabra. Se trata, entonces, de referir el consumo al inconsciente. Los sujetos que consienten a esta vía no son los más numerosos.

Es más frecuente encontrarse con sujetos que no disponen de este recurso. Humanizar el goce implica que su lugar esté, para empezar, delimitado. Cuando esta delimitación falta, es preciso apelar a una ley exterior para sostener el no, mientras se acompaña al sujeto en su propia búsqueda de un punto de anclaje.

Este es el caso del sujeto alcohólico y heroinómano que consideraba su alcoholismo como una enfermedad y su toxicomanía como un tratamiento que se debía gestionar. Tomar metadona era la vía que había encontrado por sí mismo. Es también el caso de otro sujeto que solo consigue moderar su consumo de drogas haciéndose admitir en una institución, haciéndose luego excluir de la misma, y así repetidamente con otras instituciones. O el caso, finalmente, de la joven que encuentra una salida a su consumo haciéndose encarcelar por motivos fútiles.

Hacerse sujeto pasa, en estos casos, por una puesta a distancia específica de ese goce inhumano: apelamos a una ley que no depende ni de ellos ni de nosotros. Apelamos a una ley que puede ayudarnos a traducir, con el sujeto, la forma en que su goce está atrapado en esa misma ley, ya sea cuando la respeta, ya sea cuando la transgrede.

Tanto en una posibilidad como en la otra, el no que oponemos a un goce sin sujeto se acompaña siempre de un sí. «Contra el telón de fondo de un no, hay un sí» —escribía recientemente Alexandre Stevens—. Decimos sí al modo en que el toxicómano se hace agente del tratamiento de su goce. Decimos sí cada vez que consiente en ofrecer su goce a los poderes de la palabra. Decimos sí cada vez que consiente en enraizar su goce en un vínculo social. Lo que reprobamos no es la repetición de sus transgresiones y sus fracasos. Lo que reprobamos es que se encierre en una práctica que algunos califican como de «soltería». Como nos lo muestra la experiencia, eso es lo que hace daño. Las vías de humanización del goce son precarias, y se requiere una condición más para que tengan alguna posibilidad de durar, al menos un poco.

ESPECIFICIDAD DE UNA PRÁCTICA

Esto es lo que me permite precisar las dificultades planteadas en la supervisión de un equipo psicosocial. Este equipo, confrontado con las dificultades del terreno en situación de urgencia en materia de toxicomanías, tiene la misión ya sea de orientar a las personas que a él se dirigen ya de tratarlas por un periodo corto. Estos trabajadores, muy comprometidos con su trabajo, no dejan de constatar que las cuestiones de toxicomanía se inscriben a menudo en un contexto clínico mucho más amplio y más complejo. Su servicio se parece entonces, algunas veces, a un servicio de urgencias psiquiátricas, hecho que los enfrenta a dificultades para las cuales no están por fuerza preparados.

El servicio en cuestión fue creado en la prolongación de la década de 1970. Era una época en la que teníamos la idea de que la palabra era omnipotente y bastaría con escuchar para producir efectos catárticos pacificadores. En la actualidad sabemos que hablar no es siempre benéfico y que la escucha, sin más, a menudo favorece los goces en vez de refrenarlos.

La consulta que mantienen los miembros del equipo tiene sus especificidades. En primer lugar, los pacientes no están obligados a dar su nombre, sobre todo por razones policiales. En segundo término, las entrevistas tienen lugar una o varias veces, raramente se prolongan. Los miembros del equipo pueden medir los efectos de sus intervenciones durante la entrevista, pero no saben nada de lo que ocurre después. El acento recae en el momento del encuentro.

En tercer lugar, las consultas son gratuitas y pueden llevarse a cabo todas las veces que desee el paciente. En cuarto término, las preguntas que se plantean no se refieren solo a la toxicomanía; y a menudo no las hace el sujeto consumidor, sino personas que forman parte de su entorno.

A menudo las entrevistas se producen bajo el signo de la urgencia. Presentan una verdadera condensación de todas las dificultades que se puedan hallar en la clínica de las dependencias, e incluso, de una manera más general, en lo que podríamos llamar la clínica del hombre apresurado: demanda de resultados inmediatos, difícil separación entre los reclamos de un puro goce y las demandas reales de ayuda, efectos imaginarios inherentes al anonimato, riesgo permanente de respuestas duales, etc.

Las preguntas que me dirigen los miembros del equipo son igualmente apremiantes: ¿qué decirle a una madre que no puede evitar darle dinero a su hijo heroinómano?

¿Cómo responder a una mujer que se queja del desinterés de su marido médico, que le proporciona las recetas que necesita? ¿Cómo reaccionar ante un chantaje de suicidio por sobredosis?

Las demandas del equipo están a menudo teñidas de angustia y son multiformes: demanda de trucos técnicos, de respuestas válidas para todos, de reconocimiento de la validez de sus respuestas. Seguramente, sus demandas no son tan diferentes de las que les dirigen a ellos mismos. La impotencia a la que los enfrentan los toxicómanos los entrega a la tiranía de los goces *prêt-à-porter*. ¿Qué hacer entonces cuando la demanda de trucos técnicos no hace más que agrandar la falla entre el lenguaje y los objetos de consumo?

Es grande para ellos la tentación de buscar una respuesta en las terapias conductuales. Estas proponen un abordaje de las dependencias que haría corresponder a cada goce una respuesta conductual: para el toxicómano, productos sustitutivos; para la anoréxica, consignas de nutrición; para el bulímico, regímenes culinarios; para el adicto a Internet, cortes de electricidad; para el adicto al sexo, abstinencia sexual, etc.

La lista es larga y va a la par de los avances de la ciencia. Las terapias cognitivo-conductuales se apoyan en un saber establecido para abordar las dependencias. Las normas sociales, las reglas de vida en común, los imperativos de la moral les sirven como puntos de referencia metodológicos. Estas prácticas apuntan a hacer entrar las posiciones subjetivas en categorías válidas para todos. Se inscriben en la lógica de un mundo preocupado por aportar a todo problema una solución científica, técnica o económica.

CLÍNICA BORROMEIA

La pregunta que me plantea este equipo psicosocial es qué puntos de referencia puede aportar el psicoanálisis. Es muy infrecuente que sujetos toxicómanos hagan una demanda de análisis. Sin embargo, es más frecuente que se dirijan a profesionales formados en psicoanálisis. La última enseñanza de Lacan puede sernos aquí de gran ayuda. Traza una orientación dentro de la cual podemos inscribir el tratamiento de toxicómanos, incluso sostener una práctica tan alejada del psicoanálisis como esas consultas puntuales. ¿Cómo plantear una diferencia, cómo introducir al sujeto y, por lo tanto, también una alteridad en una experiencia dominada por un goce soltero?

Una pequeña indicación extraída del seminario *El sinthome* puede guiarnos. Se encuentra en una sesión titulada por Jacques-Alain Miller «El nudo como soporte del sujeto». Esta fórmula conlleva todo un programa. Lacan considera en ese momento de su enseñanza que nuestra subjetividad es sostenida y soportada por diferentes elementos que se entrecruzan hasta el punto de conformar lo que él llama «la trenza subjetiva». Esto es lo que define *a minima* toda experiencia subjetiva. Cada acontecimiento conjuga las tres dimensiones de la palabra que constituyen nuestra subjetividad, o sea, lo imaginario, lo simbólico y lo real. Cada acontecimiento de nuestra vida conjuga representaciones de cuerpo, trazos de lenguaje y trozos de goce.

Lo que a veces supone una dificultad es el modo en que estos diferentes elementos se anudan o no lo hacen. Sin duda, la droga le permite al toxicómano llevar a cabo una experiencia subjetiva auténtica. Basta con escucharlo para poder recoger los elementos simbólicos que le son propios. Estos elementos le permiten constituir la trama de una trenza de tres términos. Con eso no basta para hacer un nudo que se sostenga y que le permita atravesar la existencia. La experiencia de la droga se acompaña de cierto número de cortocircuitos. Estos tienen como efecto poner en continuidad lo imaginario, lo simbólico y lo real: percepción de sensaciones inéditas, modificaciones de las representaciones vividas del cuerpo, experiencia de goce sin mediación del lenguaje, deserción de los vínculos sociales, etc.

Nathalie Charraud, en un texto notable,¹ observa que el punto delicado para todo sujeto reside en el modo en que se anudan para él los hilos de la trenza subjetiva. Estos no forman necesariamente un nudo. Y la cuestión que se plantea es qué hace falta para formar un nudo que se sostenga. La respuesta de Lacan es precisa: lo que asegura la firmeza de un nudo es el *sinthome*. Este término designa lo que le sirve al ser hablante como muleta en la vida. Puede ser un *partenaire* amoroso, una profesión, una actividad artística, un hobby o lo que sea. El *sinthome* en el sentido lacaniano del término designa la puesta en forma de un modo de goce que conjuga las tres dimensiones de la palabra. Su especificidad es que siempre cojea, siempre está sometido a variaciones y, en el mejor de los casos, variaciones que no hacen huir al sujeto. El *sinthome* especifica nuestra inscripción en el mundo. Define nuestra particularidad. La clínica elaborada en la última enseñanza de Lacan nos invita a hacer de dicha particularidad nuestra brújula y nuestro punto de apoyo.

Pero ahí es donde las cosas empiezan a complicarse. El consumo de droga no tiene

habitualmente valor de *sinthome* para el sujeto dependiente. No lo tiene, en la medida en que los objetos de consumo han sustituido a lo que habitualmente constituye la envoltura formal de un síntoma. Su dependencia y, por lo tanto, la experiencia subjetiva que esta alimenta no pasan por lo que le viene del Otro. ¿Cómo hacer, pues, un nudo cuando la experiencia de un sujeto no pasa por el Otro?

Lacan emplea la teoría de los nudos para precisar lo que hace posible la construcción de un síntoma. Para construir un síntoma, hay que pasar de la trenza al nudo, hay que efectuar lo que él llama una «floculación terminal» de la trenza subjetiva. Este término, «floculación», remite a una experiencia de física elemental que describe la formación de lluvia o de nieve. Se trata de una reunión, en forma de pequeños copos, de las partículas de una suspensión coloidal. ¿Cómo se produce esto? Para pasar de la trenza al nudo hay que suponer que hay «en la totalidad de la textura —esto se refiere, pues, a la totalidad de la estructura subjetiva— ciertos puntos escogidos [...]. En esto consiste, propiamente hablando, el *sinthome*». ² Para poder pasar de la trenza al nudo es preciso que haya puntos escogidos capaces de cerrar esa trenza y transformarla en nudo.

Estos puntos escogidos, ¿cómo concebirlos? Esto es lo que un psicoanálisis revela en el mejor de los casos. Lacan nos invita a pensar tales puntos a partir de los dichos y los no dichos parentales que nos han determinado. El deseo o no deseo de nuestros padres nos precede, lo queramos o no. Determina, orienta, especifica nuestra inscripción en el mundo. El modo en que un niño fue aceptado por sus padres impregna su forma de hablar. Esta impregnación deja huellas que persisten a lo largo de toda una vida. De entre estas huellas, unas son más decisivas que otras.

No todos los dichos o los silencios que nos preceden tienen el mismo valor. Lo que determina el valor de una huella es también su encuentro con nuestro cuerpo, así como el efecto que nos ha producido: «Es en el encuentro de estas palabras con el cuerpo donde algo se dibuja». Algunas huellas son más decisivas que otras porque cristalizan algo de lo viviente en la lengua. Es lo que podemos considerar un punto escogido. Para que haya una huella electiva, para que haya un punto escogido, hace falta no solo que una palabra o un silencio se haya encontrado con el cuerpo. También es preciso «que el cuerpo sea sensible a ella». Un fonema, una palabra o una frase solo vale como punto escogido si moviliza lo viviente en la lengua. Contrariamente a lo que se llama una lengua muerta, una lengua viva es una lengua que sigue evolucionando. Pero no es solo esto lo que caracteriza a un punto escogido, también es preciso que movilice lo viviente en la lengua.

De eso hay que partir para abrirle a un sujeto la vía del *sinthome*. Lacan considera que las intervenciones del psicoanalista deben ser «del mismo orden» que las intervenciones parentales que nos determinaron. Los nudos de nuestra existencia provienen del encuentro contingente entre un dicho o un no dicho y el cuerpo vivo. Modificar estos nudos nos impone pensar un uso de un dicho o de un silencio que tenga la misma potencia creadora. Esto es lo que se trata de movilizar y ahí reside todo el problema. ¿Cómo movilizar esos puntos escogidos en nuestros encuentros con un sujeto toxicómano? ¿Cómo movilizar esa potencia creadora, «lo que hay de más vivo o de más muerto» en la lengua del toxicómano? ¿Cómo concebir, pues, puntos escogidos susceptibles de abrirle al toxicómano la vía del *sinthome*?

VUELTA A LA PRÁCTICA

La práctica de consultas en situación de urgencia a la que me acabo de referir resulta ser un lugar privilegiado para poner a prueba la orientación lacaniana. Parece incluso que dicha práctica podría aportar alguna luz sobre nuestro abordaje de la clínica de las dependencias. Nos impone, sin lugar a dudas, modestia. Lo cual no supone que promueva la timidez. Es una práctica que implica, por parte del psicoanalista, que haga algo mejor que escuchar y ponga algo de su parte.

Se trata, de entrada y esencialmente, de una práctica del esbozo. No se actúa a largo plazo. Más bien hay que tratar de introducir en la masa de los goces «una brecha para alojar al sujeto». Hay que permitirle al sujeto dependiente que pueda tener un atisbo del hecho de que no está tan unificado como cree por el consumo del producto. Mediante nuestras intervenciones apuntamos entonces a instalar no la transferencia, sino lo que Lacan llama su «posibilidad».

Algunas informaciones provenientes de los colegas de Europa y de América nos confirman que el establecimiento de la transferencia es una de las dificultades principales con las que el practicante tropieza en la clínica con sujetos toxicómanos. Jacques-Alain Miller definía en otro tiempo la clínica psicoanalítica en términos de clínica bajo transferencia. Hoy en día tenemos que poner a trabajar esta denominación a partir de las formas que la transferencia adquiere en el campo de la toxicomanía. La transferencia

puede estar presente de entrada debido a la estructura de la demanda. Es lo menos frecuente. Las más de las veces está por construir.

Esto es una dificultad. ¿Es acaso contingente? Que la transferencia adquiera a veces una forma análoga a la que une al sujeto dependiente con sus productos plantea una pregunta: ¿conviene proponerle algo más que un simple esbozo de transferencia? Que la transferencia se convierta para él en algo de la naturaleza de lo posible es una victoria; que se convierta en una necesidad, muy bien podría devolver al sujeto dependiente a sus propios callejones sin salida. La transferencia siempre es una apuesta. En esta clínica particular, uno de los primeros efectos terapéuticos debe relacionarse, quizá, con la mera instauración de sus condiciones de posibilidad.

Esta instauración exige, por parte del psicoanalista, que su escucha sea activa y que focalice lo dicho por aquel que se le dirige. Lo cual puede tomar la forma de pequeños puntos de referencia. Preguntarse por el uso que hace el toxicómano de la droga, más que por los medios que emplea para desembarazarse de ella. Centrar nuestra atención en las razones que le llevan a quejarse más que en el objeto de su queja. Interesarse por el modo en que habla más que por el sentido de lo que dice. Hacerle hablar sobre qué medios está dispuesto a utilizar en vez de proponerle los nuestros.

El objetivo en los encuentros con un clínico de orientación psicoanalítica no es el desciframiento, ni añadir más en cuanto a lo que se dice. Se trata de permitirle al sujeto dependiente que «retome la palabra». «Aflojar», «cortar», «apretar» son las palabras clave de esta práctica. Su meta es hacer posible para un sujeto una modificación de su régimen de goce. Es movilizar el deseo allí donde los imperativos de goce le cierran el paso.

A esto es a lo que nos introduce la clínica de los nudos, que nos invita a encontrar, caso por caso, las palabras que hacen desear. Nos invita a encontrar los puntos elegidos capaces de «restaurar al agente en el paciente». Esta es una cuestión crucial para el mundo de hoy. Compromete la responsabilidad del psicoanálisis o, más exactamente, la responsabilidad de los psicoanalistas. La clínica de las dependencias, sean las que sean, nos convoca a esta encrucijada.

1. «SER HERÉTICO DE LA BUENA MANERA»

1. Jacques Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, sesión del 16 de noviembre de 1976, inédito.
2. Jacques Lacan, «Intervention à la suite de l'exposé d'André Albert», junio de 1975, *Lettres EFP*, n.º 24, pág. 23. En francés: «Ça vaut la peine de traîner à travers toute une série de particularités pour que quelque chose de singulier ne soit pas omis». El verbo *traîner* tiene toda una serie de connotaciones que es imposible trasladar juntas al español. Indica demora, también un avanzar lento y penoso, a rastras, ir a rastras. Lo traducimos como «errar a través», a pesar de que no incluye muchos de estos sentidos, porque sí indica la idea de un recorrido sostenido en el tiempo y marcado por cierta dificultad. [*N. del t.*]
3. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XXIII, Le sinthome*, Seuil, pág. 15. [Hay trad. cast.: *El sinthome*, Buenos Aires, Paidós, 2006].
4. Jacques Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, sesión del 16 de noviembre de 1976, inédito.

* Intervención en el coloquio de la ACF-Bélgica sobre «Lo curable y lo incurable», 15 de mayo de 1998.
Publicada en *La Lettre Mensuelle*, n.º 173.

2. «LA SABIDURÍA ES EL SABER DEL GOCE»

1. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XIX, ...ou pire*, Seuil, pág. 169. [Hay trad. cast.: *...o peor*, Buenos Aires, Paidós, 2012].

* Presentado en la ACF-Bélgica en 2000. Publicado en *Quarto*, n.º 73.

3. EL OTRO DEL OBSESIVO

1. Jacques Lacan, «Conclusions» (1979), *Lettres de l'EFPP*, n.º25, pág. 219.
2. Jacques Lacan, «Introduction à l'édition allemande des *Écrits*», *Autres écrits*, Seuil, pág. 557. [Hay trad. cast.: «Introducción a la edición alemana de un primer volumen de los *Escritos*», *Uno por Uno* 42.]
3. Jacques Lacan, «L'instance de la lettre dans l'inconscient», *Écrits*, Seuil, pág. 520. [Hay trad. cast.: «La instancia de la letra en el inconsciente a la razón desde Freud», *Escritos I*, México, Siglo XXI, 1976.]
4. Jacques Lacan, *L'identification*, sesión del 14 de marzo de 1962, inédito.
5. Jacques Lacan, *R.S.I.*, sesión del 17 de diciembre de 1974.
6. *Ibid.*, sesión del 18 de febrero de 1975.
7. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XXIII, Le sinthome*, Seuil, pág. 18. [Hay trad. cast.: *El sinthome*, Buenos Aires, Paidós, 2006.]

* Texto de una ponencia presentada en el Instituto Superior Marie Haps (Bruselas), 12 de octubre de 1998.
Publicado en *Quarto*, n.º 68.

* *Investi. (N. del t.)*

4. EL PARTENAIRE DEL PSICÓTICO Y SU SECRETARIO

1. Jacques Lacan, «Fonction et champ de la parole et du langage», *Écrits*, Seuil, pág. 313. [Hay trad. cast.: «Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis», *Escritos I*, México, Siglo XXI, 1976.]

* Presentado en la Liga Bruselense de Salud Mental en noviembre de 2002. Publicado en *Mental*, n.º 13.

* *Fiction/fixion. (N. del t.)*

5. BORDE DE SEMBLANTE Y SINTHOME

1. Jacques Lacan, «Intervention sur l'exposé de S. Leclaire "L'objet a dans la cure"», en el Congreso de la Escuela Freudiana de París en Aix-en-Provence, publicada en *Lettres de l'École freudienne*, 1972, n.º 9, págs. 445-450.

2. *Ibid.*, pág. 447.

3. *Ibid.*, pág. 446.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, pág. 447.

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*, pág. 448.

8. *Ibid.*, pág. 449.

9. *Ibid.*, pág. 448.

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*, pág. 449.

* Intervención en la sesión plenaria del Congreso de la AMP, París, 10 de abril de 2010. Publicada en *La Cause freudienne*, n.º 75.

1. LA ASOCIACIÓN LIBRE, UNA PRÁCTICA DE LA CONTINGENCIA

1. Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XIX, ...ou pire*, Seuil, pág. 107. [Hay trad. cast.: *...o peor*, Buenos Aires, Paidós, 2012.]
2. Jacques Lacan, «Intervention à la suite de l'exposé d'André Albert» (15 de junio de 1975), *Lettres de l'École freudienne*, n.º 24, págs. 24-27.
3. Jacques Lacan, «Television», *Autres écrits*, Seuil, pág. 539. [Hay trad. cast.: «Televisión», en Jacques Lacan, *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2001.]
4. *Ibíd.*
5. Jacques Lacan, *Les non-dupes errent*, sesión del 15 de enero de 1974.

* Extraído de un curso impartido en la Sección Clínica de Bruselas, 20032004. Publicado en *La Cause freudienne*, n.º 56.

* *Rencontre*: véase más adelante la nota sobre este término y la *tyché*. (N. del t.)

* *Relativer*, no *relativiser*, lo cual aconseja encontrar el término que correspondería en español. (*N. del t.*)

* Extraído de un curso impartido en la Sección Clínica de Bruselas, 20032004. Publicado en 2004 en *La Cause freudienne*, n.º 57.

* *Investissement* es el término que se usa en francés para la *Besetzung* freudiana, también traducida como catexia en español. (*N. del t.*)

3. LA LÓGICA DE LA SESIÓN LACANIANA

1. Jacques-Alain Miller, «Séance et série», *La Quotidienne*, n.º 14, 23 de junio de 2000.
2. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Seuil, pág. 13. [Hay trad. cast.: *De un discurso que no fuera del semblante*, Buenos Aires, Paidós, 2009.]

* Presentado en una reunión de preparación del Congreso de la AMP, noviembre de 2003. Publicado en *La Lettre Mensuelle*, n.º 228.

4. LÓGICA INTUICIONISTA Y CLÍNICA PSICOANALÍTICA

1. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, Seuil, pág. 205. [Hay trad. cast.: *El reverso del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1992.]
2. Jacques Lacan, *Autres écrits*, Seuil, pág. 246.
3. Jacques Lacan, «Introduction à l'édition allemande des *Écrits*», *Autres écrits*, Seuil, pág. 553. [Hay trad. cast.: «Introducción a la edición alemana de un primer volumen de los *Escritos*», *Uno por Uno* 42.]
4. Jacques Lacan, «R.S.I.», «Introduction à la publication», *Ornicar?*, n.º 2, pág. 88.

* Conferencia dada en Estrasburgo (Francia), noviembre de 2006. Publicada en *Filozofski* (Ljubljana), n.º 2, y en *Carnets cliniques de Strasbourg*, n.º 7.

* *Se refuse*. Normalmente, *se refuser* va acompañado de la preposición *à* o *de*, y significa «rehusar o negarse a hacer algo». La forma *refuser* (no pronominal) reclama un objeto directo. En lo que sigue, en el texto francés, empezando por las citas de Lacan, se mantiene cierta ambigüedad, de tal modo que *se refuser* aparece sin preposición alguna. Así permanece una indeterminación acerca de lo que es rehusado o negado. Según el contexto, traducimos «se niega» o «se rehúsa», reproduciendo la misma indeterminación. El acento queda claramente puesto en el rehusar, no en lo rehusado. (*N. del t.*)

1. LOS SILENCIOS DEL PSICOANALISTA

1. Conferencia pronunciada en Milán el 3 de febrero de 1973, en el Museo de la Ciencia y la Técnica. Publicada como: «La psychanalyse dans sa référence au rapport sexuel», en *Lacan in Italia, en Italie Lacan*, La Salamandra, 1978.
2. Conferencia pronunciada en el Massachusetts Institute of Technology el 2 de diciembre de 1975, en *Scilicet*, 6-7, Seuil, pág. 62.
3. Jacques Lacan, «Radiophonie», *Autres écrits*, Seuil, pág. 428. [Hay trad. cast.: *Psicoanálisis, Radiofonía y Televisión*, Barcelona, Anagrama, 1977.]

* Presentado en las XXIV Jornadas de la ECF el 30 de septiembre de 1995. Publicado en *La Cause freudienne*, 1996, n.º 32.

2. EL ACTO DEL PSICOANALISTA A LA LUZ DEL DESMENTIDO

1. Jacques Lacan, «Raison d'un échec», *Scilicet*, n.º 1, Seuil, pág. 49. [Hay trad. cast.: «El psicoanálisis. Razón de un fracaso», en Jacques Lacan, *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2001.]

* *La prise de l'analyste en lui même...* (N. del t.)

2. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XVI, D'un Autre à l'autre*, pág. 257. [Hay trad. cast.: *De un Otro al otro*, Buenos Aires, Paidós, 2008.]

3. *Ibid.*, pág. 352.

4. *Ibid.*, pág. 350.

* *Fait semblant.* (N. del t.)

* *Avoisine le réel.* (N. del t.)

* Conferencia pronunciada en Niza (Francia), 16 de junio de 2007. Publicada en *Les Cahiers cliniques de Nice*, n.º 7.

** *Désaveu. (N. del t.)*

*** *Démenti. (N. del t.)*

3. LA CONSTRUCCIÓN DEL CASO EN UNA CLÍNICA ORIENTADA HACIA LO REAL

1. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XI, Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, pág. 63. [Hay. trad. cast.: *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2008.]
2. *Ibíd.*, pág. 53.
3. Jacques-Alain Miller, «Homólogo de Málaga», *La Cause freudienne*, n.º 26, París, 1993.

* Difundido por ECF-Débats para la jornada institucional del 13 de mayo de 2001. Modificado y publicado en *La Lettre Mensuelle*, n.º 202.

* En francés, *rencontre* significa un encuentro del orden de la *tyché*, azaroso, tal como Lacan lo desarrolla en el seminario XI, por oposición al *automaton* de la repetición, en términos tomados de Aristóteles. En adelante, para distinguir marcadamente este tipo de encuentro de la noción de un encuentro de algo que se busca, añadimos azaroso. (*N. del t.*)

4. EL ACTO, OTRA VEZ

1. Jacques Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, sesión del 11 de enero de 1977.
2. Jacques-Alain Miller, «Une fantaisie», *Mental*, n.º 15, págs. 9-27. [Hay trad. cast.: «Una fantasía», *Revista laconiana*, n.º 3, Escuela de Orientación Lacaniana.]
3. Mauricio Tarrab, «Producir nuevos síntomas», XIII Jornadas anuales de la EOL, *Nuevos síntomas, nuevas angustias*, México, Grama, págs. 98-99.

* Intervención en la sesión plenaria de las jornadas de la AMP, 11 de julio de 2006 en Roma. Publicada en *Quarto*, n.º 85.

** *Ce sont les mots qui portent: surten efecto y sostienen. (N. del t.)*

* Juego fonético entre la palabra *fuite*, «huida», y el ruido de un neumático que revienta. (*N. del t.*)

* Conferencia pronunciada en el ciclo *Zazie* en Lieja (Bélgica), 28 de enero de 2006. Publicada en *La petite girafe*, n.º 24.

* Juego fonético entre la primera sílaba de *serpent* («serpiente») y la palabra *sel* («sal»). (*N. del t.*)

** En sílabas casi homofónicas con pequeñas variaciones: «Tu estómago hace noes, hace nombres, hace nudos». (*N. del t.*)

* «Comer-sal-serpiente». (*N. del t.*)

** «Comer, es la serpiente». (*N. del t.*)

2. PALABRAS DE FAMILIA

1. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XVI, D'un Autre à l'autre*, pág. 332. [Hay trad. cast.: *De un Otro al otro*, Buenos Aires, Paidós, 2008.]
2. Jacques Lacan, *L'insu que sait de l'une-béuve s'aile à mourre*, sesión del 10 de mayo de 1977, en *Ornicar?*, n.º 17/18, pág. 23.

* Conferencia pronunciada en el Colegio Clínico de Lille (Francia), 2 de diciembre de 2006. Publicada en *Quarto*, n.º 88-89.

* En francés, el término *parent* significa «pariente»; y, el plural, *parents*, designa al padre y a la madre conjuntamente («los padres» = *les parents*). (*N. del t.*)

* *Poâte* es una palabra de argot en francés antiguo para designar a un poeta. (*N. del t.*)

* Para lo que sigue, hay que tener en cuenta que en el contexto fonético de la frase «Ma difficulté c'est d'acheter» hay cierta homofonía entre *dachtere* y *d'acheter*. En consecuencia, se podría escuchar «Ma difficulté c'est *dachtere*». (*N. del t.*)

* *Ceux qui s'assouplissent à la psychanalyse. (N. del t.)*

* *La ferrer*: atraparla con un anzuelo como si fuera un pez. (*N. del t.*)

** *Faire-réel*, que, en efecto, suena parecido a *ferrer*. (*N. del t.*)

*** Juego entre *Autre scène* y *obrescène*. Suena parecido a *obscène*, «obscena». (N. del t.)

* Es la frase comentada anteriormente. (*N. del t.*)

3. DE LA NOVELA FAMILIAR A LO REAL DE LA FAMILIA

1. Jacques Lacan, *Le mythe individuel du névrosé*, Seuil, col. Paradoxes de Lacan, 2007, pág. 20. [Hay trad. cast.: *El mito individual del neurótico*, Buenos Aires, Paidós, 2009.]
2. Jacques Lacan, «Note sur l'enfant», *Autres écrits*, págs. 373-374. [Hay trad. cast.: «Nota sobre el niño», en Jacques Lacan, *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2001.]
3. François Leguil, «Les avatars de la famille», *Littorina*, n° 6, pág. 28.
4. Jacques Lacan, «Conférence à Genève sur le symptôme», *Le Bloc-notes de la psychanalyse*, n.º 5. [Hay trad. cast.: «Conferencia en Ginebra sobre el síntoma», *Intervenciones y textos 2*, Buenos Aires, Manantial, 1988.]
5. Jacques Lacan, «Conférences aux USA», *Scilicet*, n.º 6/7.
6. Jacques Lacan, «Dissolution, séance du 10/06/80», *Ornicar?*, n.º 22/23. [Hay trad. cast.: *La disolución*, Buenos Aires, Escuela Freudiana de Buenos Aires.]

* Presentado en la ACF-Aquitaine (Francia), 24 de mayo de 2008. Publicado en *Quarto*, n.º 101.

1. PSICOANÁLISIS APLICADO: EL VERDADERO Y EL FALSO

1. Jacques Lacan, «El psicoanálisis verdadero y el falso», *Freudiana*, n.º 4/5, Barcelona, 1992.

* Difundido en *Ornicar?*, digital, 2002.

2. «CURAR»

1. René Descartes, citado por Colette Soler, «Descartes en acte», en *L'Ane*, n.º 64, pág. 50.

* Ponencia presentada en el Primer Coloquio de la Liga Bruselense de Salud Mental, 12 de marzo de 1997.
Publicada en *Les Cahiers de la Santé de la Commission française*, n.º 1.

3. LO NEUTRO Y LO TERAPÉUTICO

1. Ricardo Seldes, «Comentario de un párrafo de “Palabras sobre la histeria”, de J. Lacan», en *Más allá de la neutralidad analítica*, 2004, EOL, págs. 121-126.
2. Jacques Lacan, «Intervention à Bruxelles», *Quarto*, 1981, n.º 2.
3. Lucius Annaeus Seneca, *Hercules furens*. [Hay trad. cast.: «Hércules loco», en L. A. Séneca, *Tragedias*, Madrid, Gredos, Biblioteca Clásica, n.º 26.]
4. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre X, L'angoisse*, Seuil, pág. 70. [Hay trad. cast.: *La angustia*, Buenos Aires, Paidós, 2006.]
5. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, pág. 258. [Hay trad. cast.: *La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2000.]
6. Patrick Monribot, «Psychanalyse appliquée», *Journal des eXceptions*, n.º 4, pág. 5.
7. François Leguil, citado por Hélène Deltombe, «Au creux de l'éthique, un style», *Lettre mensuelle*, n.º 228, pág. 11.

* Publicado en 2005 en *La Cause freudienne*, n.º 61, y en *Freudiana*, n.º 43-44.

4. UNA BULIMIA A-PERITIVA

1. Jacques Lacan, «Radiophonie», *Autres écrits*, Seuil. [Hay trad. cast.: *Psicoanálisis, Radiofonía y Televisión*, Barcelona, Anagrama, 1977.]
2. Jacques Lacan, «Clôture», en *Journées des cartels de l'École freudienne de Paris. Lettres de l'École freudienne*, 1976, n.º 18.
3. Jacques Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, sesión del 14 de diciembre de 1974, inédito.
4. Jacques Lacan, «R.S.I.», sesión del 8 de abril de 1976, en *Ornicar?*, n.º 5, pág. 43.
5. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, pág. 205. [Hay trad. cast.: *El reverso del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1992.]

* Presentado en las jornadas de la ECF el 11 de octubre de 2008. Publicado en *La Cause freudienne*, n.º 71.

* *Un coup de sens*. Como en la expresión boire *un coup* («beber un trago»). (*N. del t.*)

* *Père-version*: equívoco con *perversion*. (N. del t.)

5. CLÍNICA DEL TOXICÓMANO

1. Nathalie Charraud, «Les différentes nodalités du *sinthome*», *ECF-Débats*, 20 de octubre de 2005.
2. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XXIII, Le sinthome*, pág. 54. [Hay trad. cast.: *El sinthome*, Buenos Aires, Paidós, 2006.]

* Conferencia pronunciada en Tesalónica (Grecia), 26 de noviembre de 2005. Publicada en *Epistoles*, n.º 1, y en *Pharmakon*, n.º 11.

CONSULTE OTROS TÍTULOS DEL CATÁLOGO EN:

www.rbalibros.com

Índice

PRÓLOGO	4
LA PRÁCTICA PSICOANALÍTICA Y SU ORIENTACIÓN	6
PRIMERA PARTE. LA EXPERIENCIA DE UN PSICOANÁLISIS	8
1. «SER HERÉTICO DE LA BUENA MANERA»	11
2. «LA SABIDURÍA ES EL SABER DEL GOCE»	17
3. EL OTRO DEL OBSESIVO	24
4. EL PARTENAIRE DEL PSICÓTICO Y SU SECRETARIO	37
5. BORDE DE SEMBLANTE Y SINHOME	45
SEGUNDA PARTE. LA SESIÓN ANALÍTICA	53
1. LA ASOCIACIÓN LIBRE, UNA PRÁCTICA DE LA CONTINGENCIA	56
2. LA SESIÓN ACORTADA	68
3. LA LÓGICA DE LA SESIÓN LACANIANA	72
4. LÓGICA INTUICIONISTA Y CLÍNICA PSICOANALÍTICA	80
TERCERA PARTE. EL ACTO DEL PSICOANALISTA	98
1. LOS SILENCIOS DEL PSICOANALISTA	101
2. EL ACTO DEL PSICOANALISTA A LA LUZ DEL DESMENTIDO	107
3. LA CONSTRUCCIÓN DEL CASO EN UNA CLÍNICA ORIENTADA HACIA LO REAL	119
4. EL ACTO, OTRA VEZ	130
CUARTA PARTE. EL NIÑO Y SUS FAMILIAS	134
1. SERVIRSE DEL PADRE	137
2. PALABRAS DE FAMILIA	154
3. DE LA NOVELA FAMILIAR A LO REAL DE LA FAMILIA	167
QUINTA PARTE. EL PSICOANÁLISIS APLICADO A LA TERAPÉUTICA	181
1. PSICOANÁLISIS APLICADO: EL VERDADERO Y EL FALSO	184
2. «CURAR»	187
3. LO NEUTRO Y LO TERAPÉUTICO	195
4. UNA BULIMIA A-PERITIVA	204
5. CLÍNICA DEL TOXICÓMANO	216
NOTAS	227

