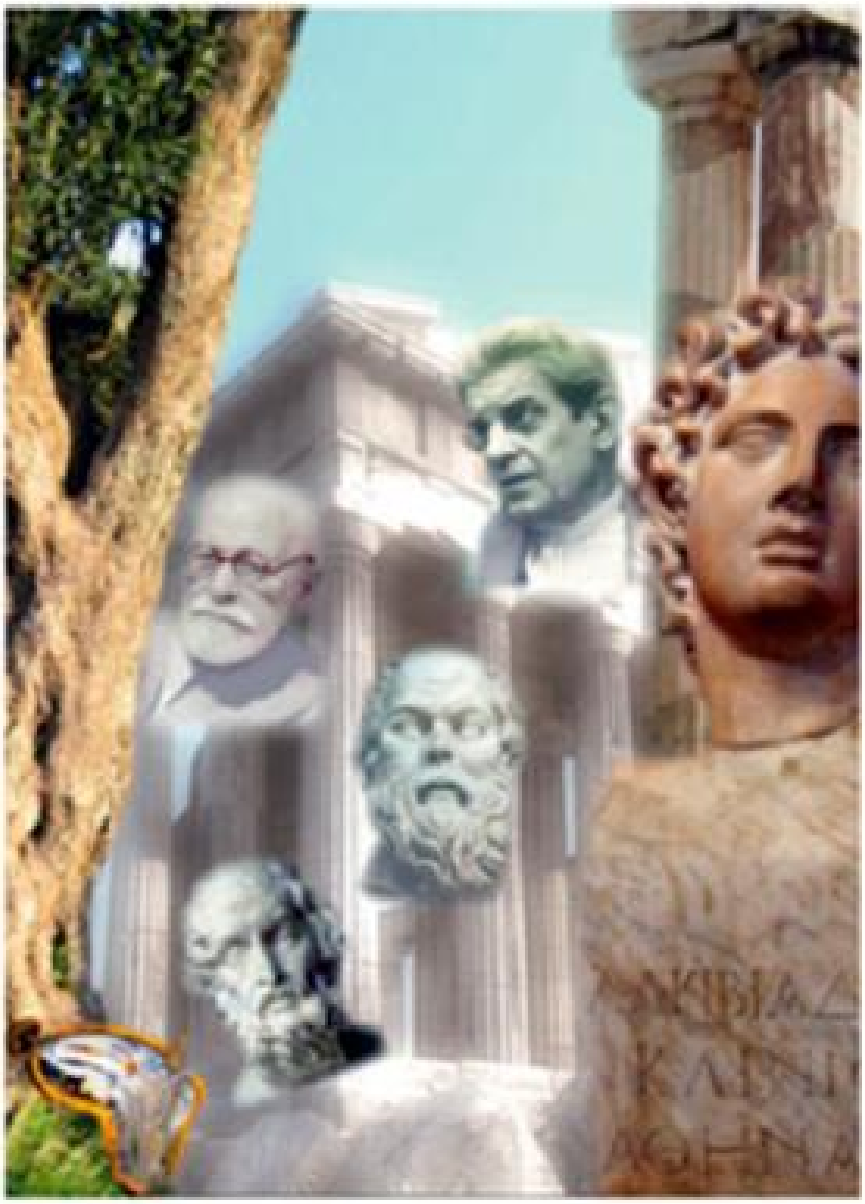
LUIS-SALVADOR LÓPEZ HERRERO

MITO Y POESÍA EN EL PSICOANÁLISIS

UNA EXPERIENCIA A LO *REAL*

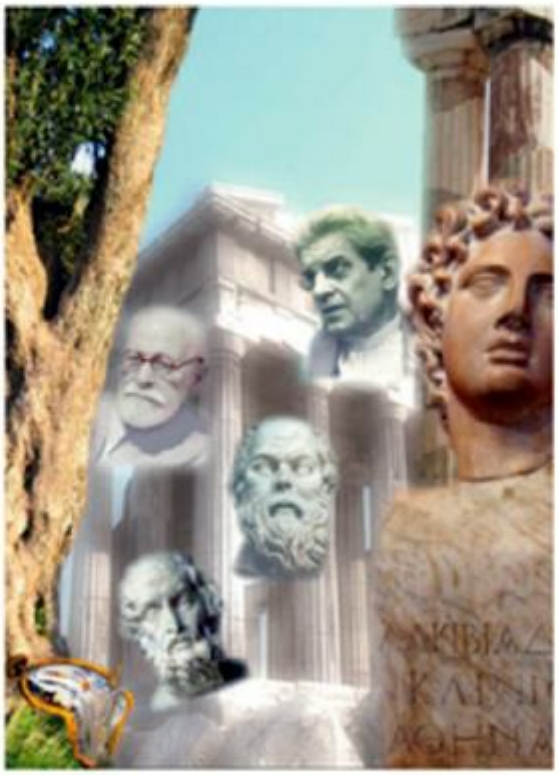


BIBLIOTECA NUEVA

LUIS-SALVADOR LÓPEZ HERRERO

MITO Y POESÍA EN EL PSICOANÁLISIS

UNA EXPERIENCIA A LO *REAL*



BIBLIOTECA NUEVA

MITO Y POESÍA EN EL PSICOANÁLISIS

UNA EXPERIENCIA A LO *REAL*

Luis-Salvador López Herrero

MITO Y POESÍA EN EL PSICOANÁLISIS

UNA EXPERIENCIA A LO REAL

BIBLIOTECA NUEVA

Edición digital, 2014

© Luis-Salvador López Herrero
© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid
Almagro, 38
28010 Madrid (España)
www.bibliotecanueva.es
editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 978-84-16095-00-1

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs., Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

ÍNDICE

PRÓLOGO

CAPÍTULO PRIMERO.-MITOLOGIA Y PSICOANÁLISIS

1. Entre aguas turbulentas

2. En el comienzo fue el mito y la poesía

3. La inercia del mito

CAPÍTULO SEGUNDO.-MITO Y EXPERIENCIA ANALÍTICA

1. Desvelando el valor del mito

2. La gestación del mito y el psicoanálisis

3. Mito y Lenguaje

4. Palabra, verdad y goce

CAPÍTULO TERCERO.-VIDA, MITO Y SINTHOME EN FREUD

1. Una obra articulada en la gramática de la vida

2. Freud y Dalí: un encuentro centrado en el recuerdo, el deseo y la pasión

3. Confianza y ambición en Freud

4. Las pasiones en Freud

5. Malestar y amor a la verdad en Freud

CAPÍTULO CUARTO.-LOGICA POÉTICA DEL INCONSCIENTE SEXUAL

1. La construcción literaria y el discurso sexual en Freud

2. Lacan y la narrativa poética de un discurso mito-lógico

2.1. De la mitología freudiana al discurso mito-lógico lacaniano

CAPÍTULO QUINTO.-LA CURA: MÁS ALLÁ DE LA IMAGEN Y DE LA

PALABRA

BIBLIOGRAFÍA

Para Macuca.

Reciban, al menos por un tiempo, mi miel tal como se la ofrezco, e intenten hacer algo con ella.

J.Lacan (1992a: pág. 217)

He meditado acerca del psicoanálisis y su travesía a partir de mi experiencia. También sobre esa esperanza que ilumina a todos aquellos que se acercan a él. El resultado ha sido este texto.

PRÓLOGO

¿Qué es el psicoanálisis? ¿Cómo se gestó, inventó y desarrolló a partir de Freud y de Lacan? ¿En qué consiste su experiencia? ¿Cómo cura? ¿De qué cura? Son preguntas que han persistido en mi pensamiento a lo largo de todos estos años de aventura analítica. En este sentido, Mito y poesía en el Psicoanálisis debe ser entendido como el texto que da cuenta de este recorrido particular a partir del anudamiento del mito y la poesía en la obra de Freud y de Lacan.

Ahora bien, ¿por qué relanzar nuevamente el mito y la poesía, en esta época marcada por el furor de la ciencia, la técnica y el pragmatismo cognitivo-conductual? Porque si bien el psicoanálisis no es una psicología ni una ciencia ni tampoco una filosofía, sino, como sabemos, «una experiencia a lo real' insertada en un discurso», entonces, ¿cabe la posibilidad de que el psicoanálisis, siguiendo las palabras de L.Wittgenstein, sea una mitología poderosa?

La crítica del filósofo del lenguaje hacia el psicoanálisis me sirve de pretexto para rehabilitar, nuevamente, el valor de los mitos y de la mitología en el conocimiento humano. Pero también para instrumentalizar, en la teoría y la cura analítica, ese saber que encierra la lógica de los mitos. Porque el psicoanálisis, al igual que los mitos, comparte la dimensión del relato o la narración del analizante en la búsqueda de la verdad, en ese encuentro con lo real. De ahí la necesidad que surge en el texto de dilucidar la relación del psicoanálisis con la mitología y el mito, en general, así como de esclarecer el atravesamiento y la lógica que la experiencia del sujeto establece en el seno de ese mito que construye.

De este modo, y al hilo de esta argumentación inicial acerca de la mitología y el psicoanálisis, había que relanzar y desarrollar no solo el concepto de mito en el marco de la teoría psicoanalítica, sino también su importancia en la propia cura. Porque la cuestión más trascendental que se debe dilucidar en este momento de paroxismo científico no es tan solo si el psicoanálisis participa propiamente de la mitología, sino cómo alimentándose del mito - en tanto que su marco teórico está suficientemente sostenido en la mitología y en el propio mito de Freud - puede resolver problemas y cuestiones psicológicas candentes, para finalmente ir más allá de ese mito que arrastran las propias palabras.

Una vez argumentada esta tesis inicial que articula el valor de la mitología y del mito en el psicoanálisis, había que desvelar la importancia que tiene el mito en nuestra cultura, así como su nacimiento, su desarrollo y su supuesto ocaso a manos de ese logos naciente. Y esto para mostrar, justamente, ese punto de articulación

existente entre los mitos ancestrales y la novela familiar que relata el neurótico en la cura, así como para señalar el eco que arrastra la mitología freudiana o, más tarde, el discurso mito-lógico de Lacan a partir del valor de la propia mitología. Además, se hacía interesante analizar cómo el mito y su valor en la cura analítica, a través del mito individual del neurótico, ofrecían un espacio interesante para mostrar la articulación y el empuje entre la mitología y la construcción mítica de Freud o el desarrollo estructuralista inicial de Lacan. En pocas palabras: si el mito había servido de guía en nuestra cultura tanto a nuestros ancestros como a la invención de Freud del psicoanálisis (Edipo, la mitología de las pulsiones, el mito del asesinato del padre...), igualmente nos podía ser útil ahora para dilucidar su conceptualización y abordaje en la propia cura. Se introduce así, en la experiencia analítica, toda una lógica que iría desde la creencia inicial en un mito que sostiene la cura hasta el desencantamiento del propio mito y el acercamiento a un agujero.

Ahora bien, para el estudio del mito y su construcción en el psicoanálisis, se hacía necesario realizar un recorrido a partir del saber griego - que, como sabemos, basó sus guiños conceptuales en un influjo poroso entre mythos y logos-, en un intento de esclarecer la propia cura analítica mediante un análisis crítico del mito. Porque, a mi modo de ver, el mito y su eco poético, esto es, la lógica del mito construida con unas palabras que despiertan, brindaban una oportunidad para pensar todo este entramado mito-experiencia analítica a partir de la dimensión de la palabra y la inercia de un mito que se sostiene a través del fantasma en la cura.

Son todos estos puntos los que han ido configurando una apertura inicial que, a modo de introducción, han permitido situar el asunto que me preocupaba. Y para este menester no he dudado en utilizar y anudar el trabajo de autores en el campo de la mitología y los mitos, como modo de relacionar, de modo crítico, el psicoanálisis y su experiencia con el valor que pueden alcanzar los mitos en la comprensión y desarrollo de su práctica.

No obstante, en esta búsqueda del espacio propio del psicoanálisis y de su experiencia a partir del mito como efecto del encuentro del ser con lo traumático del Lenguaje, había que desbrozar claramente el concepto y el valor que tiene el Lenguaje en nuestra cultura, para introducir, así, la gestación del mito -y del psicoanálisis - a partir de él. Pero también para articular ese nudo existente entre el Lenguaje que parasita al ser parlante y el mito que se construye. En este punto, el anudamiento palabra, verdad y goce aparecerían como el efecto en el ser parlante de ese Lenguaje que promueve, de forma incesante, nuevos mitos.

Una vez desvelado el espacio íntimo y particular del psicoanálisis a partir de la articulación mito y palabra, verdad y goce, sujeto y lenguaje o sentido y fuera de

sentido, había que pensar cómo el psicoanálisis se había gestado, precisamente, a partir de la vida, el mito - no podía ser de otra forma - y el síntoma de Freud. El capítulo «Vida, mito y sinthome en Freud», pone en práctica, en este sentido, el valor del mito en la obra de Freud, además de mostrar cómo el psicoanálisis fue gestado y construido por Freud a partir de su propia experiencia de lo inconsciente como agujero. Es éste un capítulo que permite captar la tensión y la lógica que rige toda obra verdaderamente creativa mediante la relación hechizante entre la pasión, el deseo, el amor a la verdad y el malestar.

Pero en un trabajo que busca encadenar el mito y la poesía en el psicoanálisis, había que fundamentar, además, cómo la invención y la construcción del psicoanálisis, por parte de Freud, se nutren de una construcción de orden literario y mítico desde el comienzo. «La construcción literaria y el discurso sexual en Freud» incide en esta cuestión de manera lógica y cronológica, remarcando el marco poético y mítico que encuadró desde el principio la obra de Freud.

A continuación, y siguiendo el hilo de orientación lacaniana que rige el texto, se hacía necesario mostrar, a partir de todos estos elementos anteriores, la hazaña de Lacan. «La narrativa poética de un discurso mito-lógico» es, precisamente, la versión lógica que, a mi modo de ver, se puede extraer de su enseñanza a partir de ese hilo conductor que he ido trazando a través del mito y la poesía.

Y finalmente, al hilo de la experiencia analítica, he querido mostrar cómo la cura camina hacia lo real como ese imposible de decir. En este sentido, los meandros de la experiencia analítica se verán interrogados a partir de las creencias e ilusiones que inauguran y sostienen la travesía del sujeto supuesto poeta en su encuentro con el analista. En esa encrucijada, había que plantearse, como Alcibíades: ¿Qué ropaje sostiene esa función de saber que encarna el analista? ¿Qué objeto agalmático encubre esa presencia enigmática? ¿En qué radica su hechizo? ¿Qué sostiene esa creencia? Y, ¿qué la hace caer? En este punto, el psicoanálisis y su experiencia de palabras y silencio se confrontarán, en su camino, con ese borde que la palabra circunda y que nos anuncia la causa y el objeto del deseo.

Para concluir, quisiera recordar aquí a los compañeros y amigos de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis por el apoyo que me han brindado a lo largo de todos estos años de trabajo y dedicación plena en la orientación lacaniana; expresar, también, mi agradecimiento afectuoso para Juan Carlos López Nieto, por su lectura atenta y rigurosa; y finalmente, recordar de modo especial, una vez más, a Inmaculada y a mis hijos, José Luis y Carlota, por su labor, confianza y ayuda en los momentos difíciles.

León, 9 Mayo 2008.

CAPÍTULO PRIMERO

MITOLOGÍA Y PSICOANÁLISIS

1. ENTRE AGUAS TURBULENTAS

Si el psicoanálisis no es propiamente una filosofía - por el valor y la primacía que adquiere la experiencia sobre el modelo teórico que lo sostiene-, ni tampoco una psicología' - puesto que siempre prevalece la dimensión inconsciente sobre esa conciencia que ilusoriamente se cree garante de la conducta y el pensar humano-, ni mucho menos una ciencia2 - en tanto que no existe un método experimental que avale y garantice sus hipótesis al modo de las Ciencias de la Naturaleza-, entonces, ¿qué es el psicoanálisis y en qué consiste la experiencia que promueve?

Ludwig Wittgenstein afirmaba: «Para aprender de Freud hay que ser crítico, y el psicoanálisis por lo general lo impide, pues es una mitología poderosa» (2004: pág. 109).

¿Será entonces el psicoanálisis, según las palabras de este filósofo, una nueva mitología, una poesía de la Ciencia que, surgida en plena expansión del pensamiento de la Ilustración y su confianza en los dominios de la razón, se propone abordar todo aquello que la propia Ciencia no puede integrar?

No cabe duda de que la frase de Wittgenstein citada arriba refleja un cierto conocimiento acerca del psicoanálisis y su vinculación con la concepción mítica de la obra de Freud. Al fin y al cabo, el propio Freud ya había anunciado la vinculación de la mitología con el psicoanálisis en diferentes textos: «La teoría de los instintos es, por así decirlo, nuestra mitología. Los instintos son seres míticos, magnos en su indeterminación» (1973b: pág. 3154).

Incluso más tarde añadiría: «Partiendo de nuestra mitológica teoría de los instintos, hallamos fácilmente una fórmula que contenga los medios indirectos para combatir la guerra» (1973b: pág. 3213).

No obstante, esta posible relación entre psicoanálisis y mitología, ¿cierra cualquier camino de desarrollo conceptual en el campo del psicoanálisis, tal como aparentemente Ludwig Wittgenstein planteaba? Además, ¿imposibilita cualquier desarrollo lógico en su marco teórico y clínico? Y, finalmente, ¿dota al psicoanálisis de un oscurantismo e irracionalidad completamente ajeno a cualquier posible intento de comprensión y dilucidación lógica?

Es necesario plantear, primeramente, que si bien Ludwig Wittgenstein muestra su sutil ingenio cuando acertadamente apunta esta conexión entre el psicoanálisis y la mitología, también expresa en sus palabras una notable desconfianza hacia el psicoanálisis y su futuro desarrollo. Una manifiesta desconfianza a pesar de las innumerables semejanzas que su enseñanza presentaba con aquello mismo que él criticaba:

> Si Wittgenstein está convencido de que los datos del psicoanálisis se consiguen esencialmente por persuasión y sugestión, por razones que tienen que ver esencialmente con la relación del diván, del paciente con el analista: él también trataba de persuadir en su filosofía para ver las cosas de un modo diferente, para reparar en las diferencias conceptuales, para cambiar de lógica y, consecuentemente, de modo de vida; en ese sentido (lógico o gramatical) él también psicoanalizaba, por decirlo así, a sus alumnos en la tensión psíquica de sus clases, él mismo se autoanalizaba en ellas; su escenario en el Trinity de Cambridge - la estrechez física de la habitación, lo reducido del grupo, las vivencias fuertes - era lo más parecido a la intimidad del diván de la Bergasse de Viena U.Bouveresse [2004: pág. 32]).

Ahora bien, si «para el análisis wittgensteiniano no hay nada oculto que revelar, ningún escondite psíquico, ningún escarabajo en el interior de una inexistente cajita, sino que todo está en la superficie del lenguaje» (ibíd., pág. 24), entonces ¿habría podido matizar Wittgenstein la afirmación antes citada si hubiera podido conocer o intuir[3] lo que más tarde se anunciaría en el panorama del psicoanálisis a través de la obra de Lacan y su inconsciente estructurado como un lenguaje[4]? Porque, según este, «el inconsciente no es lo primordial, ni lo instintual, y lo único elemental que conoce son los elementos del significante» U.Lacan [1990a: pág. 502]); entonces, ¿la primacía del significante en la primera enseñanza de Lacan hubiera podido interesar al filósofo analítico del lenguaje?

En este sentido, es cierto que tanto Lacan como Wittgenstein están preocupados por la confusión motivada por el hechizo, la fascinación y la ilusión que crean las palabras, así como por el desgarramiento del ser parlante en su acceso a la verdad. En esto no cabe duda de que la filosofía de Wittgenstein tiene una gran deuda con el psicoanálisis[5]. Es más: Wittgenstein sufre una verdadera torsión subjetiva a partir del encontronazo con el psicoanálisis de Freud.

Sin embargo, puede tomarse la crítica del filósofo austríaco, antes citada acerca de la relación entre mitología y psicoanálisis, como una posible guía u orientación en nuestro trabajo que sirva tanto para evaluar el papel que tiene el mito en el psicoanálisis como para dilucidar su utilidad como instrumento de análisis crítico

dentro del campo psicoanalítico. Es algo que, sin embargo, Ludwig Wittgenstein veía como improbable. Y es que si no parece posible poder eliminar completamente la dimensión del mito en el espacio psicoana lítico, en su abordaje de lo real', tal como recientemente planteaba, J.A.Miller:

> Si este avance que propongo es correcto, asistimos en este Seminario - de la Angustia-, al reemplazo de la mitología por la topología, de la que falta evidentemente preguntarnos si no sería también una mitología. Queda abierto a pensar. No es seguro que el mito pueda eliminarse del psicoanálisis si se apunta a lo real (2005a: pág. 44).

Entonces, ¿por qué no utilizarlo ahora para señalar ese límite que el propio mito encubre, en tanto que el mito no es más que ese enunciado que vela lo imposible (cfr. Lacan [1992b: pág. 133])?

Es esta incursión que pretendo realizar ahora en el campo de los mitos la que nos abre una vía de acceso para plantear, en esta época sedienta de ellos, si no podríamos hacer nuevamente del mito y su rehabilitación un modo de relanzar el marco de comprensión de la teoría y la experiencia psicoanalítica. Una pregunta que supone claramente una manera de mantener viva nuestra disciplina a la vez que interroga nuestra propia experiencia. Porque la cuestión más trascendental que se debe dilucidar, en este momento, no es si el psicoanálisis participa de la mitología, sino cómo alimentándose del mito - en tanto que su marco teórico está suficientemente sostenido en el mito de Freud - puede resolver problemas y cuestiones psicológicas candentes e ir finalmente más allá de ese mito que arrastran las propias palabras. Y es que, si bien es cierto que la experiencia analítica está construida en la narración del analizante (esto es, en ese mito puesto en palabras), la cuestión que ha de dilucidarse, entonces, es cómo y por qué el psicoanálisis es operativo en relación con una queja que, construida con palabras, apunta a un malestar y es su fuente.

Veremos, así, cómo el psicoanálisis viene a aprovechar y a instrumentalizar todo ese saber que encierran los mitos y la mitología en el conocimiento humano, en un intento de aprehender la verdad. Porque el psicoanálisis, al igual que los mitos, comparte la dimensión del relato o la narración en la búsqueda de una verdad, en su encuentro con lo real. Pero de una verdad que discurre y brota entre las mismas palabras a partir de una pregunta. En este sentido, el psicoanálisis comparte igualmente con la religión todo un espacio de preguntas - que la ciencia forcluye porque tienen que ver con la falla del saber - que asedian al ser parlante y que configuran su malestar. Sin embargo, y a diferencia de las religiones, al psicoanálisis no le preocupa la muerte ni tampoco ese Otro al que la religión alimenta, sostiene y garantiza. Y es que el psicoanálisis, al igual que los textos arcaicos griegos, está

mucho más interesado por la vida. De este modo, frente a las preocupaciones y cavilaciones religiosas acerca de la muerte, el psicoanálisis es más bien un marco de frescura vital que sigue ese legado de vida del mundo griego:

> Los griegos no perdían el tiempo en intentar explicar la muerte o hacerla más digerible... Muy al contrario, la literatura griega está llena de una aceptación directa e inequívoca de la mortalidad del hombre, y Homero, Píndaro y los trágicos subrayan repetidamente que entre los dioses y hombres existe a este respecto una distancia insalvable... Que todos deben morir es una idea que se acepta sin plantear más problemas (G.S.Kirk [1985: págs. 240-241]).

Sin embargo, se trata una vida agujereada en donde la presencia de ese Otro, como garante del saber, forma parte de una ilusión que dota de esperanza y sentido a la vida humana, aunque también de sufrimiento, queja y duda. He ahí, en este punto, cómo el psicoanálisis muestra con respecto a las religiones un talante claramente desmitificador.

Ahora bien, para poder arribar hasta este punto de silencio que subyace en el interior de ese misterio que encierra el síntoma del paciente, la experiencia analítica no tiene más remedio que construir y desplegar ese mito que anuncian las palabras del analizante en su confrontación con ese imposible decir que vela el mito. Porque, para poder separarse del hechizo de sentido que ejercen las palabras en la búsqueda de esa verdad que encierra la narración, es preciso hacer re sonar el sin sentido que palpita en las mismas, como alma y motor del propio discurso.

Y, en cierto modo - al igual que el recorrido de la experiencia analítica-, éste va a ser también el hilo conductor de nuestro trabajo.

2. EN EL COMIENZO FUE EL MITO Y LA POESÍA

Partamos de una premisa que nos servirá de guía. Freud inventa, construye, narra y da sentido a su teoría del aparato psíquico de forma mítica[7] y literaria, tal como iremos viendo, a partir de la elaboración de su propio mito. Precisamente en el comienzo de su camino, Freud comentaba, un tanto apesadumbrado por desviarse de la senda científica en sus descripciones clínicas:

> No he sido siempre psicoterapeuta. Por el contrario, he practicado al principio, como otros neurólogos, el diagnóstico local y las reacciones eléctricas, y a mí mismo me causa singular impresión el comprobar que mis historiales clínicos carecen, por decirlo así, del severo sello científico, y

> presentan más bien un aspecto literario. Pero me consuelo pensando que este resultado depende por completo de la naturaleza del objeto y no de mis preferencias personales. El diagnóstico local y las reacciones eléctricas carecen de toda eficacia en la histeria, mientras que una detallada exposición de los procesos psíquicos, tal y como estamos habitados hallarlos en la literatura - en las novelas-, me permite llegar por medio de contadas fórmulas psicológicas, a cierto conocimiento del origen de una histeria (1973a: pág. 124).

Discurso narrativo, mezcla de ficción y realidad histórica, que denominará tempranamente la novela familiar del neurótico:

> Este incipiente extrañamiento de los padres, que puede designarse como novela familiar de los neuróticos, continua con una fase evolutiva que raramente subsiste en el recuerdo consciente, pero que casi siempre puede ser revelada por el psicoanálisis (S. Freud [1981: págs. 1361-62]).

Ahora bien, Freud fundamenta esta construcción teórica a partir de un origen y desarrollo mítico - tal como muestra en el mito de Edipo, el padre de la horda primitiva o el modelo pulsional-, que está insertado en el marco cultural del siglo xix (evolucionismo, antropología, neurofisiología y psicología). Más tarde, Lacan construirá su propio marco mito-lógico8 a partir de un trabajo crítico - o en transferencia negativa - que fue dibujado, inicialmente, en el propio texto freudiano. Para este menester, Lacan no dudará en utilizar, primeramente, los elementos conceptuales de la ciencia de su época (lingüística, estructuralismo, filosofía, álgebra matemática, lógica y topología), para acabar abrazando, finalmente, el influjo de una poesía que siempre palpitó en él (cfr. L.S.López Herrero [1994: pág. 22]):

> La última enseñanza de Lacan tiende por el contrario a asimilar el psicoanálisis a la poesía, es decir, a un juego sobre el sentido siempre doble del significante... Desde esta perspectiva la última enseñanza de Lacan relativiza el primado de la lógica en psicoanálisis, el primado lógico en la práctica psicoanalítica, para resolver por el contrario en los hechos las aporías lógicas del psicoanálisis a partir de una práctica de la poesía que es también un límite de la enseñanza 0.-A. Miller [2002: pág. 38]).

Recordemos que, mucho antes de que Lacan destacara como psiquiatra y psicoanalista, éste ya había realizado una incursión por el campo de la poesía a través de un poema titulado «Hiatus irrationalis» (1929). Este poema, que se toma aquí de las Referencias en Lacan (VVAA. [2004: págs. 15-18]), aparecería publicado inicialmente en Le Phare de Neuilly (1933) y, más tarde, en Le Magazine Littéraire

(1977):

HIATUS IRRATIONALIS

Cosas, que corra en ti el sudor o la savia,
Formas, que nacieron de la forja o de la sangre,
Su torrente no es más denso que mi sueño,
Y si no os golpeo con un deseo incesante,

Atravieso su agua, caigo hacia la arena
Atraído por el peso de mi demonio pensante;
Solo golpea el duro suelo en que el ser se alza,
El mal ciego y sordo, el dios sin sentido.

Pero apenas todo verbo pereció en mi garganta,
Cosas, que nacieron de la sangre o de la forja,
Naturaleza—, perdido en el flujo de un elemento:

El que corre en mí, el mismo que te incita,
Formas, que corra en ti el sudor o la savia,
Es el fuego que me hace tu amante inmortal.

Melancholiae tibi Bellae. Hardelot 6 de agosto 1929.

Es así, desde esta poesía anclada en la veta surrealista, como Lacan precipitaría su entrada en el psicoanálisislo

Pero, ¿por qué Lacan precisó del estructuralismo y sus aportaciones en su retorno a Freud para poder reformular el empuje inicial del mito en la conceptualización freudiana?

En su texto El mito, G.S.Kirk nos presenta una secuencia muy esclarecedora que permite comprender no sólo el valor y la importancia que tiene el mito para el psicoanálisis, sino también por qué Lacan se vio abocado a utilizar, en el marco de su primera enseñanza, el empuje novedoso que aportaba el estructuralismo:

> Tres son los principales desarrollos de la cuestión que ha conocido el estudio de los mitos hoy día. El primero fue la verificación de que los mitos de las sociedades primitivas son de máxima importancia para la consideración global del asunto, verificación que se asocia especialmente a los nombres de Tylor, Frazerll y Durkheim. El segundo de ellos fue el descubrimiento del inconsciente por parte de Freud y su relación con los

> mitos y los sueños... [Y ahora el asunto que especialmente nos concierne]... El tercero es la teoría estructural del mito propuesta por el gran antropólogo francés Claude Lévy-Strauss (1985: pág. 55).

Hay que pensar que para que el invento de Freud12 pudiera construirse y ser operativo necesitaba, en primer lugar, de toda una revaloración del mito en nuestra cultura. Luego el psicoanálisis surge inicialmente a partir del mito para posteriormente desarrollarse a través de él. Lo interesante, en este sentido, es que, si bien la invención del psicoanálisis está sostenida inicialmente a partir del mito, el propio psicoanálisis, tal como se va a ir viendo, relanza el valor del mito apoyándose, justamente, en todos aquellos instrumentos culturales que lo han rehabilitado previamente:

> A nosotros nos toca aparejárnosle para encontrar en él nuestras incidencias, como lo hace ya, por estar en una línea paralela, la etnografía, descifrando los mitos según la sincronía de los mitemas.
>
> ¿No es acaso sensible que un Lévi-Strauss, sugiriendo la implicación de las estructuras del lenguaje y de esa parte de las leyes sociales que regula la alianza y el parentesco conquista ya el terreno mismo en el que Freud asienta el inconsciente? U.Lacan [1990a: pág. 274]).

Es a partir de esta propuesta estructuralista que Levy-Strauss propone sobre los mitos como Lacan va a relanzar el psicoanálisis, en un principio mediante la lógica del significante y el análisis del mito, para finalmente tratar de ir más allá de ese mito que vehiculizan las palabras. Porque, si bien es cierto que Lacan se deja influir por ciertas concepciones estructuralistas que relanzan el hechizo y la importancia que tiene el mito como efecto del Lenguaje sobre el sujeto13.

> El mito se trata de un producto de la lengua, que, a su vez, junto con la música y el sonido rítmico, forma un cuarto modo, o modo auditivo. Lo mismo que los elementos de la lengua - sonidos o fonemas - carecen de sentido, si se les toma aisladamente, y sólo adquieren significado en su combinación de otros fonemas, de la misma manera los elementos del mito - los elementos narrativos aislados, las personas y los objetos - carecen por sí mismos de significado, adquiriéndolo sólo por su relación con cada uno de los demás... [hasta hacer de esa estructura de «significado» real del mito como inconsciente]... Los autores o repetidores de los mitos no serán conscientes del tipo de significado, que él, Lévy-Strauss, les atribuye. El análisis mítico no puede tener por objeto el mostrar cómo piensan los hombres; no pretende mostrar cómo piensan los hombres en sus mitos, sino

> cómo se piensan los mitos en los hombres, sin que se den cuenta (G.S.Kirk [1985: págs. 55 y 57]).

También Lacan se va a dejar influenciar por esa supuesta álgebra culturalista que, surgida en el propio estructuralismo, se convertiría en un instrumento que tiende a explorar los mitos en términos matemáticos. Tanto el algoritmo de Saussure - a partir del cual Lacan va a hacer primar la lógica del significante sobre el significado mediante la barra - como sus fórmulas algebraicas de la metáfora y la metonimia son un claro ejemplo de cómo Lacan (1990a: pág. 495) va dar cuenta de su intención de transmitir el psicoanálisis mediante una formulación matemática que anule cualquier inseguridad o variedad de significado. Y es que todos los análisis que Lévi-Strauss promueve acerca de los mitos

> demuestran que las distinciones diferenciales que los mitos explotan consisten no tanto en las cosas mismas, cuanto en un corpus de propiedades comunes, que pueden expresarse en términos geométricos y transformarse recíprocamente por medios de operaciones que son, casi, un tipo de álgebra (G.S.Kirk [pág. 571).

Luego, en el marco epistemológico de la época, ya hay toda una estela ambiental de carácter estructuralista y algebraica que empapa, ciertamente, la primera enseñanza de Lacan y que, contrariamente a la opinión de Ludwig Wittgenstein, revitalizó crítica y abiertamente el propio marco psicoanalítico.

Finalmente, será en el contexto de ese trabajo, siempre crítico, en el que Lacan no dudará en profundizar de forma topológica en ese sujeto y en el agujero del ser parlante como auténtico motor del entramado formal del mito, para hacer de él el elemento esencial de lo real:

> Ordenar un real fuera de sentido condujo a Lacan a una nueva fenomenología, ordenar un real previo a lo que la estructura da sentido y que por ello mismo no puede ser definido, por muy impensable que pueda parecer en tanto que fuera de sentido. Es un real con relación al cual la estructura aparece no sólo como una construcción, sino como una elucubración.
>
> Real fuera de sentido y elucubración son dos términos correlativos, por eso la última enseñanza de Lacan consiste en desanudar en el psicoanálisis lo real y el saber U.-A. Miller [2002: págs. 35-36]).

De ahí que, en la actualidad, no se deba temer por la capacidad creativa del

psicoanálisis, porque el paso del tiempo ha demostrado, al menos hasta la fecha, que el psicoanálisis ha sido lo suficientemente crítico y revolucionario, tanto en su marco teórico y clínico como social, para producir un despertar fugaz en esa conciencia que siempre alimenta sueño e ilusión. Y aun cuando el influjo social ejercido por el psicoanálisis en nuestra cultura haya funcionado también como uno de sus posibles antídotos contra su esencia revolucionaria - entre otras cuestiones, por la conceptualización, primacía y desarrollo de la castración en la obra de Freud-, el psicoanálisis sigue teniendo vigencia y fuerza en sus propuestas. Recordemos, por otra parte, cómo diferentes temas abordados por Freud en sus comienzos (así, la represión sexual como causa de infelicidad subjetiva14, la necesidad de gozar sexualmente para mantener una adecuada «salud mental»15, la educación sexual infantil, el trabajo decidido en la búsqueda de métodos anticonceptivos que permitieran asegurar una plena satisfacción sexual" o la propia edulcoración y vulgarización del Edipo, de acuerdo con nuestro vocabulario) han permitido no sólo una transformación social en nuestro modo de comportarnos y relacionarnos con la sexualidad, sino también, y casi como reverso, un modo de exigencia sadeana con respecto al goce sexual («Ciudadanos. todo el mundo a gozar» parece ser la nueva exigencia social, convertida ahora en mandato de la postmodernidad).

Con todo, también resulta trascendental ahora ver cómo esta influencia psicoanalítica ha supuesto una cierta vacunación de nuestra sociedad ante su influjo (cfr. L.S.López Herrero [2000]) y su modesta propuesta, ya anunciada tempranamente por Freud:

> Repetidamente he oído expresar a mis enfermos, cuando les prometía ayuda o alivio por medio de la cura catártica, la objeción siguiente: «Usted mismo me ha dicho que mi padecimiento depende probablemente de mi destino y circunstancias personales. ¿Cómo no pudiendo usted cambiar nada de ello, va a curarme?». A esta objeción he podido contestar: «No dudo que para el Destino sería más fácil que para mí curarla, pero ya se convencerá usted de que adelantamos mucho si conseguimos transformar su miseria histérica en un infortunio corriente. Contra este último podrá usted defenderse mejor con un sistema nervioso nuevamente sano» (1973a: pág. 168).

Por otra parte, el revulsivo ejercido por Lacan a partir de los años cincuenta del siglo pasado también muestra, con suficiente detalle y precisión, el espíritu crítico y novedoso surgido en el propio marco psicoanalítico. En su primera enseñanza, Lacan supo aprehender del mito freudiano la estructura que lo fundamentaba, para posteriormente caminar hacia su propia invención: la construcción del objeto a. De

esta forma, el objeto a, como elemento de condensación mito-lógico, culminará propiamente el desarrollo de la cura freudiana desde un proceso interminable hacia un proceso conclusivo y lógico:

> El objeto a tiene una consistencia sostenida de manera puramente lógica... Esto significa que a - el objeto a- no adquiere consistencia a partir de la materia que eventualmente se ofrezca como soporte. La mierda no es más que mierda. Para que la mierda se vuelva un índice del ser, hará falta la consistencia lógica. ¡Sin la lógica la mierda es caca! Esta consistencia de lógica pura es real respecto del significante, puesto que es imposible de elementarizar, imposible de ubicar en la serie de los significantes. Según esto, en efecto, hay real, pero se trata de un real que sólo adquiere valor con relación a la lógica. Y solamente podrá plantearse el estatuto de este real, de este R3, a partir de lo simbólico, a partir de la articulación lógica (J.-A. Miller [1998: pág. 194]).

Entonces, si a lo largo de la cura el mito se construye a partir de las propias palabras del analizante (en un intento de cernir esa verdad que apunta a la dimensión de lo inconsciente), lo real se construye lógicamente a partir de un simbólico mítico que intenta formalizar y dar cuenta de ese imposible decir que constituye propiamente lo real:

> ¿Qué quiere decir significante primordial? Está claro que, con toda exactitud, no quiere decir nada.
>
> Lo que explico tiene todos los caracteres del mito... También les cuento un mito porque no creo en modo alguno que haya en alguna parte un momento, una etapa, en la que el sujeto adquiere primero el significante primitivo, introduciéndose luego el juego de las significaciones y después, habiéndose tomado de la mano de la mano significante y significado, entramos en el dominio del discurso U.Lacan [1992a: pág. 218]).

Retomemos entonces, nuevamente, esa frase del filósofo austríaco ya citada («para aprender de Freud hay que ser crítico, y el psicoanálisis por lo general lo impide, pues es una mitología poderosa»), y suficientemente articulada en diferentes momentos de su obra (cfr. J.Bouverese [2004]), puesto que su crítica nos abre hacia una temática de suma actualidad para nosotros (a la vez que también nos invita a interrogarnos acerca de nuestro affaire como psicoanalistas).

¿Se puede ser nuevamente «crítico», en el momento actual, en el campo del psicoanálisis?

En su trabajo acerca del modelo estructuralista - modelo que funcionaría como antecedente y precursor de esa enseñanza estructuralista y lingüística que Lacan formula con su inconsciente estructurado como un lenguaje-, Vernant apuntaba:

> El mito pone, pues, en juego una forma lógica que podríamos llamar, en contraste con la lógica de la no contradicción de los filósofos, una lógica de lo ambiguo, de lo equívoco, de la polaridad. ¿Cómo formular, cómo formalizar estas operaciones de tanteo que convierten a un término en su contrario manteniéndolos separados desde otros puntos de vista? En conclusión, corresponde al mitólogo hacer pública su carencia dirigiéndose hacia los lingüistas, los lógicos, y los matemáticos para que le proporcionen el instrumento que le falta: el modelo estructural de una lógica que no sería la de la binaridad, la del sí o la del no, una lógica distinta a la lógica del logos (2003: págs. 219-220).

¿Sería esta misma intuición y necesidad que los mitólogos precisaban para abordar su objeto de estudio la que obligaría también a Lacan a buscar, en las puertas de las matemáticas, la lógica o la topología, las fuentes de la construcción de ese sujeto del inconsciente evanescente?

En este sentido, ¿es el psicoanálisis lacaniano, a pesar de su incursión matemática y su intento de fundamentación lógica y topológica (que sigue por otra parte, en el campo de las «ciencias blandas», la estela de una época fascinada por las construcciones matemáticas y lógicas), un nuevo mito, aunque esta vez se vea arropado bajo la estela de una Lógica peculiar que apunta a las identificaciones sexuales?17

Porque, a pesar de su intento de transmisión del psicoanálisis mediante matemas (fórmulas y acotaciones de carácter matemático) que limiten la supuesta impureza de las palabras, Lacan no duda en plantear que la propia experiencia analítica se confronta en su recorrido con un entorno mítico:

> Es, sin embargo, aquello que nos vemos llevados a intentar expresar de todos modos en una fórmula que da su esencia, a ello se debe que exista en el seno de la experiencia analítica algo que es hablando con propiedad un mito (1999b: pág. 38).

No podemos dejar de pensar, sin embargo, estas incursiones matemáticas o topológicas de Lacan, en su intento por dotar al psicoa nálisis de una transmisión formal de la verdad, como puras y simples metáforas «impropias» (cfr. J.-A. Miller [1987: pág. 98]) de carácter mito-lógico. De hecho, así lo menciona Lacan en ese

primer momento de una enseñanza que culminaría con la Metáfora paterna.

> Si me permiten una de esas fórmulas que me proporciona la inspiración en el momento de redactar mis notas, la vida humana podría definirse como un cálculo cuyo valor cero sería irracional. Esta fórmula no es más que una imagen, una metáfora matemática (1993c: pág. 25).

Pero la utilización subversiva y la instrumentalización, fuera de contexto, de los conceptos lingüísticos, lógicos o matemáticos en el campo de la experiencia analítica nos indican que la propuesta de Lacan no pretendía moverse bajo el manto de la sintaxis o la formalización científica, sino más bien en la utilización metafórica de los conceptos lógicos, en un intento de aprehender, por la vía de lo demostrable, lo empíricamente imposible de decir. En este sentido, se podría afirmar que Lacan no hizo, en rigor, lógica, sino más bien poesía con la lógica.

Ahora bien, si definitivamente el psicoanálisis pudiera ser abordado como una mitología, siguiendo así el hilo argumental del filósofo austríaco mencionado al comienzo de estas páginas, ¿se mostraría entonces todo ese entramado mito-lógico con tal poder de hechizo enigmático que resultaría nuevamente infranqueable para el logos hasta el punto de llegar a plantear el psicoanálisis como el mayor fraude psicológico realizado en el siglo xx?18

En cualquier caso, y siguiendo a Lacan (2005b: pág. 32), en último extremo el psicoanálisis no sería más estafa que la poesía. Son aspectos que habrá que ir precisando a lo largo del trabajo.

Porque es verdad que el psicoanálisis no ha podido ser ubicado en el contexto de la ciencial9, a pesar de ese mito de cientificidad imperativa que Freud se propone como hombre de ciencia20, en tanto que

> toda ciencia reposa en observaciones y experiencias alcanzadas por medio de nuestro aparato psíquico; pero como nuestra ciencia tiene por objeto precisamente a ese aparato, dicha analogía toca aquí a su fin. En efecto, realizamos nuestras observaciones por medio del mismo aparato perceptivo, y precisamente con ayuda de las lagunas en lo psíquico, completando las omisiones con inferencias plausibles y traduciéndolas al material consciente. Así, establecemos, en cierto modo, una serie complementaria consciente para lo psíquico inconsciente. La relativa certeza de nuestra ciencia psicológica reposa sobre la solidez de esas deducciones, pero quien profundice esta labor comprobará que nuestra técnica resiste a toda crítica... Nuestra hipótesis de un aparato psíquico especialmente extenso, adecuadamente integrado y

> desarrollado bajo el influjo de las necesidades vitales; un aparato que sólo en un determinado punto y bajo ciertas condiciones da origen a los fenómenos de conciencia, nos ha permitido establecer la psicología sobre una base semejante a la de cualquier otra ciencia natural, como, por ejemplo, la física (S.Freud [1973b: págs. 3388 y 3411]).

Y, entonces, tendremos que abrir nuevamente un espacio desde donde poder ubicar la pregunta por la vigencia, la utilidad y el rigor del psicoanálisis y su experiencia. Pues también Lacan se encuentra interrogado en su primera enseñanza por la espuela científica cuando en su esquema lambda, a propósito de la psicosis, alude a la relación del sujeto con el Otro: «Una vez que esta aspersión de agua fresca, así lo esperamos, ha reanimado los espíritus, pasemos a la formulación científica de la relación con ese Otro del sujeto» (1991: pág. 530).

Una ciencia clásica que, en contra de la particularidad íntima de ese sujeto de la experiencia analítica, siempre impone una ley que repite miméticamente el mismo fenómeno.

De esta forma, surgen diferentes preguntas al hilo de todas estas cuestiones de carácter epistemológico. Por ejemplo: ¿desde qué coordenadas debemos pensar el psicoanálisis en este comienzo del nuevo siglo y a partir de qué elementos constituyentes?

Porque si el psicoanálisis no es una ciencia sino, ante todo, una experiencia acerca de lo real, entonces, ¿qué lugar ocupa su saber en el contexto de todas estas disciplinas científicas actuales que erradican violentamente la subjetividad?

3. LA INERCIA DEL MITO

Son todas estas preguntas las que han despertado, en este momento, no solo mi antigua inquietud por la cultura y el saber griegos - que, como ya sabemos, basó sus guiños conceptuales en un influjo poroso entre mito y razón-, sino fundamentalmente su articulación en el esclarecimiento y dilucidación de la propia cura analítica mediante un análisis crítico del mito. Al fin y al cabo, fueron los mismos griegos, a través de la figura de Platón - uno de los primeros neuróticos por excelencia21-, quienes bautizaron como mítico todo ese saber antiguo constituido en sabiduría que, como eslabón perdido y originario, daría paso al naciente logos: «El mito tiene, en relación con la verdad, el valor de ser la voz de un tiempo originario más sabio» (H.-G. Gadamer [1997: pág. 16]).

Surge así, en el mundo griego, una nueva forma de pensar, un salto conceptual sin

comparación en la cultura`, que se nutre de ese nuevo aguijón mental23 de carácter reflexivo desde el que surgi rá toda nuestra floreciente filosofía y, con ella, su exaltado amor a la sabiduría:

> Platón llama filosofía, amor a la sabiduría, a su investigación, a su actividad educativa, ligada a la expresión escrita, a la forma literaria de diálogo. Y Platón contempla con veneración el pasado, un mundo en que habían existido de verdad los sabios (G.Colli [2000: pág. 13]).

Nacimiento del logos que debemos plantear claramente en la estela de un ideal, en tanto que solo se puede amar aquello que no se posee y que se pretende alcanzar:

> Por otra parte, la filosofía posterior, nuestra filosofía, no es otra cosa que una continuación, un desarrollo de la forma literaria introducida por Platón; y sin embargo, esta última surge como un fenómeno de decadencia, ya que el «amor a la sabiduría» es inferior a la «sabiduría» (ibíd., págs. 13-14).

Ahora bien, todo este mundo griego arcaico que está sostenido gracias a la invención del mito no nos debería resultar a nosotros, los psicoanalistas, tan distante. Al fin y al cabo, ya veremos cómo también el psicoanálisis es una invención mítica de Freud, por más que este supiera descubrir la dimensión de lo inconsciente a partir de la estela de todos esos fenómenos desechados por la ciencia (sueños, lapsus, olvidos y actos fallidos). Dicho con otras palabras: Freud (1994: pág. 326) supo escuchar el eco de un decir que apuntaba hacia ese otro escenario que palpita en las propias palabras.

De ahí que, en nuestra formación analítica, también hayamos tenido que aprender a conocer la clínica, como Freud, no solo a partir de esa experiencia que hace surgir nuestro propio mito, sino también mediante textos que involucran claramente en el trabajo clínico la noción de mito y su esencia. No nos olvidemos para nuestro trabajo, por ejemplo, del encuentro con textos tan claves como La novela familiar del neurótico, de Freud, o El mito individual del neurótico, de Lacan. Freud no dudó, por ejemplo, tal como ya apuntamos (véase supra, pág. 27), en utilizar fuentes míticas para mostrarnos el recorrido de su trabajo clínico. Es ésta una particularidad que también Lacan expresará muy acertadamente cuando formule la necesidad del mito en el psicoanálisis:

> El mito es lo que da una forma discursiva a algo que no puede ser transmitido en la definición de verdad, porque la definición de la verdad sólo puede apoyarse sobre ella misma y la palabra en tanto que progresa la constituye. [Pero] la palabra no puede captarse a sí misma ni captar el

> movimiento de acceso a la verdad como una verdad objetiva. Sólo puede expresarla de modo mítico. En este sentido puede decirse que aquello en lo cual la teoría analítica concretiza la relación intersubjetiva, que es el complejo de Edipo, tiene un valor de mito (1993b: pág. 39).

Sin embargo, y a pesar de todas las matizaciones críticas que se puedan hacer en la actualidad a la obra freudiana, sus textos son escritos que nos marcan nuevamente una orientación en la cura, en tanto que sirven para aproximarnos, mediante el mito, a ese real imposible de aprehender que Freud (1973a: pág. 666) intuye cuando nos habla acerca del ombligo del sueño. Un real necesario, misterioso e instigador que se constituye en el propio devenir de la cura analítica. Porque la narración del paciente en forma de novela, como instrumento esencial en la construcción de su mito, no deja de ser sino uno de los elementos que se deben formalizar en el contexto de la cura. En cierta forma, el psicoanálisis parte de esa condición. Si la queja del paciente o su malestar sintomático encierran ciertamente un goce24, ¿esa queja y su silencio pulsional de inicio, que tanto la menta - por otra parte - el paciente en calidad de supuesto sujeto pasivo, podrá producir también un saber a partir del mito?

Es esta pregunta la que se cierne en nuestro encuentro inicial con el paciente. De hecho, de eso tratan, entre otras cuestiones, las entrevistas preliminares: poder calibrar si el paciente y su goce concernido en la queja consentirá a un saber, que nosotros llamamos saber inconsciente, mediante la articulación, el encadenamiento y el desciframiento de las palabras en el contexto de la cura. Es éste un pasaje previo y necesario, que, desde un lugar pasivo e inicial, confronta al paciente con su queja y marca un rumbo hacia un lugar activo (el analizante) que, como trabajador del inconsciente, dinamiza el proceso. Inicialmente, es esto lo que se pone a prueba en el contexto del dispositivo analítico. Instaurar un marco que permita desplegar un saber inconsciente que supuestamente se haya concernido en la queja -y que, por tanto, no es conocido por el yo-, para que así pueda modificarse la relación implícita que el sujeto del inconsciente mantiene con el goce.

En este sentido, hay una premisa previa en el contexto de la cura: intercambiar saber por goce aun a sabiendas de que no todo el goce puede ser subsumido en saber. Dicho de otro modo: no todo el agujero de partida puede ser reabsorbido en términos de saber o en clave de narración mítica. Y, justamente, es ese resto de goce no subsumible en lo simbólico el que viene a marcar, como motor del proceso, la trayectoria y el propio fin de análisis al constituirse él mismo, a lo largo de su recorrido, en lo más íntimo y propio de ese sujeto, es decir, en la parte real del síntoma. Precisamente, es esto mismo lo que Lacan señala en su última enseñanza como sinthome. Porque, si el agujero está de entrada en la constitución de nuestro

sujeto del inconsciente y el goce es, precisamente, una respuesta o plus de satisfacción producida en el cuerpo a partir de esa pérdida inicial de goce generada por la entrada del ser vivo en lo simbólico, el fin del análisis lo que viene justamente a cifrar es ese resto perdido e imposible, de la operación inicial y originaria, en el cuerpo.

Analicemos a continuación y de forma esquemática la construcción del mito en el contexto de la cura. Pensemos, por ejemplo, que lo que subyace en la narración del paciente es, precisamente, esa lente que configura su especial ver-sión de su vida que nosotros deno minamos el fantasma. Pero es íntimamente, y al hilo de todas esas palabras que configuran su relato, que se pretende que surja, mediante las intervenciones del analista, un efecto de verdad. Momento estelar e instantáneo de significación novedosa que surgiendo a modo de fogonazo, en el propio hilo del discurso del analizante, actúa sobre el saber y el goce encerrado en las palabras, pero también en la propia narración. Porque «si la verdad del sujeto es lo que le falta al saber para que éste sea absoluto» (C.Marqués [2001: pág. 26]), la verdad en el contexto de la experiencia psicoanalítica podría ser expresada como un efecto de significación instantánea y novedosa que precipita una aserción del tipo «Eso es así».

La cuestión que se debe plantear, entonces, es si, a partir de esta instantaneidad afectiva y consciente, el curso de esa narración mítica del analizante puede ser entendida como una mitología o bien como un fenómeno aprehensible bajo la lente del discurso científico. Sin embargo, hay una cuestión que nos aleja del discurso de la ciencia. Y es que la verdad propiamente dicha no es un efecto producido por el saber, sino que es ella - la verdad como novedad - la que, a modo de efecto, actúa sobre el propio saber a lo largo de la cura. De esta forma, si la narración del paciente, su hilo conductor, va transmitiendo a través de esa lógica que encierran las palabras ese mito que porta como emblema ese fantasma que lo sostiene, lo que se pretendería en el curso de la cura es que de ahí surgiera y se revelara, genuinamente, una verdad: la verdad inconsciente del sujeto. Pero una verdad que tenga efectos, en último extremo, en el saber inconsciente y en el goce.

De esta forma hay todo un trabajo a desplegar en el contexto del análisis. Justamente, la construcción de un fantasma, implícito en la propia narración, que sostiene el mito particular de ese sujeto. Construcción fantasmática que nos viene a revelar a nuestro sujeto falto en ser, pero articulado con su complemento de goce, el objeto a. Sin embargo, la construcción del fantasma, mediante toda esa cadena de palabras construida a partir de escenas, creencias o recuerdos que vehiculizan ese saber que trasporta el mito, dota de un valor especial a un significante primordial SI. Es este significante que captura al sujeto y detiene el deslizamiento significante el

que promueve, en el análisis, un valor de marca identificatoria que es preciso hacer caer. Porque la caída de este significante ideal en el terreno de las identificaciones es una de las consecuencias esperadas en un análisis.

No obstante, en la construcción del fantasma no se trata sólo de la inscripción y caída del ideal en el terreno del significante, sino que también está en juego toda la temática del complemento de goce obtenido a través de esos objetos pulsionales que Lacan (2006a: pág. 229) señala (pecho, heces, falo, mirada y voz). Porque no debemos olvidarnos que es a través de esta satisfacción pulsional como el sujeto se reconcilia con la pérdida de goce producida por la intrusión del lenguaje en el ser vivo, adquiriendo, así, una condición plus de goce. De ahí la necesidad, en el contexto de la cura, de construir, merodear y atravesar el fantasma, para finalmente poder cifrar la parte más íntima del sujeto, esto es, su síntoma como ser de goce. Precisamente, Lacan alude en su última enseñanza a toda esta cuestión que da cuenta del ser de goce del sujeto con el término sinthome (v. s. págs. 229 y 233).

A partir de lo anteriormente expuesto, podemos ya intuir cómo el análisis debe ir siempre más allá del registro de la propia palabra. Más allá incluso de todo ese discurso mítico desplegado a lo largo de la cura que envuelve, sostiene y da consistencia al propio fantasma a la vez que vela el horror de lo real. Porque el mito, como construcción narrativa del análisis (imaginaria y simbólica), no es otra cosa que la propia narración de un fantasma que vela y da un soporte vital a la existencia del sujeto. De ahí que un análisis que quiera avanzar hacia su final deba adentrarse de forma inexorable, siempre y cuando el analista no lo obstruya y el analizante consienta en ello, hacia ese borde que el propio fantasma trata de cernir a modo de tapón mediante su propio mito. Un mito en donde siempre encontramos agujeros o puntos de deslizamiento que señalan ese innombrable que el propio mito encubre. Es, podríamos decir, la porosidad del mito.

Por otra parte, no olvidemos que el fantasma y su funcionamiento en la vida psíquica representan todo un intento de aminorar el sin sentido pulsional que palpita en el ser de goce. Porque si Freud (1973a: pág. 709) intuye en La interpretación de los sueños que el sujeto del inconsciente no puede hacer sino desear, en rigor éste solo quiere gozar y no saber nada acerca de su verdad inconsciente. La pulsion es, así, lo que verdaderamente define y da consistencia al su jeto del inconsciente, en tanto que ésta siempre supone un goce que va más allá del principio del placer y que conduce al sujeto hacia su propia destrucción. Precisamente, las conductas autodestructivas, en sus diferentes variantes, nos muestran claramente el funcionamiento pulsional. Démonos cuenta de que, en ese trabajo siempre imposible contra la pulsion - en tanto que la muerte es, en definitiva, el horizonte mismo de esa

pulsion apuntalada en el organismo-, el análisis es un dispositivo que busca, mediante los encuentros y el señuelo de la palabra, poder robar un cierto tiempo y energía (goce) a ese destino final de la pulsion, precipitando con ello placer, liberalización del deseo y también un discreto apaciguamiento pulsional.

Ahora bien, la verdadera diferencia del análisis lacaniano frente a otros marcos psicoanalíticos decidamente más terapéuticos no consiste en obtener placer ni mucho menos en erradicar el síntoma, sino más bien en mantener en todo momento una orientación franca hacia lo real. Por eso no se trata tan solo de aminorar goce mediante saber - aun cuando éste surja por añadidura y constituya un cierto efecto apaciguador en la cura-, sino de alcanzar ese borde cifrable en el cuerpo (el objeto a) que fija y nombra, en el sujeto, su condición particular de goce como motor perpetuo de la repetición y la pérdida originaria.

Sin embargo, como decía una vieja canción de los ochenta, no son buenos tiempos para la lírica ni para la poesía25. De hecho es evidente que nuestro actual mundo científico no está ya interesado en la poesía y oscurece además su pensamiento alegando, con Platón, que «el mito no es asunto suyo, sino de los poetas» (J.-P. Vernant [2003: pág. 185]). Quizás por eso se hace necesario, en esta encrucijada tan peculiar, sostener con ímpetu un aire de poesía que introduzca el elixir de la novedad y que permita hacer virar esta coyuntura que anula la dimensión subjetiva y la palabra (Cfr. L.S.López Herrero [2006: págs. 55-57]).

No obstante, en esta coyuntura actual tan desgarrada por la expectación, el sobresalto, la incertidumbre, la conmoción tecnocultural o la transformación vertiginosa que recorre nuestra época, el psi coanálisis transita, igualmente, por una senda de incógnita e inquietud que nos obliga a reflexionar, nuevamente, acerca de nuestra vigencia y futuro. Porque ya conocemos en el propio campo del psicoanálisis las transformaciones teóricas y clínicas que han asolado durante el fin de siglo nuestra práctica, los procesos de desciframiento e interpretación que han enturbiado, en ocasiones, la propia historia y la marcha del psicoanálisis, así como, también, la necesidad de nuestra experiencia analítica como elemento esencial en el encuentro con el paciente y su queja. Sin embargo, y de acuerdo con los mitólogos actuales (cfr. C.García Gual [1999: págs. 239-240]), pienso que nuestra pregunta, en esta época marcada por los efectos del «decir de Lacan» 26, debería dirigirse nuevamente hacia el esclarecimiento de nuestro objeto - periférico y central - en la cura. Un objeto entendido, como el despliegue de la palabra en su apertura al saber inconsciente, pero, también, como la caída de un objeto, causa del deseo y motor de la repetición, que surge en el contexto de un encuentro donde se prima lo inédito.

De esta forma, el análisis y la cura no pasan por ser una simple historización o

reducción sintomática. Si, en rigor, el vocablo cura remite a curarse, lo pertinente en este momento sería preguntarse de qué es preciso curarse, sanar. Vayamos adelantando que la cura iría en la dirección del desencantamiento de ese mito que vela lo real, pero también de la caída de ese Otro que no es más que un efecto del Lenguaje. Porque el inconsciente no es, propiamente hablando, la historia empírica de un sujeto, es decir, todo ese mundo familiar histórico en donde supuestamente se labrarían las experiencias sexuales del sujeto, sino más bien esa estructura que llamamos Lenguaje, que está ya ahí a su llegada y que condiciona la propia vivencia del sujeto. En palabras de Miller: «De modo que la experiencia se doblega ante el lenguaje y su estructura. La estructura condiciona la experiencia y se interpone entre ésta y el sujeto vacío» (1999: pág. 305).

Pero tampoco podemos considerar la cura como una sencilla rememoración anamnésica, como señalaba Lacan:

> Seamos categóricos, no se trata en la anamnesis psicoanalítica de realidad, sino de verdad, porque es el efecto de una palabra plena reordenar las contingencias pasadas dándoles el sentido de las necesidades por venir, tales como las constituye la poca libertad por medio de la cual el sujeto las hace presentes (1990a: pág. 246).

Ni mucho menos se trata de un encuentro dialéctico sostenido por un amo que sabe mostrar la supuesta verdad a través de su hechizante construcción narrativa. Porque, si bien el encuadre analítico está encaminado a proporcionar un silencio que facilita el desplegamiento de la narración en la búsqueda hacia la verdad del síntoma, el propio acto analítico actuaría como un resorte que, a modo de corte, tiende a precipitar algo más que simples efectos de significación y verdad:

> Interpretar es agregar un significante a la cadena que le corresponde producir al analizante... S 1 representa lo que le toca producir al analizante y S2 es lo que, a veces, le corresponde al analista agregar a la cadena. Ahora bien, si el esquema se reduce a esto, la interpretación domina las significaciones... No vamos a negar que es así como funciona la interpretación del modo más palpable, más evidente. Sin embargo, es preciso agregar que cuando el efecto de significación que debe producirse a partir del significante binario es un efecto de interpretación, éste tiene que inducir una discontinuidad con el significante unario.
>
> La responsabilidad del analista cuando interpreta es obtener una disociación de esta articulación S1-S2 y, por consiguiente, anular un efecto de significación 0.-A. Miller [1998: pág. 156]).

Por eso, en relación con la narración del paciente, el analista no busca tanto el sentido como el efecto sorpresivo que viene a anunciar esa otra escena que palpita en el propio enunciado. De ahí que Lacan, a diferencia de los filósofos de su época (Sartre, Merleau Ponty, Foucault, Derrida), siempre estuviera más del lado de la sorpresa que del desarrollo27.

De esta forma, en el análisis no se trataría tanto de traducir las palabras del paciente para alimentar ese ansia de conocimiento que tiene el yo como de revelar el eco que éstas arrastran, en tanto que allí, en ese encadenamiento oral que circunscribe un vacío, suponemos que se encierra un saber. Pero esta manera de pensar la dirección de la cura tiene sus propias implicaciones. Porque, aunque en ocasiones pueda ser recomendable una cierta maniobra aclaratoria en el contexto del análisis, el analista (intérprete en su acto) no traduce nunca activamente el relato, sino que más bien indica, señala, puntúa o corta el curso de las palabras para tratar de precipitar ese otro sentido (un efecto de significación) que discurre en la propia narración. Decía Heráclito muy sutilmente, con palabras que pueden aplicarse a todas estas cuestiones tan candentes: «El señor a quien pertenece el oráculo que está en Delfos no afirma ni oculta, sino indica» (apud G.Colli [2000: pág. 17]).

Precisamente es esta disposición oracular del analista en su apertura a lo desconocido la que introduce la dimensión de la transferencia como una suposición de saber en la cura. Y es que, en rigor, es el yo el que desconoce en sus propios dichos su decir, esto es, ese eco que resuena entre sus palabras como una verdad reveladora. De ahí que, propiamente,

> la ambigüedad de la revelación histérica del pasado [ellas nos enseñaron el camino] no proviene tanto del titubeo de su contenido entre lo imaginario y lo real [realidad], pues se sitúa en lo uno y lo otro. No es tampoco que sea embustera. Es que nos presenta el nacimiento de la verdad en la palabra, y que por eso tropezamos con la realidad de lo que no es ni verdadero ni falso. Por lo menos esto es lo más turbador de su problema U.Lacan [1990a: pág. 245]).

La cura descubre e inventa así, a lo largo de su recorrido, un sentido a lo informulable de la queja inicial; es, propiamente hablando, la invención del síntoma del sujeto en el contexto de su análisis. Pero, aun cuando la cura despliega en su recorrido un sentido, en el corazón de la experiencia siempre brota nuevamente el sin sentido. Y es, justamente, ese sin sentido, efecto de lo imposible de decir, lo que es preciso afrontar bajo el misterio que la propia enunciación destila.

Ahora bien, para que ese viraje hacia el sin sentido se produzca, para que la

orientación hacia lo real se sostenga en el análisis, se precisa inexorablemente de la presencia de un deseo, que Lacan denominará el deseo del analista:

> El analista hace su juego entre el ser y el sentido. Opera sin duda desde el campo del Otro, pero sus coordenadas no son sólo significantes. Juega desde ese campo pero en dirección a lo que está fuera de sentido, a la falta en el Otro, que Lacan nombra de manera bastante elocuente, con el deseo del analista. Respecto de la demanda el deseo se inscribe como lo que no puede demandarse, como lo que no puede satisfacerse en la demanda (J.-A. Miller [1999: pág. 196]).

Sin embargo, queda todavía algo más por resolver. Porque la queja inicial convertida ya en síntoma analítico - en tanto que es dirigida ahora a un Otro del saber - no sólo encierra un saber que es preciso revelar bajo el influjo de la disposición oracular y de esa llama que nombramos como el deseo del analista, sino que también circunscribe un goce al que es preciso renunciar. Y para eso, sin duda, se precisa ahora de un semblante de analista capaz de transmitir un vacío en la experiencia analítica. He ahí la función del vacío en la dirección de la cura. Porque si bien es evidente que, en la queja, hay suposición de saber y goce, se trataría no solo de que de ese malestar inicial se pudiera articular un saber y una verdad, sino también de que esa articulación iluminadora tuviera un efecto sobre el goce. Porque no nos olvidemos de que, como decía Lacan, el paciente disfruta con su síntoma más que con una novela policíaca. Efecto sobre el goce que produciría una limitación de la miseria neurótica y una liberalización del deseo apresado en el síntoma. Éste es, precisamente, uno de los efectos del análisis que tiene que ver, como ya vimos anteriormente (véase s. págs. 41-44), con esa función accesoria, de carácter terapéutico, efecto de la redistribución del goce.

Pero, igual que sucede en el mundo clásico con el mito - que es un relato que cuando fue narrado no era escuchado como mito sino más bien como creencia placentera28-, tampoco existe en el pacien te, previo al análisis, un mito ya completamente constituido y presto a ser capturado en las redes de un Otro omnipotente. Recordemos que el Otro, tesoro del significante, no es un sujeto como tal, sino tan solo un lugar: el lugar del Saber. Y, precisamente, ocupar esa posición sin creérselo es lo que, entre otras cuestiones, se espera de un analista. De ahí que el analista y su docta ignorancia ocupen ese lugar como un espacio vacío de saber.

Sin embargo, aun cuando sea cierto que previo al análisis hay creencias, historias y recuerdos, no existe, en el sujeto, un mito construido como tal. El mito expuesto a lo largo del análisis, en tanto que son palabras encadenadas, es un soporte narrativo construido bajo el hechizo del fantasma. No nos olvidemos de que mythos alude a

narración; luego, para que exista mythos, hace falta un soporte y también un encadenamiento de palabras que circulen al son de la batuta fantasmática. Precisamente, el análisis brinda la oportunidad de encadenar y hacer surgir del recuerdo, claro o confuso, de las múltiples historias y vivencias ese discurso mítico que siempre es una verdad a medias. Porque, aun cuando «la verdad... sólo puede decírsela a medias» (Lacan [2005a: pág. 130]) mediante palabras, éstas no pueden llegar a cernir íntegramente el corazón de la verdad:

> Tal es lo que hace que la experiencia analítica no sea decisivamente objetivable. Implica siempre en el seno de ella misma la emergencia de una verdad que sólo pueda ser dicha, porque lo que la constituye es la palabra, y porque sería necesario de algún modo decir la palabra misma, que es, hablando estrictamente, lo que no puede ser dicho en tanto palabra U.Lacan [1999b: pág. 38]).

No obstante, es preciso matizar que en el análisis, a diferencia de la vida solitaria y particular de cada uno, la narración no es nunca lanzada al vacío. Se espera que el mito construido en el análisis no sea un sueño solitario y autista cuyo recuerdo se esfume en un nuevo des pertar para seguir nuevamente durmiendo. En rigor, son todas esas palabras dirigidas a un Otro en transferencia - en posición de sujeto supuesto Saber - las que configuran que esa narración, en tanto pérdida (y, por ende, mítica), se constituya propiamente en el mito de ese sujeto. De este modo, suponerle un saber al Otro es, precisamente, dotarle de ese saber. Pero es un saber -y es toda la maniobra que debe ser realizada por el analista - que, en esencia, no está en él, sino más bien en aquel que habla. Ahora bien, es necesaria primitivamente esta suposición de saber en el analista porque es ella la que, a modo de resorte, pone en marcha la travesía de la cura.

El mito es así, una invención, un encantamiento que se despliega y construye a lo largo del análisis mediante las palabras del paciente. Pero también, y no hay que olvidarlo en esta época de goce autista, mediante la presencia y las intervenciones del Otro.

De esta forma el psicoanálisis utiliza y aprovecha tanto la capacidad de hablar como la propia sugestión que tiene por estructura el ser parlante. Y es que la sugestión, instrumento ampliamente conocido y empleado en los albores de la práctica psicoterapéutica, no es más que la creencia en el poder y el saber del Otro. Creencia en el Otro que no es más que una consecuencia de la constitución del sujeto por el Otro del Lenguaje, cuya dependencia configura esa sugestión simbólica por el Sujeto supuesto Saber (cfr. J.-A. Miller [2006: pág. 57]).

La cuestión es, entonces, cómo aprovechar este lugar del Otro para ejercer no el poder ni el saber, sino más bien la apertura a la dimensión del Otro del inconsciente. Porque, si en el comienzo es el analista quien cree en el inconsciente (precipitando con su interpretación la creencia en el inconsciente del lado del paciente y su queja), la cura progresará y se sostendrá, inicialmente, gracias a esa creencia en el sentido inconsciente del síntoma. Es esta apertura inicial del inconsciente ejercida por el analista la que posibilita este pasaje necesario de paciente - sujeto pasivo afectado por una queja - a sujeto analizante. Sujeto analizante entendido aquí como un sujeto activo que trabaja en la construcción de su mito, en un intento de fijar con palabras su parte más íntima y oscura. Y es que el mito siempre se construye - tal como poéticamente nos muestran Homero y Hesíodo en sus cantos - mediante todas esas palabras que evocan lo acontecido en un pasado más o menos remoto. Pasado que, sin embargo, sigue teniendo toda su vigencia en el sujeto gracias a la dimensión del mito. Un mito en donde circulan todas esas marcas que anuncian esa verdad que surge en la narración del sujeto: «La verdad no es otra cosa sino aquello de lo cual el saber no puede enterarse de lo que sabe, sino haciendo actuar su ignorancia (Lacan» [1991: pág. 77]).

Pero, si la narración del paciente se constituye como mítica y, por tanto, como perdida pero viva en él, es gracias al soporte y al valor que ejerce la escucha y la sanción del analista como Otro del saber. Un Otro que dota a la narración del sujeto analizante, con su presencia, de un valor fundamental. Luego, es el analista con su presencia, su escucha y sus intervenciones mediadoras quien ejerce esa función de sugestión29, de logos poético que transita y corta el encadenamiento de las palabras, garantizando así la marcha de la cura. La presencia del analista, como no podía ser de otra manera, es un elemento fundamental en la cura psicoanalítica, aunque, en ocasiones, el análisis pueda progresar a pesar del propio analista. Porque el analista ocupa el lugar del Otro del saber, pero también del deseo.

Y aquí, en este punto, es necesario ubicar ahora esta creencia en el Otro dentro de una dimensión humana, quizás demasiado humana: la creencia en el Padre.

El propio Freud, tal como iremos esclareciendo en este trabajo, precisó de esta función para proseguir el avance de su propio análisis, logrando así su invención: el psicoanálisis:

> Esta circunstancia corrobora la sospecha de que la sobrevaloración de la personalidad y de la importancia científica de Fliess correspondía a una necesidad interna del propio Freud [su creencia en el Padre]... Freud, para atar más solidamente al amigo consigo mismo procuraba elevarlo a su propio nivel, y en ocasiones idealizaba la imagen de su presunto aliado hasta

> convertirla en la de una luminaria en el campo de las ciencias naturales... [Este es el poder del Otro]... Freud no solo buscaba en Fliess al oyente y al presunto aliado en la lucha, sino que de su relación con él esperaba también respuestas a las preguntas que desde años atrás lo asediaban (S.Freud [1973b: pág. 3443]).

Ahora bien, ¿de qué forma garantiza el analista, como Otro, su función y desarrollo en la cura? Mediante una posición que, vaciada de saber - pero amparada y sostenida en su propio análisis-, facilita y precipita a través del semblante, las intervenciones auxiliares - lo calculable - y el acto analítico - lo incalculable - toda esa atmósfera presta a despertar en los dichos del paciente un eco - el decir - capaz de apuntar a la verdad del sujeto. Revelación inaudita que, en el curso de la cura, irá configurando de manera lógica todo ese entramado mítico que genuinamente transita a lo largo de esa estela de escenas y conductas repetitivas que configuran el goce opaco del sujeto. Porque no hay duda de que el inconsciente sólo quiere gozar y que es el deseo de saber y el amor a la verdad del sujeto los que pretenden poner un límite o una acotación a ese goce mediante un saber. Y, precisamente, para ello el sujeto se vale de su análisis y del analista.

Sin embargo, y es una cuestión importante,

> el analista no solamente sostiene el sentido en cuanto a la alienación, sino que encarna el ser en lo que concierne a la separación... En S2 el analista es sostén del sentido y en a - semblante del objeto a-encarna el ser del sujeto 0.-A. Miller [1998: pág. 200]).

De esta forma, es preciso manifestar que, en rigor, la creencia en el inconsciente y en la resolución de la queja inicial a través de la cura es una promesa que se sostiene mediante un dispositivo creado e instrumentalizado por el propio analista y su deseo. Porque el inconsciente no es, propiamente hablando, una sustancia que está ahí, sino un efecto en acto de la presencia del analista y de su deseo de análisis:

> Sólo tomando el punto de vista de la experiencia analítica puede decirse que el inconsciente no funciona más que como una suposición. En este sentido no es real, no es más que una signifi cación inducida por el dispositivo en el que la experiencia se desarrolla 0.-A. Miller [2002: pág. 12]).

Si anteriormente aludíamos al vocablo cura en el análisis, es porque no basta con la construcción de ese mito que surge a través de la propia narración del analizante, y que esta fundado, a su vez, en la creencia del Padre30, sino que es necesario, en

definitiva, poder curarse y desencantarse del mito. Pero también de ese Padre que lo vehiculiza (cfr. L.S.López Herrero [2005a]). Sin embargo, desembarazarse y separarse del padre también supone haber sabido servirse de su función. Porque, si el mito no es más que la narración del neurótico en su huida frente a la castración, desencantarse del mito no deja de ser sino dejar de querer curarse al modo del sufrimiento neurótico y su pasión de ser. Dicho de otro manera: hay que llegar a experimentar que la cura, como tal, no es posible, porque no hay broche que ponga un cierre definitivo a la falta en ser del sujeto ni tampoco un objeto que restituya definitivamente lo perdido. Precisamente, el canto triste del poeta enardece el objeto perdido a la vez que lo consagra y restituye a través del mito.

Pero para este menester es preciso poder avanzar más allá del principio del placer freudiano y bordear ese real que vela el propio fantasma. Ésta es, insisto, la oferta del análisis y su genuina función: ir más allá de la pura y simple narración mítica. De ahí que la cura camine, como ya conocemos, desde una alienación previa al significante hacia la propia separación. Alienación y separación van de la mano, porque uno sólo puede separarse de todo aquello con lo que previamente ha estado unido. Pero separación, en definitiva, de todas esas palabras que le han enganchado a uno como sujeto y que, implícitamente, portan un deseo del Otro que, en rigor, nos ha constituido como sujetos.

De esta forma, si lo que se impone en un primer momento, en el contexto de la cura, es la articulación de un relato que dota de sentido la propia existencia del sujeto - formalizándose, así, no sólo lo que denominamos el discurso mítico del paciente, sino también la marca o esas palabras que inauguran y cautivan el devenir del sujeto y que definen la narración como perdida en el tiempo y, por ende, mítica-, ahora se hace necesario poder caminar más allá de ese misterio que arrastran las propias palabras para poner fin a su hechizo. Y es que si el inconsciente, siguiendo a Freud, es del orden de lo no-realizado, la cura es un dispositivo que trata de desplegar propiamente el deseo inconsciente como mítico para romper el misterio que bordean las palabras. Freud tomó constancia muy tempranamente de este hecho:

> Las representaciones procedentes de una mayor profundidad, que constituyen el nódulo de la organización patógena, son las que más trabajo cuesta al enfermo reconocer como recuerdos. Incluso cuando el enfermo se encuentra ya dominado por la coerción lógica y convencido del efecto curativo que acompaña precisamente a la emergencia de tales representaciones y acepta haber pensado tal o cual cosa, suele añadir: «De todos modos, no puedo recordar haber pensado así». En estos casos nos ponemos fácilmente de acuerdo con él manifestándole que se trataba de

> pensamientos inconscientes. Pero se nos plantea aquí la cuestión de cómo conciliar esta circunstancia con nuestras propias opiniones psicológicas. ¿Deberemos prescindir de esta negativa de reconocimiento por parte del enfermo, negativa que, una vez terminada la labor, carece de motivo, o habremos de suponer que se trata realmente de ideas que no han llegado a existir; esto es, de ideas para las cuales sólo había una posibilidad de existencia, aceptando así que la terapia consistiría en la realización de un acto físico no cumplido? (1973a: pág. 165).

Porque, a diferencia del discurso científico - que no da crédito a las palabras o a la narración del paciente, al considerar que ese relato no es más que un puro sin sentido o bien meras fantasías sin valor-, el psicoanálisis, desde su origen, siempre ha creído en la poesía y la verdad que encierra el síntoma (cfr. S.Freud [1994: pág. 239]). Por eso, y al igual que los mitólogos, el psicoanálisis siempre ha querido traspasar el misterio de la pregunta que atenaza el síntoma mediante una atenta escucha de la narración, tratando a su vez de alcanzar en sus cortes el saber oculto del síntoma. El problema es que esta creen cia en el disfraz simbólico del síntoma y su envoltura formal le ha hecho caer en una espiral indefinida de sentido, en una locura interminable de significación. De ahí que sea preciso agotar el circuito del sentido y del misterio, para dejar traslucir un sin sentido que, en rigor, es su esencia y motor. Porque el sentido siempre tapa el sin sentido originario y primordial. Dicho de otra manera: si hay búsqueda de sentido es porque originariamente existe el sin sentido, en tanto que éste es la base real de la existencia humana, su propio agujero, lo enigmático de la vida.

Es porque sabemos que el análisis no tendría nunca conclusión del lado del significante y su encadenamiento perpetuo por lo que se hace necesario, en el contexto de la cura lacaniana, precipitar el desencantamiento de la palabra y la construcción lógica de un objeto que dé cuenta de ese intento de restituir lo perdido. No nos olvidemos de que el fantasma que se debe construir en el análisis comporta dos elementos. Por un lado, el sujeto barrado, esto es, aquello que aparece como vacío tras la caída de las identificaciones. Y, por otro, el objeto de goce del sujeto, motor de la repetición, que viene a paliar la vacuidad del sujeto, efecto del significante.

Para concluir con este capítulo introductor, me gustaría señalar una cuestión. Si a lo largo de las entrevistas preliminares prevalece el poder hacer surgir en el paciente un interés por su relato - mediante todas esas intervenciones del analista que buscan poner a prueba qué tesoro narrativo se encierra en la queja inicial, así como, también, qué define a esa queja como síntoma psíquico-, finalmente tenemos que hacer resonar

el sin sentido que subyace en toda esa narración novelada. Es una dirección de la cura que inicialmente fomenta el poder precipitar una pregunta que produzca el despliegue de la cadena significante (la narración) y la instauración del síntoma analítico, para posteriormente hacer acallar el misterio de las palabras. Y para ello se precisa de la presencia del analista, su semblante y el deseo. Por eso, en el análisis se invita a que la pregunta no se dirija al vacío, sino más bien al lugar del Otro de la palabra en su dimensión de saber. Sin embargo, este Otro que acompaña al sujeto en su travesía analítica tiene una función por cumplir mucho más en sintonía con el affaire oracular de los filósofos griegos que con el estilo de nuestros actuales artesanos de la conducta. Si hablamos aquí de disposición oracular, es para indicar una posición que dificulte claramente un cierre precipitado hacia el reino del sentido. Y es que, como dice Miller (1998: pág. 307), «El desciframiento oracular del inconsciente es, en efecto, nuestro tema.»

No obstante vivimos una época en donde nuestros artesanos de conciencias ya no creen en el valor de la poesía y sus efectos. Alojados en un mundo tecno-científico, quieren hacer acallar cualquier pregunta mediante respuestas automáticas de sentido. Es evidente que estos artesanos de la conducta siguen el mismo esquema neurótico, de ilusión y completud que nuestra sociedad tecno-científica. Una sociedad que incita a creer en la existencia de un profesional que no sólo sabe, sino que además dispone del objeto adecuado para cualquier demanda.

Ahora bien, si el psicoanálisis y su experiencia pueden ser comprendidos, en su lógica, como una mitología, caminan, sin embargo, en una dirección muy precisa. Porque, si bien el análisis hace precipitar del amplio abanico de las palabras una verdad que no pueda ser expresada de forma completa, también deja traslucir un silencio que había estado arropado bajo el manto misterioso de las palabras. Misterio que, como motor de la cura, ha estado siempre presente velando el agujero con un silencio opaco. Por eso, el análisis, y ésta es una diferencia con el legado de la mitología clásica, va más allá del relato misterioso que encienden las palabras. El análisis se dirige hacia la producción de un silencio y de un objeto, eco de la pérdida, que encierran y particularizan la condición de goce del ser parlante y que, además, le dan su condición de ser:

> La definición del inconsciente como sujeto supuesto al saber implica que ya se desanudan la experiencia y la teoría de Freud. El inconsciente se convierte así, en una suposición que permite la producción de un cierto número de significantes que se hayan afectados en el inconsciente. Dicha producción de significantes permite aislar el resto de lo que no es significante y a lo cual Lacan dio el nombre de objeto a (J.-A. Miller [2002:

pág. 12]).

Ahora bien, ¿es esta consecución propiamente dicha el grito placentero de un nuevo mito en esta época sedienta de ellos?

De todo lo anteriormente expuesto se deduce la importancia que ha de tener el mito en nuestra formación como analistas. Precisamente, en sus primeros años de enseñanza, tal como apunta E.Laurent (2002: pág. 40)31, Lacan abogaba por una formación psicoanalítica de carácter multidisciplinar. En su texto Exposición de motivos, psicoanálisis y enseñanza, redactado en enero de 1953 como supuesto programa del Instituto de Psicoanálisis, Lacan da cuenta de esta cuestión tan interesante que me ha guiado en mi trabajo.

De ahí el valor y la importancia que tiene, en este momento, poder interrogar al psicoanálisis y su experiencia a través del propio mito. Precisamente es esta articulación entre mito y experiencia analítica la que voy a seguir esclareciendo a lo largo de este trabajo.

CAPÍTULO SEGUNDO

MITO Y EXPERIENCIA ANALÍTICA

El mito es siempre una verdad a medias, pero también es un medio de decir la verdad.

1. DESVELANDO EL VALOR DEL MITO

Para continuar con nuestro recorrido acerca del mito y la cura, planteemos ahora algunas cuestiones de matiz conceptual que nos permitan adentrarnos aún más en este tema.

Si bien en el mundo griego el vocablo logos alude a una narración o relato que implica argumentación o razonamiento, el mito ha sido entendido, en términos generales, como un relato que pone énfasis en el efecto mágico de unas palabras que seducen y persuaden los ánimos en virtud de las secretas consonancias que sus armonías y ritmos verbales ejercen en la mente. Dicho así, aparentemente en el mito prima más el encantamiento de las palabras que el propio razonamiento de las mismas. Sin embargo, hay que precisar que el mito, en psicoanálisis, no es simplemente un juego de palabras seductoras que encandilan al oyente. El mito, tal como nos muestra la experiencia analítica, es un modo de representarse la realidad, un marco imaginario y simbólico que permite comprender y dar sentido a todo ese abanico de experiencias que han asolado una vida, hasta el punto de que el analizante puede llegar a afirmar, con relación a la experiencia que circunscribe en su relato: «Sí, es así, siempre ha sido así.»

Desde el psicoanálisis, esta definición de mito, que apunta a un molde imaginario y simbólico capaz de aportar un sentido, sintoniza claramente con la propuesta que los antropólogos han formalizado en el campo de la mitología:

> Los antropólogos, tanto los funcionalistas como los estructuralistas, han enfocado el mito desde una perspectiva amplia y con una concepción penetrante de su configuración y función, destacando su significado en el contexto social o su valor como instrumento mental en la representación colectiva del mundo de la mentalidad arcaica. Tanto unos como otros han visto en el mito una forma de representar la realidad, un molde imaginario de comprender y dar sentido a la situación y actuación del hombre en ese mundo comprensible y domesticado gracias a los mitos. Esa mirada amplia de los antropólogos es, para el estudioso actual, algo irrenunciable (C.García Gual [1999: pág. 14]).

Ahora bien, ¿por qué resulta tan difícil lograr circunscribir en qué consiste el mito dentro del conjunto de las narraciones literarias? ¿Por qué existe un cierto desacuerdo a la hora de encontrar una definición precisa del mismo? Y, finalmente, ¿por qué el mito y su contenido, en la evolución de nuestra cultura, siempre se han visto acechados por un tono de desprestigio y crítica?

En realidad son preguntas que, aun cuando responden, a mi modo de ver, a diferentes cuestiones, en todas ellas palpita un cierto menosprecio hacia lo que el mito narra, por su relación con lo inconsciente o lo imposible de decir. Es este mismo punto el que Freud supo percibir, muy tempranamente, en esa crítica que el yo despierto, como guardián de la lógica de la realidad, ejercita contra sus propios sueños como verdaderas formaciones del inconsciente:

> El desprecio con que una vez despiertos miramos nuestros sueños, y que fundamos en su confusión y su aparente falta de lógica, no es probablemente más que el juicio que nuestro yo durmiente hace recaer sobre los sentimientos procedentes de lo reprimido... Este juicio despectivo se nos hace a veces conscientes en el sueño mismo; así cuando el contenido del sueño traspasa excesi vamente la censura, pensamos: «No es más que un sueño», y seguimos durmiendo (S.Freud [1973a: pág. 748]).

Ahora bien, la desvalorización del mito responde también a la pérdida de credibilidad y de valor intelectual que han sufrido todos aquellos discursos que se despreocupan de la confirmación empírica de aquello mismo que narran. Esta es, precisamente, una de las críticas que se invocan en nuestra época contra el psicoanálisis y su experiencia. De ahí que, en la actualidad, la dificultad que encontramos para otorgar un papel relevante al mundo de los mitos tenga que ver, precisamente, con el descrédito in crescendo sufrido por el lenguaje oral y poético a lo largo de los tiempos. Es ésta una circunstancia que ha ido erosionando el valor de las palabras en ese intento de revelar lo verdadero.

En este sentido, es interesante plantear ahora cómo la aparición del texto escrito -y también el propio nacimiento de las matemáticas o el valor representativo que adquirirá finalmente la dimensión del número en nuestra cultura' - ha ido en contra del valor que la narración poética oral tenía. Mientras que la fijación escrita limita el poder de la libre fantasía que circula en la narración oral -y también del eco musical que ésta suscita-, el número crea un mundo completamente ajeno al valor poético de la palabra, en un intento de salvar el malentendido que el lenguaje oral impone. Dicho así, la escritura siempre mutila la palabra a la vez que ahoga, en su tinta impresa, esa palabra presente y viva que la narración oral mítica nos muestra: «La grafía altera el brillo del hablar en voz alta, deforma la voz del mito, desnaturaliza la revelación

mitológica» (M.Detienne [1985: pág. 153]).

Incluso el propio Platón se mostraba escéptico a la hora de enjuiciar el valor que puede tener la escritura en la producción de un co nocimiento verdaderamente sólido (cfr. G.Colli [2000: págs. 15116]). En este sentido el psicoanálisis y su experiencia, siguiendo el legado de los antiguos poetas griegos, siempre se han mostrado más fieles a la palabra y su encadenamiento verbal que al texto escrito a la hora de adentrarse en la senda íntima del sujeto. Porque no debe olvidarse, como iremos viendo a lo largo de estas páginas, que, aun cuando el mito es siempre una verdad a medias, también es un medio de decir la verdad.

Ahora bien, ¿por qué las narraciones orales, que transmitían formas de culto y rituales arcaicos, quedaron finalmente fijadas en el contexto de una poesía escrita que debilitaba la potencia de lo oral? ¿Qué factores hicieron sucumbir el eco de esa supuesta verdad que circulaba en el juego poético de las palabras para relanzar, finalmente, en el naciente campo del conocimiento filosófico el valor del concepto?

El protagonismo y el ascenso de la razón, a partir del siglo vi a.C.2, configura un nuevo marco de explicación que relegaría parcialmente ese canto hechizante que transitaba entre las palabras, para más tarde dar lugar al nacimiento de la filosofía y la ciencia:

> La evocación de los comienzos griegos resalta el nexo entre el ritual y el lenguaje filosófico con especial claridad. Después de la introducción de la escritura alfabética, la cultura griega conserva durante mucho tiempo una asombrosa oralidad. Sólo la fundamentación matemática de lo que en la época moderna llegaría a ser la ciencia conllevó a la disolución de la vieja unidad del culto, el ritual, el canto y el lenguaje, de la retórica y la poética y, en fin, de filosofía y ciencia (H.-G. Gadamer [1997: pág. 119]).

De esta forma, el poder y el ascenso del logos, en nuestra cultura helenocéntrica (E Rodríguez Adrados [1980: pág. 438]), acabaría por acotar y eclipsar a la narración oral -y también al mito como paradigma de «pensamientos minerales en los que el ojo escucha un rumor sin edad» (M.Detienne [1985: pág. 8]) - en el campo de la ficción popular. Al fin y al cabo, ¿qué valor podrían tener todas esas palabras hechizantes si, tal y como dicta el refrán, siempre se las había llevado el viento? Pero hay que precisar en este punto una cuestión: la ficción nada tiene que ver con el engaño o la mentira, ya que, mientras que la mentira nace con la voluntad de engañar, la ficción es un modo de profundizar en la verdad.

Si los poetas - tal como señala Platón en La República (1990: págs. 833-34) -

deberían ser desterrados finalmente de la ciudad ideal porque mienten demasiado, resulta evidente entonces que todas las narraciones que son dictadas bajo el amparo y el hechizo de la imaginación o de la fantasía también deberían ser condenadas al destierro. Al menos, ésta será la consigna que dictará el ascenso y la primacía del discurso de la razón a partir de una época que impone la caída de los grandes soberanos en favor de las polis democráticas (Cfr. E Rodríguez Adrados (1980). No debemos olvidar que el ascenso de la razón y su propuesta argumentadora, en el mundo griego, no es ajeno a toda esta serie de cambios económicos, políticos y sociales que también van a dar cuenta del poder y del límite de la propia razón:

> El logos griego tiene, efectivamente, no sólo una misión destructiva consistente en ese desatar o liberar [al hombre de las creencias míticas], sino también una constructiva, a la que aludíamos al hablar de la democracia y de la ciencia... Pues bien, en el terreno de la conducta humana y de la política el logos se interfiere a partir de un cierto momento con las fuerzas espontáneas de la vida para crear nuevas formas, nuevas doctrinas y estilos de pensamiento o de conducta, nuevas "ataduras", si se quiere, en sustitución de las que él mismo ha destruido. Pero es más fácil destruir que construir... Los sistemas en conflicto, la resistencia de la vida a una racionalización total, los grados de conservatismo o de disolución, la presencia del irracionalismo que paradójicamente sale a flote cuando la razón elimina las antiguas «ataduras» o normas tradicionales, todo esto provoca un panorama sumamente complejo en la Grecia de los siglos v y iv a.C. (E Rodríguez Adrados [1980: págs. 440-41]).

Comienzan, así, los problemas para el mito. Porque si el vocablo mito, que en su primitiva concepción platónica remite simplemente a «contar historias»3, siempre nos ha resultado incierto4; si la definición de mito nos ha resultado tan insatisfactoria e incompleta5, es porque el mito, como construcción narrativa, es un recurso insuficiente para poder reabsorber lo real.

Pero, ¿qué es lo real en psicoanálisis? Lo real, en el discurso psicoanalítico, como ya señalamos (véase supra pág. 24), apunta a lo imposible de decir. En este sentido, la matematización y la geometrización de la realidad, que ya acontecen en el mundo griego a través de la propia escuela pitagórica -y que tanta importancia tendrían en el propio Platón, son un intento de dar sentido a este real por fuera del propio mito.

De ahí que la dificultad que surge ahora para comprender la esencia del mito no provenga tan solo de que el mito no puede ser apresable en su pureza originaria, -dado que «todavía no pensamos [ni hablamos] el mundo griego de un modo suficientemente griego» (H.-G. Gadamer [1997: pág. 1 14])-, sino de la imposibilidad

que muestra ese territorio enigmático que el propio mito trata de cernir. Frente a ese agujero que nos interroga -y que en psicoanálisis, insisto, conocemos como lo real-, el mito labra un mundo de palabras e imágenes, siempre escandalosas a los ojos de la razón, en un inten to de cubrir y bordear ese imposible de decir. Recordemos que, si el mito siempre ha sido motivo de escándalo a los ojos de la razón, es porque la temática que aborda se sitúa en los límites del propio logos. Esto es interesante, ya que, mucho más tarde, también el psicoanálisis escandalizaría al discurso oficial por situarse, justamente, como una disciplina que, tratando de abordar todo aquello que escapa a la comprensión racional, apunta a la dimensión de lo inconsciente como agujero.

Al hilo de nuestra argumentación inicial, podemos plantear que la dificultad que siempre hemos encontrado a la hora de aprehender la esencia y la pureza del mito guarda relación con esa incógnita, con ese agujero que el propio mito trata de capturar mediante el juego encadenado de palabras e imágenes. Movimiento y deslizamiento de significantes que precipitan un placer más allá de la temática o del contenido que ciernen. Porque no olvidemos que, más allá de la temática que encierra el mito, lo que finalmente le da valor y consistencia tanto al mito como a esa experiencia viva que acontece en el análisis es su función narrativa y el goce que el sujeto parlante extrae de ello: «Así como el artista no persigue ningún fin con su creación, eso vale también para el poeta, es decir, para el que originariamente habla, que habla por hablar..., por meras ganas de hablar» (W. E Otto [2005: pág. 78]).

Pero si, en sus orígenes, el vocablo mito carece de ese sentido más tardío que apuntará despectivamente a la pura invención o la ficción entendida como mentira, en tanto que «en el antiguo uso lingüístico homérico [mythos] no quiere decir otra cosa que "discurso", "proclamación", "notificación" o "dar a conocer una noticia"» (H.-G. Gadamer [1997: pág. 25]), entonces ¿cómo pensar todo este giro que se cernirá sobre el mito, en el siglo v a.C., así como su condena final a partir del ascenso del Cristianismo? «La durísima polémica que el cristianismo naciente sostuvo contra la amoralidad, la pluralidad y el antropomorfismo de los dioses paganos no ha sido olvidada jamás del todo» (W. E Otto [2003: pág. 12]).

Hay que pensar que la conceptualización del mito y de la mitología en el mundo griego, así como también el propio nacimiento de la filosofía y su «amor a la sabiduría» 8, son una hiancia impuesta por el naciente logos gracias a la obra de Platón9:

> Una arqueología del «mito» invitaba a concluir que la mitología existe sin ninguna duda al menos desde que Platón la inventa a su manera... {Y} es evidente que la «mitología», descubierta por Platón y que se inventa a

> medida de su periplo, no se parece casi nada a la colección de imágenes chatas, al herbario cuidadoso del siglo xvlii, en el que las aventuras de los héroes sustituyen prudentemente a las historias de los dioses (M.Detienne [1985: páginas 7 y 115]).

A partir de la entrada de este tipo de conocimiento racional basado en el concepto y la demostración, el mito, como canto seductor y hechizante de los poetas, quedará relegado a un segundo plano al formar parte de un discurso que, en tanto que no precisa de formalización matemática ni empírica, sirve simplemente para distraer o atemorizar a los niños10. De este modo, el poeta pasaría de ser un hombre sabio y necesario para su comunidad a ocupar el lugar del engaño y lo inmoral.

Nos encontramos, así, en un mundo en franca crisis, en donde de forma drástica e innovadora

> Platón denuncia explícitamente el mundo «aural» de una educación de la que quiere ser reformador exigente en la nueva ciu dad. La mitología de Homero evocada en las Leyes ejerce con sus palabras y sus ritmos un efecto de encantamiento; estas ficciones habladas, encantadoras, llenas de seducción, producen un vértigo auditivo, se insinúan, se vuelcan en los oídos, esos embustes que hacen llegar al alma «armonías suaves y muelles» (M.Detienne [1985: pág. 351).

El moralismo ordenador de Platón pone, así, un freno a esa dimensión mítica del pasado, a todo ese improvisado recitar de las palabras en su encuentro con lo imposible de decir. Frente al nuevo hallazgo que el concepto muestra en el campo de la filosofía o la importancia que adquirirá más tarde la realidad de los fenómenos naturales en la ciencia, la pura narración mítica - el relato sin argumentación demostrativa - pasará a quedar englobada bajo ese manto de simulacro y falsedad con relación a la verdad.

También Freud, en sus orígenes, se verá confrontado frente a la narración de la histeria con este mismo punto de tensión. La palabra narrada por la histérica, ¿es verdad o simulacro, ficción o engaño?

La cuestión que se dilucidaba entonces era poder delimitar, definitivamente, a qué verdad apuntaba esa narración que, como en el mito, iba más allá de los propios hechos históricos. Freud (1973a: pág. 720) concluirá finalmente, después de su travesía personal, que la verdad en juego en las palabras de la histérica es siempre la del inconsciente, y con ello nacerá propiamente el psicoanálisis. Pero, para este menester, Freud deberá hacer primeramente su propia experiencia del inconsciente a

través del descubrimiento de su propio mito. Porque si Freud logra creer, finalmente, en las fantasías de la histérica, es gracias a la convicción que él mismo ha alcanzado en su propio autoanálisis.

Ahora bien, al igual que el mito individual del neurótico, el mito colectivo de los pueblos, como relato tradicional y arcaico que transmite un saber, no solamente nos habla de tiempos pasados completamente alejados de cualquier experiencia actual, sino también de un tipo de experiencia inaugural e «inmemorial»" que cala en lo más profundo de la existencia y que da consistencia a las creencias de esa cultura. Es incuestionable, tal como se irá viendo en las páginas siguientes, que ese mito individual que narra el sujeto en el contexto de su experiencia analítica también impregna su estilo de vida y sus respuestas existenciales, de la misma manera que los mitos colectivos se encarnan en la vida de los pueblos primitivos. Porque el mito colectivo, como explicación e ilustración del mundo a través de la narración de sucesos maravillosos y ejemplares, es, entre otras cuestiones, una respuesta ante los dos grandes protagonistas del enigma de la vida: la sexualidad y la muerte. En términos psicoanalíticos, diríamos que es una respuesta que, transmitida de boca en boca, trata de abordar la confrontación con lo real.

Pero, a pesar de esta incipiente separación que se realiza en el siglo v a.C.12 entre estas dos formas de narraciones - la narración dramatizada y la narración argumentada-, el mundo griego supo articular, en un primer momento, la tradición arcaica mítica cantada por los poetas con esa refinada agudeza reflexiva naciente que caracteriza al logos, tal como atestiguan los propios textos de Platón13:

> Platón es un gran narrador de mitos, relatos en cierto modo de su propia creación. Esas ficciones que llamamos, según el propio Platón hace, «mitos», son una especie de recreaciones según una pauta poética tradicional. Cuando Platón nos refiere el viaje de las almas al Más Allá - en el Fedón, el Fedro, la República- está contando un mito que, en buena medida, es de su propia invención; lo es así en muchos detalles; pero, no obstante, es también un relato que cumple toda una serie de requisitos propios del género (C.García Gual [1997: pág. 40]).

Desde luego, si en la Grecia Arcaica no es posible diferenciar entre mito y logos - en tanto que ambos términos resultan intercambiables-, es porque, en el origen, este encadenamiento de palabras mágicas que constituiría más tarde el mito no constituye propiamente un pensamiento desgarrado del discurso reflexivo o de la argu mentación. Hay que reconocer que esta coexistencia inicial entre mythos y logos, susceptible de amplias oscilaciones semánticas, marca un punto de interés a la hora de plantear el nacimiento conceptual del mito, así como su posterior diferenciación y

fricción a partir de logos. También Freud se hace eco, en sus primeros trabajos, de ciertos estudios filológicos que avalan cómo las palabras en sus orígenes podían albergar, en ellas mismas, conceptos ambivalentes: «Filólogos muy autorizados afirman que los idiomas humanos más antiguos emplean la misma palabra para expresar la antítesis (fuerte-débil, dentro-fuera, etc.: "Sentido antitético de las palabras")» (1973a: pág. 737).

Conocemos así, mediante el testimonio de presocráticos como Parménides o Empédocles, cómo se nos hace completamente extraño e ilusorio reflexionar en un pensamiento mitológico de los orígenes. Dicho de otro modo: es completamente ajeno a la mentalidad de la Grecia arcaica la idea de un tejido mítico homogéneo y separable del logos14. De hecho, la propia filosofía presocrática emerge a partir de los propios mitos. De ahí que, aun cuando sea cierto que finalmente el discurso del logos vaya arrinconando y enjuiciando el valor que el mito promovía como puro relato o argumento dramático, éste seguirá perdurando y palpitando en el interior de la conciencials no sólo porque la razón no puede responder, de forma plena, por la vía de la explicación y la demostración empírica a la problemática de la existencia del ser humano, sino porque, en cierto sentido, el logos no es más que un simple discurrir del propio mitol6. Podríamos incluso decir que el logos es una vesícula naciente de pensamiento reflexivo que acabaría por diseccionar el curso de las narraciones orales, seductoras y hechizantes, sin por otra parte poder reabsorberlas, definitivamente, en su magma de explicación racional. En palabras de W. K.C.Guthrie:

> El nacimiento de la filosofía en Europa consistió, pues, en el abandono, en el plano del pensamiento consciente, de las solucio nes míticas a los problemas relativos al origen y la naturaleza del universo y los procesos que se producen en él. La fe religiosa se ve sustituida por la fe que fue y sigue siendo la base del pensamiento científico..., según la cual el mundo visible oculta un orden racional e inteligible (G.S.Kirk [1985: pág. 248]).

De ahí que, en verdad, el mito siempre haya palpitado con fuerza en el interior de ese logos que lo rechaza para, sin embargo, volver a reinar de forma fluctuante a lo largo de la historia17. Es esta tensión entre mythos y logos la que acompañará finalmente todo nuestro modelo de pensamiento occidental.

En síntesis, mythos y logos caminarán conjuntamente en sus orígenes, intercambiándose indistintamente como conceptos a lo largo de su desarrollo, para finalmente acabar por primar el valor de logos. A partir de su predominio y la irrupción de su relato caracterizado por el valor de la argumentación y la prueba, el mito pasará a ser considerado como una narración libre de cualquier compromiso con la verdad, en tanto que sus dichos no aportan ninguna prueba.

Por otra parte, resulta interesante comprobar cómo esta tensión originaria entre mythos y logos podemos apreciarla, posteriormente, en la propia definición de mitología como «tratado del mito». Definición en donde irrumpe, justamente, todo este valor de mezcla de contrarios (colección de mitos y explicación de mitos) como elemento esencial".

Si el nacimiento conceptual del mito surge, en el pensamiento griego, como una consecuencia del empuje de la razón, también vamos a ver cómo el propio nacimiento del psicoanálisis, que a la postre - para algunos - quedará englobado dentro del campo de la mitología'9, va a irrumpir como una respuesta, que, nacida en el seno de la propia ciencia, sirve para abordar justamente todo aquello que la ciencia y la razón son incapaces de afrontar y dilucidar: el empuje de lo real. Recordemos que, en sus inicios, Freud abordará en el campo de la Medicina la dilucidación y el tratamiento de todos aquellos cuadros clínicos que hasta esa fecha se mantenían completamente alejados y rechazados por el discurso médico. Sin embargo, Freud inventará definitivamente el psicoanálisis cuando se sitúe frente a la escena sexual narrada por el paciente, tal como sucede con las propias narraciones míticas, más allá de la supuesta veracidad histórica del acontecimiento. Es ése un momento esencial en el que Freud supo hacer prevalecer la capacidad fantaseadora de la palabra, como eco de la verdad subjetiva del sujeto, frente a la realidad histórica u objetiva.

Porque, aun cuando el psicoanálisis surja desde el ámbito de la ciencia y trate en sus inicios de formalizar una construcción que pueda ser sostenida en el discurso científico -y ésta es, desde luego, la pretendida ilusión de Freud-, tempranamente inserta en su discurso, gracias al autoanálisis de Freud, ese papel que tiene el mito en el contexto de la neurosis y en la dirección de la experiencia analítica. El mito de Edipo, la mitología de las pulsiones o el mito del asesinato del Padre en la horda primitiva configurarán así, en la obra de Freud, un marco teórico centrado en la predominancia del mito como modo de comprender la clínica de la neurosis, pero también la propia vida.

Sin embargo, la crítica ejercida hacia el mito en nuestra cultura no ha tenido tregua. Desde la oleada ilustrada que culmina en la sofística radical ateniense del siglo v a.C. o el cristianismo y su batalla radical contra la mitología clásica - pasando por la oleada ilustrada del siglo xviii que culmina en la Revolución francesa o el auge tecnocientífico del siglo xx-, todos ellos han tratado de dinamitar ese valor de verdad que muestra el mito frente a ese indestructible e indomable poro que existe en el alma humana.

Quizás por esto ni la razón ni la fe religiosa han podido erradicar su influjo. De tiempo en tiempo y a golpe de martillo, el mito ha sabido salir de su clandestinidad

para escandalizar, nuevamente, a las mentes ordinarias. Recientemente, el mito ha sufrido una nueva rehabilitación y validación en el siglo xx20, y el psicoanálisis es un ejem plo de ello, precisamente por la importancia y la convicción que el mito y su palabra despiertan en su marco. Porque el psicoanálisis, a diferencia de otras teorías, es una disciplina que ha sabido aprovecharse de todo ese saber que condensa el mito en su interrogación acerca de la vida.

Se demuestra así cómo, a pesar de la adversidad que la razón ejerce sobre el mito, éste siempre ha encontrado un espacio para poder seguir perdurando en la estela del tiempo:

> Es en el período de entreguerras cuando se transforma el horizonte de los estudios mitológicos y se abre paso a una nueva problemática. Los cambios se producen en múltiples direcciones, desde puntos de vista diferentes y a partir de disciplinas muy variadas: filosofía del conocimiento, psicología, sociología, etnología, historia de las religiones, [psicoanálisis] y lingüística. Todas esas investigaciones tienen en común el hecho de tomarse el mito en serio, aceptarlo como una dimensión irrecusable de la experiencia humana U.P.Vernant [2003: pág. 198]).

Precisamente en este contexto de revisión e importancia del valor del mito, «tomarse el mito en serio» va a ser entendido, en el dispositivo analítico, como reconocer y dotar a la palabra del paciente y al eco que ésta arrastra de un valor esencial. Si la palabra puede encadenar el mito del sujeto a la vez que revela la verdad escondida del síntoma, la construcción del mito ha de ser una labor esencial en el contexto de la experiencia analítica.

Por ello, aun cuando sea cierto que ha habido diferentes momentos históricos en donde los mitos han querido ser arrancados del corazón de la humanidad - entre otras cuestiones, por tratar de inducir mediante sus creencias «aberrantes» todo un cúmulo de narraciones que rayan el puro sinsentido-, en ningún caso el mito y su hechizo han podido ser erradicados del corazón del ser parlante. Y si, finalmente, el mito ha quedado englobado, enquistado y digerido por el pensamiento positivo como falsas creencias repletas de contenidos aparentemente aberrantes o como simples palabras de entretenimiento lanzadas en épocas sedientas de ilusión y engaño con el fin de consolar momentos de tedio o aburrimiento, en ningún caso los mitos han podido ser completamente erradicados de nuestras creen cias. Al contrario; resulta curioso advertir cómo el propio mito ha ido enriqueciéndose a lo largo de las épocas entre los resortes de un discurso popular21, para seguir proporcionando placer y paz al espíritu:

> La mitología no es un imperio mudo al que un determinado pensamiento filosófico, de acuerdo con el saber histórico, se complacería en trazar las fronteras so pretexto de encontrar allí los demonios de su propio discurso. Y es una mera ilusión buscarla en la epopeya de Homero o querer sorprenderla en las aventuras de los dioses y de los héroes. Pues pertenece a la tradición silenciosa que se murmura entre los proverbios y los refranes anónimos, al margen de la escritura, impotente para decirlos y más allá de toda investigación voluntaria del pasado (M.Detienne [1985: páginas 127-128]).

Incluso el mismo Freud da cuenta de este hecho, en su investigación acerca de los sueños, al concluir cómo la cultura popular y sus creencias míticas están mejor orientadas, en relación con esa verdad que anuncian los propios sueños, que el propio discurso naciente de la ciencia:

> Poco influida por este juicio de la ciencia... [que apunta que los sueños deben, pues, considerarse como un proceso físico inútil siempre y en muchos casos patológicos (Binet)]... e indiferente al problema de las fuentes de los sueños, la opinión popular parece mantenerse en la creencia que los sueños tienen desde luego un sentido - anuncio del porvenir - que puede ser puesto en claro extrayéndolo de su argumento enigmático y confuso por un procedimiento interpretativo cualquiera... Para mí gran asombro, descubrí un día que no era la concepción médica del sueño, sino la popular, medio arraigada aún en la superstición, la más cercana a la verdad (1973a: pág. 722).

Si desde el saber oficial y académico la violencia ejercida hacia el mito y su mensaje ha sido tan crítica, ¿cómo el mito ha podido sostenerse a lo largo de la historia?

Fundamentalmente, porque el mito da respuesta, por la vía de las palabras y su encantamiento placentero, a toda una conmoción que, surgida en el interior del sujeto, va más allá del alcance de la razón y su propio marco demostrativo. Dicho de otra manera: si el mito y su mensaje no han podido ser extinguidos es porque ocupan un espacio esencial en la existencia humana, esto es, dar un soporte a la falla del saber. De ahí la potencia generadora y el influjo velado que los mitos tienen en nuestra conciencia, así como, también, la inoperancia que el discurso racional ha mostrado a la hora de apartar, definitivamente, a ese pensamiento mítico de nuestro bagaje cultural y particular. Démonos cuenta de que incluso la palabra mitología alude, en su propia etimología (tal como hemos señalado supra pág. 70), a una mezcla de contrarios. Un aspecto que nos deja ver la dificultad para separar y contraponer, netamente, mythos y logos.

En definitiva, ese elixir que recorre el ritmo de las palabras que labran los mitos empapa, como si de un bálsamo se tratara, esa herida abierta en el ser, esa hiancia acontecida en el encuentro del ser vivo con el Lenguaje y la Vida: «Ornados como ídolos, dichos por voces encantadoras para el exclusivo placer del oído, los relatos de los poetas y los logógrafos explotan las debilidades de la memoria y la credibilidad humana (M.Detienne» [1985: pág. 74]).

Son, justamente, estas «debilidades de la memoria» y esta «credibilidad humana» las que es preciso ir esclareciendo a lo largo de este trabajo, para ubicar esa necesidad que el ser parlante siempre ha tenido del mito.

Entonces, ¿qué debilidades alimentan la credibilidad humana a partir del tesoro de esa huella inmemorial que se vierte en el mito?

El mito y su narración que se propone convencer y ser creíble nos vienen a mostrar, mediante el uso retórico y poético de la palabra, no sólo su articulación con el Lenguaje y la estructura22, sino también su relación con una convicción demasiado humana: la creencia en el Otro23. Creencia que no es otra cosa, tal como vamos a ver, que la creencia en el Otro del Lenguaje. Pero también nos señala, y esto forma parte del hechizo que el mito ejerce en el sujeto, el poder que este Otro del Lenguaje, como discurso, va a ejercer en el propio sujeto. Porque la constitución del mito, y su creencia en el sujeto (tal como señalaremos más adelante), no son más que el efecto de esa específica configuración del sujeto mediante el Otro del Lenguaje. Dicho de otro modo: si el nacimiento y la constitución del sujeto - sujeto del inconsciente - se realiza, justamente, a partir de la preexistencia del Otro del Lenguaje, entonces es también ese mismo baño de palabras que inunda y constituye al sujeto el que viene a configurar, articular y entramar su propio mito. Porque donde no hay Lenguaje, no hay cosas ni sujeto ni tampoco un pensar sobre ellas, en tanto que pensar y hablar no pueden separarse uno de otro24.

Para aclarar aún más nuestra temática acerca del mito y su desarrollo, ahondemos, a continuación, en las siguientes preguntas: ¿qué labor tiene el mito?, ¿cómo se produce? Y, finalmente, ¿qué factores anuncian su presencia?

2. LA GESTACIÓN DEL MITO Y EL PSICOANÁLISIS

Afirmar que «los mitos son fábulas o simples ficciones alegóricas, especialmente en materia religiosa», tal como realiza el Discurso oficial25, es ya de entrada ubicar y acotar los mitos dentro de una cajón de sastre de dudoso valor para nuestra época. Porque, aun cuando el mito comparta espacio narrativo con la fábula y la leyenda, éste es siempre algo más que una simple historia acerca de los dioses26. Y es que, a

diferencia de «la fábula, en la que no se considera que nadie haya creído jamás, o de la leyenda, en la que se cree sin que necesariamente sea real» (M.Detienne [1985: pág. 129]), los mitos se cre en obligatoriamente porque dan cuenta de una respuesta labrada en la frontera con lo imposible de decir: lo real. De ahí que calen tan profundamente en las costumbres colectivas y también en las conductas de los individuos.

Ahora bien, esta credibilidad del mito, que acontece en el individuo y en la comunidad, está basada en su poder sugestivo, es decir, en ese hechizo cernido por las palabras en su encuentro con lo imposible de decir.

Sin embargo, si resulta tan difícil encontrar una definición precisa acerca del mito, tal como ya hemos planteado más arriba, es porque todo aquello que ahora denominamos como mito surge a partir de la confrontación tardía con su oponente logos. El mito es, así, un efecto del rechazo del logos a la espontaneidad de la palabra como discurso en su encuentro con lo real. Es, propiamente hablando, una consecuencia del empuje de la razón en la senda de esas creencias mágicas y hechizantes que bordean el agujero del saber. Porque, si a partir del siglo v a.C. el pensamiento racional tendrá como misión no solo apuntalar lo real de manera argumentada, sino también abolir esa otra forma de creencia que circula en el mito -y que apunta, entre otras cuestiones, a un relato sagrado o al discurso acerca de los dioses-, es porque logos desea reabsorber al mito para limitar su encantamiento.

Freud (1994: pág. 270) estaba en lo cierto cuando intuía, tempranamente, que en lo sagrado se evidenciaba el sacrifico de los seres humanos hacia un fragmento de su propia libertad sexual y de su perversión. Sacrificio que se revela, precisamente, en el mito y en los sueños, porque «el hombre virtuoso se contenta con soñar lo que el perverso realiza en vida» (S.Freud [1973a: pág. 719]).

De ahí que el mito, como narración rechazada del logos, se convierta en una palabra criticada y despreciada, en tanto que éste forma parte de todo aquello que no es verificable en términos de explicación y demostración empírica. Pero no es sólo esta cuestión la que da cuenta de ese rechazo frontal del logos hacia el mythos. La repulsa del logos hacia el mito también evidencia su atracción por el propio contenido que el mito le suscita y desvela.

No obstante, aun cuando los mitos colectivos sean historias vivas que desde la boca del poeta transportan un placer al oído, sabemos que éstos siempre han transmitido algo más que la simple narración de un suceso o de un recuerdo supuestamente histórico. Y, justamente, es esa fantasía reprimida que da sostén al mito individual construido de forma «libre» por el analizante en el contexto de la

experiencia analítica el que pone en la pista de la articulación entre la novela familiar del neurótico y las palabras trágicas del poeta: «En griego se dice mythos. Leyenda oral refiere a que sólo en el pasar de boca en boca, de generación en generación, en el desarrollo libre y en la proliferación de la fantasía narradora se transmiten "historias"» (H.G.Gadamer [1997: pág. 102]).

Freud lo supo transmitir con claridad cuando nos presentó, en la culminación de La interpretación de los sueños, el caso de un niño en cuya conciencia se introducen furtivamente toda una serie de imágenes, en apariencia sin sentido, con recuerdos ciertamente reprimidos. Imágenes y recuerdos que, infiltrados en lo inconsciente, se conectan con sigilo, por otra parte, con las historias mitológicas del mundo antiguo:

> Su cólera retenida con el padre es lo que ha reunido las imágenes referidas en alusiones fácilmente comprensibles. El material ha sido proporcionado por una reminiscencia de la mitología. La hoz es el arma con que Zeus castró a su padre, y la guadaña y la imagen del segador describen a Cronos, el violento anciano que devora a sus hijos, y del que Zeus toma una venganza un poco infantil (1973a: pág. 719).

Ahora bien, hay una cuestión que debemos tener en cuenta. Cuando el poeta clásico crea y transmite, de boca en boca, todas esas narraciones que más tarde, en el siglo v a.C., serán encerradas bajo el vocablo mythos, hay que pensar que éstas nacen insertadas en una época oscura para nuestro conocimiento. Y digo oscura porque es un tiempo que se escabulle entre las fragilidades de la memoria. Y es que los mitos siempre pertenecen al lenguaje de los primeros tiempos, esos tiempos en los que la memoria falla irremediablemente porque se confronta con un imposible de decir.

Retomemos este punto. Si la memoria se muestra débil e insuficiente para poder capturar la pureza de un tiempo originario, es porque el texto original se encuentra irremediablemente perdido, ausen te, silencioso por excelencia. De ahí que la narración mítica configure con palabras de orden inmemorial el tiempo perdido. Palabras que canalizan mediante el oído el decir de una época, de forma fabulosa, pero siempre con una cierta lógica, que hay que saber aprender a escuchar.

El mito transportará así en la cultura, entre otras cuestiones, un cúmulo de creencias acerca del origen de los dioses, el nacimiento de las cosas, el espejismo de las costumbres... Justamente todo aquello que constituye la vida primordial de un pueblo en su relación con la existencia. Pero, además, el mito no sólo vehiculiza palabras de comprensión acerca de cómo el mundo y la vida se han ido constituyendo, sino que también fabrica un mundo de sentido y de orientación en la vida. De esta forma, construye una significación que permite introducir, en el

sinsentido originario de la vida, todas esas normas que regirán la conducta de los ciudadanos y el funcionamiento de sus ciudades. Hay así, en el mito, una cierta labor de pacificación espiritual. Lo más resaltable en toda esta pacificación social y psíquica que genera el mito es que todas estas normas y creencias transmitidas en palabras por el poeta se incorporan a la vida social misma y tejen sigilosamente las conductas y los rituales de los ciudadanos27. Por eso el mito nos habla de la sociedad, de sus creencias y costumbres, del espíritu de una época que infiltra el decir y el modo de ser de sus habitantes:

> En la epopeya [homérica] se reúne toda la cultura y es transmitida por un sistema de lenguaje que pone a disposición de todos, bajo una forma musical y rítmica, los saberes y los conocimientos sin los cuales la colectividad quedaría a la vez despojada de sus creencias comunes y privada de una parte de su competencia social y técnica... En el corazón del saber tradicional, la epope ya homérica constituye la enciclopedia de los conocimientos colectivos: rituales detallados, procedimientos jurídicos, gestos y prácticas del sacrificio, modelos de vida familiar, relaciones con los dioses y hasta instrucciones completas sobre la manera de construir una embarcación (M.Detienne [1985: pág. 40]).

Dimensión del mito que dará cuenta del tejido y la trama con que se labra e interpreta la vida en una colectividad.

Ahora bien, ¿cómo surgió el mito en la espesura de los tiempos y en el albor de la cultura?

Empecemos nuestra historia, como si de la misma vida se tratara, por el principio.

Si, como anuncia el poeta, «en primer lugar existió el Caos» (Hesíodo [1997: pág. 76]), ¿qué flujo de palabras se destilarían, en el ser humano, en este primer encuentro con el enigma de la vida? ¿Qué corriente de ideas circularía por su pensamiento cuando se cruzara con el murmullo de esa pregunta enigmática acerca de la existencia y el origen de la vida?

Hace falta poder sentir ese momento incierto de desconcierto y angustia, y ubicarse en la piel de todos esos hombres que, mirando el firmamento, trataban de atrapar esa pregunta insondable - que aún hoy nos sigue atenazando a todos-, para poder sentir y comprender el origen y el valor que portan los mitos.

Es ésta una temática que voy a tratar de ir relacionando a lo largo del trabajo no sólo con la travesía analítica, sino también con esa preocupación tan actual que los

psicoanalistas conocemos como fin de análisis. Porque, si en el comienzo de la cura el malestar del paciente se confronta con el sin sentido de la queja, el camino que se debe recorrer conlleva la creación de una pregunta que, dirigida al analista (como Otro del saber), permite desplegar el mito que viene a envolver la queja oscura inicial. Esto supondrá, como sabemos, la constitución del síntoma analítico, pero también las bases para el inicio de la construcción del mito de ese analizante. Mito que se constituye, así, en la específica traducción e íntima per-versión del sujeto.

Ahora bien, aun cuando la lógica nos dicta que siempre que hay un comienzo hay un final, tanto en la vida como en la cura analítica, ¿cómo abrazar finalmente esa respuesta decisiva por el enigma de la vida?, ¿cómo aplacar ese tema ancestral acerca del origen y el declinar de los fenómenos vitales?, ¿desde qué coordenadas?

Y es que nuestros ancestros acallaron sus dudas y elaboraron inicialmente sus creencias a través del recurso a la narración libre - mythos-, mucho antes de que la razón - logos - viniera a cuestionar todo ese saber que las musas vertían sobre la boca de los poetas28:

> Comencemos nuestro canto por las Musas Heliconíadas, que habitan la montaña grande y divina del Helicón. Con sus pies delicados danzan en torno a una fuente de violáceos reflejos y al altar del muy poderoso Cronión. Después de lavar su piel suave en las aguas del Permeso, en la Fuente del Caballo o en el divino 01meo, forman bellos y deliciosos coros en la cumbre del Helicón y se cimbrean vivamente sobre sus pies.
>
> Partiendo de allí, envueltas en densa niebla marchan al abrigo de la noche, lanzando al viento su maravillosa voz, con himnos a Zeus portador de la égida... Ellas precisamente enseñaron una vez a Hesíodo un bello canto mientras apacentaba sus ovejas al pie del divino Helicón. Este mensaje a mí en primer lugar me dirigieron las diosas, las Musas Olímpicas, hijas de Zeus portador de la égida:
>
> ¡Pastores del campo, triste oprobio, vientres tan sólo! Sabemos decir muchas mentiras con apariencia de verdades; y sabemos, cuando queremos, proclamar la verdad (Hesíodo [1997: págs. 69-71]).

También los analizantes se confrontan, en el camino de esa experiencia inédita que supone el encuentro con un analista, con la voz enigmática de un saber que surge en el propio encadenamiento de las palabras. Son, precisamente, estas mismas palabras arrancadas a las huellas de la memoria y desplegadas hacia un Otro del saber, encar nado ahora por el analista, las que promueven la construcción del propio

mito. Ese mito que Lacan (1999: págs. 37-59) denominará muy acertadamente el mito individual del neurótico.

No obstante, si Freud supo escuchar finalmente el mito que palpita en el síntoma del neurótico - garantizando, así, el nacimiento del psicoanálisis y el valor que tiene el mito en el corazón de ese logos que lo rehúsa29-, fue gracias a que él mismo pudo comprobar en su piel, mediante su propio análisis, la fantasía y la verdad mítica que se encubría bajo su malestar:

> A propósito: he pasado por una especie de experiencia neurótica, con curiosos estados de ánimo, inaccesibles a la conciencia: pensamientos crepusculares, dudas veladas, apenas aquí y allá un rayo de luz (...) Todavía no sé qué me ha pasado: algo surgido del más profundo abismo de mi propia neurosis se opone a todo progreso mío en la comprensión de las neurosis, y de alguna manera tú estás envuelto en ello [en alusión a Fliess]. En efecto, la inhibición de escribir me parece destinada a impedir nuestras relaciones [he ahí el valor esencial de la transferencia] (...) Así, por ejemplo, advierto que el rechazo de los recuerdos no impide que de ellos surjan formaciones psíquicas superiores que pueden persistir durante un tiempo para ser luego a su vez víctimas de la defensa, pero ésta es de índole altamente específica, igual que en el sueño, el que, por otra parte, contiene en quintaesencia toda la psicología de las neurosis. El resultado de dicho proceso lo constituyen las deformaciones de la memoria y las fantasías, estas últimas proyectadas al pasado o al futuro. Estoy empezando a conocer aproximadamente las reglas que gobiernan la formación de estas estructuras y las razones por las cuales llegan a ser más fuertes que los recuerdos mismos, de modo que he podido agregar muchos elementos nuevos a la caracterización de los procesos del inconsciente. Junto con dichas formaciones surgen impulsos perversos, y la represión de estas fantasías e impulsos, que más tarde se tornará inevitable, dará lugar a las determinaciones superiores de los síntomas, engendrados ya por los recuerdos, así como a nuevos motivos para aferrarse a la enfermedad. He llegado a conocer algunas composiciones típicas de estas fantasías y de estos impulsos, así como ciertas composiciones típicas en las cuales entra en juego la represión contra los mismos (...) Después de haber pasado aquí unos días muy alegres, estoy gozando ahora del peor de los humores. El principal paciente que me ocupa soy yo mismo. Mi pequeña histeria, que se había intensificado mucho por el trabajo ha vuelto a ceder un poco más, pero otras cosas todavía se mantienen firmes. De ello depende en primer término mi estado de ánimo. Este análisis es más difícil que ningún otro y es también el que me priva de la energía psíquica necesaria para anotar y comunicar

> cuanto he aprendido hasta ahora. Sin embargo, creo que debo proseguirlo y que será una etapa inevitable de mi labor (S.Freud [1973b: págs. 3576-78]).

Si el psicoanálisis tiene una inexcusable relación y deuda con el mito, ¿no debemos nosotros profundizar ahora en la importancia que el mito, y el fantasma que lo sostiene, tienen para el psicoanálisis, en una época absolutamente crítica y despreciativa hacia todo aquello que se aleja de ese pragmatismo que proclama el discurso de la ciencia?31

Resulta estimulante, en este momento, poder articular el propio curso de la experiencia analítica, como si de las primeras preguntas y respuestas de nuestros ancestros, en su encuentro con el enigma de la existencia, se tratara. Es como si aquellas mismas inquietudes que se plasmaron, gracias a las musas, en palabras aladas pudiéramos rastrearlas y reconstruirlas ahora, en el marco de esa experiencia analítica también construida con palabras, mediante las mismas fuentes, los mismos resortes y fundamentos de antaño. Porque, más allá de las diferencias formales y estéticas que existen entre el mito construido por los poetas y el mito que construyen nuestros analizantes, ¿gravitará en ese mito universal de la cultura clásica la misma tensión, duda, angustia y necesidad de respuesta que aquella que sostiene la narración de cualquier analizante presto a confrontarse con la verdad y su límite? Dicho de otra manera: ¿ese mito ancestral, transmitido mediante la poesía y el mito, estará tejido con el mismo fundamento que la narración que nuestros neuróticos sostienen en su confrontación con esa pregunta incierta acerca de la vida (sexualidad y la muerte)?

Es ahora el recorrido analítico mismo el que me invita a circunscribir un camino en paralelo entre las palabras de los poetas clásicos en su búsqueda universal y la narración que nuestros analizantes promueven en la búsqueda de una verdad íntima que siempre se escabulle. Si el desasosiego, la intranquilidad y la búsqueda por la causa alimentaron, en los poetas, el encuentro con las musas y sus palabras hechizantes, también el analizante se comporta, en este sentido, como un sujeto sediento de palabras pacificadoras que respondan al interrogante que se desprende de su queja. Es su anhelo esperanzador, pero también su martirio. De ahí que el paciente, al igual que los poetas, se dirija al encuentro de un Otro que le permita poner en funcionamiento un relato31, su mito. Pero también un saber que, en realidad, está dentro de sí mismo. Es, precisamente, ese Otro que habla en uno mismo como «lo radicalmente otro» (W. E Otto [2001: pág. 31]) el que es preciso escuchar atentamente en la experiencia analítica:

> También nuestros poetas testimonian a menudo expresamente que sus palabras no nacen de ellos mismos; que es como si un ser más elevado hablara a través de ellos o les inspirara las palabras, o que un tonar musical

> los invadiera de manera inexplicable y los impulsara a la creación poética, pues son oyentes antes de que ellos mismos empiecen hablar (W E Otto [2005: págs. 82-83]).

Porque, si bien el paciente acude con la esperanza de que sea el analista quien le aporte un saber sobre su queja, éste deberá hacer resonar mediante sus intervenciones la voz de una dimensión que palpita entre las palabras como saber inconsciente. De ahí que la di mensión del inconsciente, en la cura analítica, se asemeje ciertamente a ese valor que las musas tuvieron en la producción del saber y la verdad, en la estela del poeta y su poesía

En este sentido existe, a mi modo de ver, un punto de sintonía entre el mito y la verdad que arrastra la narración del poeta y la que se precipita en la propia experiencia analítica. Si en el mundo griego el poeta se ve ubicado primitivamente a la posición de oyente - oyente en tanto que es el Otro el que habla en él primeramenteantes de que él mismo comience a hablar, también todas estas palabras suspendidas en el encuentro con el analista como Sujeto supuesto saber comportan un eco que viene del Otro:

> El canto y el habla, en el mundo griego, deben tener pues su razón en la necesidad de un entendimiento de índole superior; de un entendimiento no con los semejantes, sino con el ser de las cosas mismas, el cual quiere hacerse patente en el canto y en el habla del hombre. Dado que esta manifestación se produce en tonos, lo musical tiene que co-pertenecer al ser de las cosas, un ser sobrenatural perceptible sólo al oído interior, que impulsa irresistiblemente al sensible a ella, a oír como canto-hablado. Eso corresponde exactamente al mito griego de la Musa y la relación del cantor griego con su diosa (W E Otto [2005: pág. 81]).

Ahora bien, ¿por qué la verdad en la experiencia analítica sólo puede ser alcanzada de forma mítica y nunca plenamente?

En primer lugar, porque el analizante emplea una narración en la que siempre subyace una distancia insuperable entre lo que supuestamente aconteció y lo que él mismo nos proporciona mediante sus palabras. La especial versión que el sujeto hace de su vida, y que nos muestra en el análisis mediante su relato encadenado, tiene la misma tensión que la narración mítica del poeta en su encuentro con ese pasado originario. Porque el relato del analizante siempre está sostenido por una narración que, aun siendo verdadera para el sujeto -y es la fuerza viva que adquiere, así, su discurso oral-, se muestra indemostrable a la luz de los hechos. Sin embargo, como ya he planteado en L.S.López Herrero (2004: pág. 67), da lo mismo. Porque si bien los

sucesos del pasado, como huellas de la memoria encarnadas en la fantasía, se hayan perdidos en la estela del tiempo, la narración que se va configurando en el camino analítico comporta un punto de verdad, en tanto que esas palabras y su encadenamiento adquieren una convicción, y una fuerza, que dotan al discurso de un valor propio, íntimo y particular:

> Hay una magia en el habla como tal. Se quiere hablar porque el hablar mismo tiene valor propio. Solamente al hablar las cosas -y los sucesos - llegan a ser reales y vivas. Y por eso eleva al que habla, lo libera del conflicto de lo no aclarado y lo hace sentirse bien. De eso los que más saben son los poetas, los que hablan en sentido perfecto (W.F.Otto [2005: pág. 80]).

Y es que, aun cuando el recuerdo que labra la palabra en su pronunciación nunca garantice completamente el hecho acaecido, su huella siempre nos apunta hacia una verdad que va más allá de lo históricamente sucedido. Es ésta una verdad que tiene que ver con el deseo en su dimensión inconsciente.

De ahí que sea cierto que, en la experiencia analítica, uno de los aspectos que se pretende desvelar sea la verdad del inconsciente. Pero una verdad que, aun estando velada, siempre resuena entre las palabras del analizante, tal como también sucede con el poeta y su mito. Si el poeta es capaz de narrar lo sucedido en un tiempo originario y perdido a través de ese relato que las musas, como ese Otro que habla en el poeta, vierten en él, él mismo se comporta como un mediador, como el testigo oyente de un discurso que habla a través de él acerca de un pasado lejano e inmemorial. Son las musas, por tanto, las que han vertido en el poeta ese saber que configura y sostiene, todas esas creencias que, gracias a las palabras, dan forma y sentido a la vida. De ahí que, en rigor, sean las musas quienes permiten poder escuchar, en boca del poeta, esa palabra relacionada con una verdad que apunta a la dimensión de lo inconsciente, de lo perdido inexorablemente. Musas enmudecidas ahora entre las telarañas de los siglos, en favor de ese espíritu técnico que silencia su voz y apaga ese canto relacionado con la dimensión de lo inconsciente.

Ahora bien, en nuestro sujeto en análisis, sucede algo similar. Si la narración se comporta para ese sujeto como verdadera, más allá de lo que supuestamente un tercer testigo pudiera confirmar o negar con relación a la veracidad de los hechos, es porque esa narración está sostenida en una creencia «básica» que empaña su vida y que el análisis pretende construir gracias a la presencia del analista como Otro mediador. Por otra parte, si el mito narrado por el poeta está insertado en su época y tiene su lógica, igual sucede con esa narración construida por el analizante a lo largo de su análisis.

En este sentido, cabe plantearse ahora si no resonará, en el cúlmen de cada experiencia analítica, el mismo enigma que antaño tensaba la lira del poeta en ese encuentro con el agujero de la vida. Ese agujero a partir del cual la oscuridad hace temblar el propio sentido de las palabras.

Porque tenemos también que plantearnos - una vez que los filósofos parecen haberse despreocupado de la incierta pregunta acerca del ser y la vida - si no serán ahora los psicoanalistas quienes se prestan, en este comienzo de siglo, para que pueda ser configurada de forma individual el límite de una verdad que se anuncia tanto en la torsión vacilante del cuerpo como en la duda temerosa que alimenta a nuestro sujeto supuesto poeta.

Y es que si bien es necesaria la presencia del analista, como Otro supuesto saber capaz de crear la dimensión de lo inconsciente, también es verdad que es preciso construir, a partir del sujeto de la queja, un sujeto supuesto poeta que confíe en sus propias palabras como instrumento hacia esa verdad de la que el síntoma es reflejo y testigo del malestar. Si antiguamente los poetas, como oyentes de una voz que estimulaba sus versos -y que ellos experimentaban en sintonía con sus palabras-, se atrevieron a construir para todos nosotros esos cantos míticos que buscan aplacar el sin sentido originario de la vida, ¿no serán ahora los psicoanalistas quienes remedan e incorporan tal función de inspiración en este mundo científico que se muestra verdaderamente opaco y resistente a todo ese saber que el propio mito configura?3Z

Precisamente son todos esos poderes indisponibles e indomeñables que limitan y dominan nuestra conciencia que canta el poeta los que constituyen, en la obra de Freud, la dimensión de lo inconsciente.

Es indiscutible, por tanto, que el psicoanálisis, al utilizar y servirse del poder de la palabra y de su escucha, se hace eco de ese tesoro narrativo utilizado por los grandes poetas que buscan en el encadenamiento de las palabras el encuentro con una significación nueva. Porque sabemos que la creación, en general, y la puesta en escena de la palabra, en particular, son siempre una manera de ahuyentar el malestar existencial para tratar de hacer comprensible todo aquello que desde la queja se muestra como opaco, resistente y gozoso en términos psicoanalíticos. Es la magia de la palabra la que nos revela, fugazmente, ese sentimiento que tiene el hombre de poder tocar momentáneamente la existencia misma para perdurar en ese tiempo que todo lo agota. Justamente porque, al capturar la palabra los fenómenos alienantes y nombrar ese aguijón que atormenta la carne del sujeto, la palabra quita fuerza y poder a ese mal que se había encarnado en el cuerpo. Es como si todos esos «espíritus diabólicos» o «cuerpos extraños»33 que alimentaban el síntoma tan pronto como entraran en los raíles de la palabra y su significación perdieran fuerza y poder.

Precisamente de este efecto de pacificación hechizante se nutre la palabra cuando ésta puede ser desplegada y escuchada, labrando en su decir un punto de verdad. Un efecto que, como ya sabemos por Freud, siempre es momentáneo y parcial, porque no todo el malestar se reconduce inexorablemente por la palabra y su sentido. Y éste siempre ha sido el verdadero reto, pero también el límite de un análisis concebido exclusivamente en la dimensión semántica de la palabra.

Ahora bien, ¿por qué el Lenguaje y las palabras, así como la presencia de un Otro que escucha, ejercen este hechizo tan peculiar en el ser parlante, hasta el punto de ser capaz de modificar, que no de erradicar completamente, la intranquilidad, la pesadez o el susurro abrumador de los síntomas?

Para comprender este menester, reconstruyamos de forma mítica nuestro encuentro inicial con el Lenguaje, pero también con la lengua materna como poesía del género humano34.

3. MITO Y LENGUAJE

Continuemos nuestra exposición con una pregunta que oriente nuestro rumbo.

¿Cómo se precipita en el ser parlante la configuración del mundo a través del Lenguaje? ¿Cómo el Lenguaje consigue, en la captura del ser viviente, dar sentido a todos esos objetos que pueblan el mundo y que no existían previamente para él?

Porque no nos olvidemos que la lengua es el instrumento que permite que la cosa, en cuanto perdida, se representa y se muestre como tal.

Aun cuando, como ya anunciaba Hesíodo (1997: pág. 76), «en primer lugar existió el Caos» (o lo que es lo mismo, en primer lugar el sin sentido invadía la mente), también es cierto que es ese mismo mundo simbólico u Otro del Lenguaje, pre-existente a cualquier posible sujeto, el que viene a constituir a los seres vivos como seres parlantes. Precisamente Freud (1973a: pág. 229) da cuenta muy tempranamente, en sus primeros trabajos acerca de la constitución del aparato psíquico, de esta indefensión radical del ser humano y de la necesidad que tiene de alcanzar la satisfacción a través del Otro.

De ahí que, si «al principio era el Verbo», también será el verbo el que constituirá al ser parlante, porque, como muy bien intuye el relato bíblico, «el verbo se hizo carne».

Pues algo así sucede también con nuestro paciente, en la antesala de nuestra consulta, movido por el caos de su malestar. Del malestar de la queja al síntoma

analítico hay, desde luego, un camino a recorrer y a descifrar que precisa del Otro y su sanción en la palabra. Tránsito a partir del cual el mito comienza a envolver esa historia narrativa que se despliega, entre las palabras, en esa búsqueda de la verdad.

Pero en cualquier caso, y siguiendo a Lacan, bien sea el Lenguaje como caos - lalengua - o bien el Lenguaje como estructura simbólica organizada en palabras que transportan ya un sentido - el Lenguaje propiamente dicho-, en ambos casos, el Lenguaje como Otro siempre precede y marca el acceso a la vida humana a cualquier ser viviente: «Un psicoanalista debe asegurarse en la evidencia de que el hombre, desde antes de su nacimiento y más allá de su muerte, está atrapado en la cadena simbólica, la cual ha fundado el linaje antes de que borde en él la historia» (Lacan [1990a: pág. 450]).

Lacan alude a este término, lalengua, a la hora de dar cuenta del Lenguaje sin orden y sentido. Lalengua se constituye, así, como un momento lógico previo a la intervención del significante del nombre del Padre. Es este significante del nombre del padre, por otra parte, el que aportará una cierta pacificación a ese momento inicial de sin sentido que define lalengua.

Lo interesante en este punto de constitución del sujeto por el Lenguaje es que, si bien el Lenguaje, como estructura y alteridad, nos constituye como seres parlantes, es también él mismo el que nos proporciona todos aquellos significantes de interrogación y respuesta ante las propias incógnitas de la vida. De ahí que podamos plantear que es el propio Lenguaje, en rigor, el que crea el mundo y las cosas para el sujeto, así como, también, sus preguntas y posibles respuestas. Pero igualmente, si la constitución de nuestro ser parlante pasa inevitablemente por el Lenguaje, lo mismo sucede en su origen con ese elixir que el propio Lenguaje transporta entre sus palabras y que en psicoanálisis conocemos como deseo. Y es que «donde no hay lenguaje, no hay cosas, ni ningún pensar sobre ellas. Sólo en el lenguaje, en el pensar hablado están ellas presentes como cosas» (W. E Otto [2005: pág. 72]).

¿Podemos plantear, entonces, que los seres humanos no somos más que simples marionetas de un Lenguaje que nos precede y nos determina, en tanto que es esa misma estructura lingüística la que nos constituye como sujetos sujetados al Lenguaje?

Si bien este encuadre lingüístico que envuelve a los seres humanos tiene la capacidad de constituirnos como seres parlantes, también nos aporta el esqueleto y la trama de unas palabras que configuran no sólo nuestra propia constitución formal, sino también nuestros pro pios límites. Vemos, así, cómo es este mismo Lenguaje el que nos ofrece una salida posible, aunque siempre parcial, a esta indefensión

originaria que constituye la entrada del ser vivo en el mundo de las palabras. Pero también un límite. Justamente, el límite de todo aquello que el Lenguaje no puede cernir y que apunta a su propio agujero, a todo ese misterio que transita entre las palabras. Porque, si bien es cierto que es a partir de ese supuesto caos lingüístico inicial como se constituye nuestro ser parlante dependiente del Lenguaje, son también las propias palabras, como fuente y origen de la existencia humana, las que le incorporan a un mundo donde el sentido encierra en sí el propio sin sentido.

Vemos, de esta forma, cómo las palabras, en la captura del ser vivo, se hacen eco, en ese encuentro, de diferentes rostros. Por un lado, las palabras arrastran ese origen incierto de sin sentido que más tarde palpitará, en el sujeto parlante, en el fondo de su ser. Pero también nos aportan, en su representación de la cosa, una imagen de comprensión, sentido y pacificación. Es la propia paradoja del Lenguaje. Caos originario caracterizado por el sin sentido, pero también, y a la vez, presencia de un efecto de sentido como resultado del deslizamiento articulado de las propias palabras:

> Son los signos humanos los que traen al claro luz y sombra. Lo propio del signo, el sonido y el sentido, es lo que despeja el claro que precede. Los signos surgen en el claro para ser significados. Al abrir el claro, se alojan allí como significantes. Si el despejamiento es producido por el signo, es el signo como significante el que trae al claro la luz y la sombra como significado.
>
> Otra manera de decirlo: en la espesura del signo se despeja el claro del sentido. A lo libre y abierto del sentido vienen las luces y las sombras traídos por la tensión significante/significado U.Alemán y A.Larriera [2006: pág. 56]).

Hace ya muchos años, Max Müller nos quiso orientar acerca de cómo este lenguaje era capaz de precipitar todo un mundo de ilusión mítica a partir del encuentro con los fenómenos de la propia naturaleza:

> En la teoría de Max Müller el sistema de sonoridades, regulado por el mecanismo de la reflexión, se arraiga en la voz humana cuyos primeros sonidos, emitidos bajo el efecto del asombroso espectáculo de la naturaleza, son el origen de una serie de tipos fonéticos tan poderosos que actúan sobre el pensamiento de la primera humanidad, la engañan y la inducen al error. Entonces es cuando surge la mitología: nace como una ilusión, crece en un excedente de significación que escapa al dominio de la palabra y en él toman forma frases extrañas, aberrantes y a menudo incoherentes... En su esencia, la primera mitología es la secuela de una enfermedad parasitaria del lenguaje cuyas huellas aún son visibles en la superficie escrita de las sociedades más

racionales (M.Detienne [1985: pág. 154]).

En esta cita, tan alejada ya de nuestra época, vemos intuirse claramente tanto esa primacía del significante sobre el significado como ese parasitismo del Lenguaje sobre el viviente que Lacan (1990a: págs.473-509) planteará en su retorno al texto de Freud.

¡Qué cerca se hallan ahora de nosotros las palabras turbadoras de poetas como Rimbaud o Mallarmé en el seno del paroxismo y el sufrimiento!

Ahora bien, vamos a insertar en este punto de tensión inicial, en la constitución de nuestro ser parlante, el papel del mito como un modo de ilusión35 que permite expresar y pacificar esa incógnita creada por el propio Lenguaje. Dicho de otro modo: el mito y su instrumento - la palabra encadenada-, se va a convertir en un medio de decir la verdad. Pero una verdad que siempre resulta ser dicha a medias, en tanto que la verdad siempre se escabulle entre el hilo de unas palabras que nunca se agotan en su decir. Vemos, así, cómo en la propia definición del mito como medio de decir una verdad «que no puede decirse por completo, porque más allá de esta mitad no hay nada que decir»36 se incluye una salida mediante las palabras, pero también un límite. Justamente ese límite que el propio Lenguaje se impone, en tanto que «no todo» puede llegar a decirse.

Son, sin duda, el poder del Lenguaje y la ilusión que éste genera a la hora de cernir la vida, las cosas y sus asuntos los que nos estimulan ahora en esa búsqueda de dilucidación de todo aquello que él mismo precipita a través de las preguntas. Porque, si es a través de la estructura del Lenguaje y sus palabras como construimos nuestras preguntas vitales acerca de la sexualidad y la muerte, ineludiblemente es también con ese mismo instrumento - las palabras - como tratamos de conseguir finalmente las respuestas. ¿Experiencia vana e ilusoria?

De ahí que tempranamente podamos comprobar, a través de las narraciones de los pueblos más primitivos, cómo en ese mundo incierto, ya constituido por seres atravesados por el lenguaje, el firmamento y sus estrellas se llenarán precozmente de palabras mágicas - los dioses - que trataban de velar un mundo originario al que los ojos interrogaban ávidamente. En su famoso y criticado texto Ciencia del Lenguaje (1867), Max Müller expone, de manera clara, el valor que el Lenguaje adquiere en la constitución de ese mundo simbólico que da nacimiento al ser parlante:

> Primero se da un nombre a un tema o un fenómeno natural, luego ese nombre se diversifica y se hace menos evidente su referente originario, luego se forjan fantasías sobre él. El primitivo lenguaje tenía nombres para las

> acciones y los aspectos activos del mundo, luego tales nombres se personifican, y más tarde aparecen tras estas denominaciones entidades míticas. En la etapa mitopoética es cuando se fabula todo el repertorio mítico, en un proceso de fabulación en el que el hombre es más una víctima (del lenguaje) que un creador, extraviado por los malentendidos de la lengua (C.García Gual [1999: pág. 212]).

Nuevamente palpita ahora en esta descripción ese parasitismo sufriente que el Lenguaje impone al ser parlante:

> Pero lo que hay que decir, y esto conforme a Aristóteles, es que no es el alma la que habla, sino el hombre el que habla con su alma, y que para soportarlo sumerge en él mucho más que su alma: sus instintos mismos cuyo fondo sólo resuenan en profundidad por repercutir el eco del significante U.Lacan [1990a: pág. 451]).

Porque, ante la intriga, el desasosiego y la incertidumbre que generaba, en el ser vivo, la propia entrada del Lenguaje - en tanto que es a partir de las palabras que es posible humanizar la vida, diferenciar conscientemente el día y la noche o, también, asumir la vida y la muerte-, los dioses que surgen del balbuceo inicial de las palabras gozan de una propiedad y de un valor esencial: imponer un orden a ese incipiente caos inicial. ¿Cómo? Justamente, introduciendo una ley en la noche oscura del ser.

Y es que si, en un principio, la entrada caótica del Lenguaje en el ser vivo precipita un desconcierto momentáneo - porque no hay palabras que aporten un sentido absoluto-, el mismo Lenguaje introduce sincrónicamente una palabra y una función organizadora clave que, a modo de respuesta, permite suturar y dar comprensión a toda esa angustia primitiva que había empapado vertiginosamente la conciencia. Resulta, así, curioso advertir cómo, en nuestro propio Lenguaje - ese Lenguaje que nos traumatiza al tener que afrontar a partir de su presencia todas esas preguntas esenciales que él mismo desencadena (la sexualidad y la muerte)-, se hace resonar tanto una palabra clave y absoluta (la dimensión de la presencia del Otro) como una función (la función significante del Nombre del Padre), que automáticamente trata de acallar todas esas sensaciones escalofriantes que inundan la piel, abren los ojos y agudizan los oídos. Lacan alude con el Significante del Nombre del Padre a ese significante primordial capaz de funcionar como principio organizador del conjunto de los significantes. El Significante del Nombre del Padre permite, así, no sólo un cierto orden, sino también una pacificación del sin sentido de lalengua mediante la introducción de un significante organizador que es nombrado como fálico.

Porque si bien es cierto que, en el espesor de una noche donde «la tierra estaba confusa y vacía y las tinieblas cubrían el haz del abismo» (La Biblia [1963: pág. 27]), reinaba en un principio el desconcierto, también es verdad que, en todas las latitudes, las narraciones humanas se han hecho eco de una presencia y de una función organizadora que, como si de un Padre se tratara, servía de guía a todos esos balbuceos iniciales e imprecisos carentes de sentido. Es esta presencia clave en el contexto de los seres parlantes y sus narraciones míticas - seres atravesados por el Lenguaje-; es este Otro de presencia oscura que finalmente será convertido en un dios de aspecto humano el que viene a impregnar la vida con una serie de vocablos de efectos pacificadores. Extremo éste que también arrastrará tras de sí, por otra parte, el desasosiego por la ofensa y la culpa ante el incumplimiento de todas esas normas que inauguran con su presencia el mundo de la cultura. Vemos así, en último extremo, cómo la culpa no es más que un efecto de la propia estructura del Lenguaje, del Otro del Lenguaje.

Continuemos con todas esas palabras inauguradoras de lo humano que abren un surco en la naturaleza. Palabras que, bajo sus actos y sonidos, arropan el viento y la lluvia, el sol y las estrellas, el día y la noche. Como dice Max Müller:

> según el celebre adagio, nomina numina, los nombres se volvieron dioses en cuanto las gentes dejaron de entender su aspecto primitivo, que era el de designar bajo la forma de un agente un aspecto de la naturaleza (Indra era el «hacedor de la lluvia», Rudra «el rugidor», según los aspectos divinos de la lluvia o el trueno), para verse como un personaje mítico... La fabulación mitológica se explicaba así con ayuda del método etimológico. En el fondo la mitología era una «enfermedad del lenguaje» (C.García Gual [1997: págs. 94-95]).

El murmullo de los fenómenos y de las apariencias naturales queda así eclipsado bajo vocablos que garantizan no solo una estabilidad psíquica, sino también un prisma de conocimiento de la propia realidad. Si la realidad es nombrada en el ser humano a partir del efecto de intrusión que ejerce el Lenguaje y la dimensión pacificadora de la palabra, el mundo y sus objetos se constituyen también para el sujeto gracias a todas esas palabras que hablan de él y de sus fenómenos. He ahí el poder del Lenguaje en la constitución del mundo humano. Porque, a diferencia de los animales, el desarreglo del ser humano ante la vida es una consecuencia del poder, pero también de la limitación, del Lenguaje. Y es que esa ruptura del ser parlante con un «mundo natural» donde el equilibrio y la paz sostendrían la vida - ese lugar paradisíaco que ha sido invocado en todas las narraciones míticas y religiosas - es también una consecuencia del Lenguaje y de su limitación, convertida ahora en ese

anhelo de lo imposible que define al ser neurótico. Frente a la limitación que impone el Lenguaje, el neurótico es ese sujeto que se rebela frente al límite convertido en prohibición gracias a un mito construido con su propia culpa. La culpa originaria que transmite el mito del neurótico encierra, así, el lastre de una pasividad. Justamente la pasividad del azote que le impone el encuentro con ese Lenguaje que le habita y le parasita en su interior.

De esta forma, la dimensión del Lenguaje, y de la palabra, establece una diferencia radical entre el mundo animal y ese mundo humano habitado ahora por el Lenguaje.

Podemos plantear, entonces, que si los dioses marcan en la estela narrativa humana un cierto orden y sentido - frente a esa sensación de desarraigo inicial que introduce el propio Lenguaje en la captura del ser - es porque existe el Lenguaje. Son las propias palabras, en boca de los seres parlantes, las que construyen, a partir de todas esas primitivas fuerzas oscuras de la vida, la imagen y la estela de unos dioses que nos acompañan en nuestra indefensión y desamparo radical. A partir de ahí, los dioses comenzarán su peregrinaje oral en boca de los poetas, en un intento de garantizar una supuesta unidad y armonía en la vida. El resultado final es un equilibrio, siempre incierto, pero también un anhelo, mítico y perpetuo, de felicidad y unidad.

Éstas son las consecuencias de la intrusión generada por el Lenguaje en el ser vivo. Precisamente, es esta intrusión del Lenguaje en el ser vivo lo que nosotros conocemos en psicoanálisis como pérdida del ser. Una pérdida que tendrá, como efecto, todo esa pasión por alcanzar el ser que define propiamente el funcionamiento neurótico.

No olvidemos que, mucho más tarde de que todos estos balbuceos incipientes de tranquilidad afloraran en la conciencia a través de los mitos, la pregunta por el ser en el mundo de la filosofía clásica vendría a ser todo un intento de responder ahora, mediante el conocimiento racional - logos-, a esta pérdida acaecida en los orígenes y abordada previamente en términos de mythos:

> La tonalidad de la filosofía es también trágica, pues ese ser estrafalario, el «filósofo», es torturado y desgarrado por el deseo de alcanzar esa sabiduría que se le escapa, pero que sin embargo, ama... La filosofía se define por sus carencias, es decir, por una norma trascendente que se le escapa pero que sin embargo, de alguna manera, posee dentro de sí mismo (H.Bloom [2005: págs. 6061]).

Sin embargo, es necesario plantear cómo en el mundo clásico, a pesar de la crítica que comenzará a desplegarse más tarde contra el mito y sus asuntos oscuros37, mythos y logos no se excluyen radicalmente. Es más: la búsqueda racional no es para un griego necesariamente contradictoria con la inspiración mítica: «Los mitos filosóficos de Platón testimonian hasta que punto la vieja verdad - vehiculizada por el mito - y la nueva comprensión - vehiculizada por la razón - son una» (H.G.Gadamer [1997: pág. 18]).

Vemos, así, cómo, aun cuando en un primer momento pudiera reinar en el ser parlante la confusión y el desencuentro (mediante el encontronazo con lo enigmático de una existencia atravesada por el Lenguaje y sus preguntas), es este mismo Lenguaje el que también aporta, de forma automática, una ilusión de completud a través de las propias palabras:

> El mito y la razón... tienen una historia común que discurre según las mismas leyes. No es que la razón haya desencantado al mito y que a continuación haya ocupado su lugar. La razón que relega al mito al ámbito no vinculante de la imaginación lúdica se ve expulsada demasiada pronto de su posición de mando. La Ilustración radical del siglo xviii resulta ser un episodio. Así pues, en tanto que el movimiento de la Ilustración se expresa en sí mismo en el esquema del «mito al logos», también este esquema esta menesteroso de una revisión. El paso del mito al logos, el desencantamiento de la realidad -y del valor del mito-, sería la dirección única de la historia sólo si la razón desencantada fuese dueña de sí misma y se realizará en una absoluta posesión de sí. Pero lo que vemos es la dependencia efectiva de la razón del poder económico, social, estatal [y del poder del inconsciente]. La idea de una razón absoluta es una ilusión. La razón sólo es en cuanto que es real e histórica. A nuestro pensamiento [consciente] le cuesta reconocer esto (H.G.Gadamer [1997: pág. 20]).

Palabras y palabras que aportan también una posible solución, de la que el propio mito es testigo mediante ese hechizo de completud que vierte el amor: «El amor es el más filántropo de los dioses en su calidad de aliado de los hombres y médico de males, cuya curación aportaría la máxima felicidad al género humano» (Platón [1990: pág. 575]).

Si el lenguaje no sólo nos antecede y nos constituye, sino que también nos atrapa e impone sus reglas y sentidos, más allá de nuestra supuesta voluntad, entonces los seres parlantes, como sujetos sujetados a ese Lenguaje que nos preexiste y nos determina, no tenemos más remedio que constituirnos bajo el prisma de una creencia que el propio Lenguaje nos impone. Justamente, la creencia en la existencia de una

alteridad, de un Otro que el propio Lenguaje nos marca por su específica preexistencia inicial. Dicho de otra manera: la creencia en ese Otro del que tan ejemplarmente vienen a dar cuenta los mitos a la hora de abordar el origen de la vida y de las cosas no es más que el efecto o la impronta ejercida por el Lenguaje sobre esos seres parlantes que él mismo constituye: «Cuando, gracias a Heidegger, aprendí a leer a Aristóteles, vi para estupor mío que la clásica definición del hombre no es "animal racional» (animal rationale), sino «ser que tiene lenguaje"» (H.G.Gadamer [1997: pág. 73]).

De esta forma, es la preexistencia del Lenguaje sobre ese ser vivo que atrapa y determina la que también vehiculiza la creencia en un Otro que el mismo Lenguaje constituye y promueve. Luego, es la propia preexistencia del Lenguaje y sus marcas, así como su sin sentido originario, la que viene a marcar en ese sujeto que constituye la huella de una creencia que remite a ese Otro que le ha determinado previamente. De ahí que la creencia en el Otro, por parte del sujeto, sea, por así decirlo, un efecto necesario e irremediable de su propia constitución a través de ese Otro del Lenguaje. Tal como afirma Lagrange: «Dios [como Otro] sólo es un tipo de abstracción espontánea que deriva de la naturaleza del hombre» (M.Detienne [1985: pág. 27]); esto es, de su propia constitución atravesada por el Lenguaje. Por eso en el discurso mítico los dioses son un efecto del propio Lenguaje, siendo la narración que los describe, desarrolla y fundamenta un simple efecto de ese juego poético de las palabras. En este sentido, si el inconsciente es un efecto del Lenguaje - tal como apunta Lacan (1991: pág. 574) en La dirección de la cura-, entonces Dios es propiamente hablando la dimensión de lo inconsciente hecho palabras. De ahí que el mito, como narración acerca de los dioses, no sea más que el efecto de un discurso poético que, marcado por ese inconsciente estructurado como un Lenguaje (Lacan [1991: pág. 846]), apunta hacia una verdad que entrecortan las palabras.

En síntesis: porque hay Lenguaje existen, en un principio, fuerzas sobrenaturales y, más tarde, dioses. Pero, igualmente, porque hay juego de palabras, existe poesía y narración, esto es, mitos que tratan de alcanzar una verdad que, por otra parte, siempre se escapa: «Esta exterioridad de lo simbólico con relación al hombre es la noción misma del inconsciente» (Lacan [1990a: pág. 450]).

Y, aun cuando más tarde en el mundo griego el origen de la realidad mítica viniera a ser cuestionada mediante el logos y su concepción naturalista y mecanicista, que aboga por la creencia en unas leyes puramente naturales que deben ser descubiertas, la duda que siempre se cierne a la hora de enjuiciar la supuesta creencia en ese Otro absoluto -y que es la propia duda del ser neurótico - no es más que la consecuencia de la constitución del sujeto como un efecto del Otro del Lenguaje. Y

es que, insisto, la creencia en el Otro bajo sus múltiples máscaras (Destino, Fatalidad, Razón o Dios) no es más que un efecto de la estructura del Otro del Lenguaje sobre el sujeto.

Por eso, aun cuando en el curso de la historia el mito dejara aparentemente paso al logos como una forma demostrativa de afrontar el conocimiento de la realidad, en el corazón de nuestro sujeto, falto en ser, siempre ha palpitado un grito y una promesa de completud, como efecto de esa marca ejercida por el Otro del Lenguaje. Una huella que tiene precisamente como resultado la creencia en el Otro y la inquietud por su deseo: ¿qué quiere? Porque, ineludiblemente, no podemos dejar de pensar que esta estructura del Lenguaje, fuente de la creencia en el Otro, está encarnada, justamente, por un Otro que también desea:

> El Otro en cuanto lugar de la palabra, en tanto que es a él a quien se dirige la demanda, será también el lugar donde se ha de descubrir el deseo, donde se ha de descubrir su formulación posible. Ahí se ejerce en todo momento la contradicción, pues ese Otro está poseído por un deseo - un deseo que, inauguralmente y fundamentalmente, es ajeno al sujeto (Lacan [1999a: págs. 414-15]).

Resulta, así, manifiesto que sin palabras y sin la existencia de este Lenguaje que nos atraviesa y captura, desde el inicio de la vida, las preguntas, las dudas y la angustia no asolarían nuestra mente. Sin Lenguaje, nuestro peregrinaje por la faz de la tierra se movería, simplemente, bajo el abrigo de la pura y simple necesidad. Y, desde luego, en esa coyuntura vital las necesidades del cuerpo se dejarían regir simplemente por un concierto armónico de ciclos que periódicamente, en sus tensiones vitales, buscarían una saciedad siempre limitada y controlada. Sería, así, una vida sin deseo en un mundo marcado por el puro instinto. Sin embargo, si el Lenguaje precipita en el sujeto el desasosiego interno, así como esa pregunta perpetua que surge a través del deslizamiento de los pensamientos en palabras, es porque él mismo, a la vez que constituye la incógnita, crea también la ilusión. Es la trampa ilusoria del Lenguaje y su palabra. Pero ¿qué ilusión? Justamente, la de creer que se puede responder plenamente con palabras a la incógnita de la vida y del ser:

> Pues es una verdad de experiencia para el análisis que se plantea para el sujeto la cuestión de su existencia no bajo la especie de la angustia que suscita en el nivel del yo y que no es más que un elemento de su séquito, sino en cuanto pregunta articulada: «Qué soy ahí», referente a su sexo y su contingencia en el ser, a saber que es hombre o mujer por una parte, por otra parte que podría no ser, ambas conjugando su misterio, y anudándolo en los símbolos de la procreación y de la muerte (Lacan [1991: pág. 531]).

Dicho de otro modo: si los pensamientos se encadenan mediante palabras que insisten por responder a todas las preguntas que agujerean nuestra conciencia -agudizando, así, ese ingenio que siempre se queda escaso-, es porque el propio Lenguaje mantiene, entre sus huellas y sonidos, la promesa de un alivio que él mismo destila y promueve. El Lenguaje crea, así, una pregunta, pero a la vez, y de modo automático, una ilusión y una respuesta en forma de discurso narra tivo. A partir de ese momento, son las palabras las que como un hilo sin fin se prestan a responder, y también a satisfacer, eso que va más allá de la mera curiosidad y del apetito de conocimiento. Mediante la narración no sólo surge el intento por comprender todo aquello que el Lenguaje nos precipita e impone a modo de sensaciones e ideas, sino también eso que se desprende en el placer de narrar. Porque gracias al Lenguaje también acontece la satisfacción por articular todas esas historias que suplen el oscuro recuerdo, señalan el paso de la vida y garantizan, supuestamente, esa identidad que encierra el curso de nuestra historia. Con la narración surge, así, el intento de inscribir una vivencia ya pasada, con el fin de borrar el dolor de una pérdida. Justamente, esa pérdida que forma parte de un agujero oscuro que se perpetúa con el paso de la vida y que es la fuente de ese «dolor de existir» (Lacan [1991: pág. 756]) que nos hace humanos, quizás demasiado humanos.

4. PALABRA, VERDAD Y GOCE

Ahora bien, ¿por qué la narración insiste? ¿Por qué el mito se mantiene a pesar de no poder culminar plenamente su empresa? ¿Por qué las palabras retornan nuevamente para bordear ese agujero, pudiendo alcanzar, en ocasiones y de forma fugaz, un halo de claridad? Además, ¿existe en el hecho de narrar un fin en sí mismo?

Si bien el deseo de hablar es, finalmente, una pasión inútil, efecto del propio juego de las palabras, sin embargo es una pasión absolutamente necesaria y placentera, tal como se evidencia en la propia experiencia analítica. Precisamente, en muchas ocasiones la experiencia analítica se hace interminable por este placer narrativo que el analizante extrae de la cura.

Y es que, para poder escapar finalmente del hechizo y de la magia que las propias palabras transportan, es preciso recorrer hasta sus últimas consecuencias esa senda de sentido que imponen las palabras y que también anhela la conciencia. Porque el hechizo que ejerce el sentido en la conciencia pacifica temporalmente la angustia que se evidencia ante la falta de saber.

Entonces, de la misma manera que en la cultura griega hizo falta todo ese recorrido del mythos al logos, también en la experiencia analítica es preciso, para poder escapar del hechizo de sentido que vierten las palabras, poder agotar todo ese

mito que las propias palabras transportan. No olvidemos que el mito no es más que una construcción, un efecto de ese inconsciente estructurado como un Lenguaje regido por el deseo.

Y es que, aun cuando el Lenguaje, las palabras y el Otro nos hechizan y seducen en la consecución de una completud - justamente porque nuestra constitución se realiza a través del Otro del Lenguaje-, todo ese esfuerzo esgrimido por alcanzar la verdad plena es siempre una pasión inútil. Y es una pasión inútil porque a nuestro Lenguaje le falta la clave con la que poder dar solución a esa pérdida que él mismo ha precipitado (precisamente, a causa de que el Lenguaje es, en sí mismo, incompleto). Y es esta misma incompletud, es esta falta la que hace que el Lenguaje funcione insistentemente, de forma indefinida, mediante una articulación de palabras que giran en torno a un enigma imposible de concluir, a un agujero insuturable. De ahí que, como en el mito de Sísifo, estemos «condenados» a narrar y narrar historias alrededor de esa pérdida, que se constituye en el agujero que conmemora la entrada del Lenguaje en el ser vivo.

¿Hasta cuándo se mantendrá este inagotable decir en el contexto de la experiencia analítica? Al menos hasta que se agote ese sentido que la conciencia implora a las palabras y se localice ese objeto, causa de la narración y motor del proceso. Y éste sí es, genuinamente, el cometido esencial de un análisis: circunscribir y aislar el objeto, motor y causa del deseo, que, como remedo de la pérdida, se ha constituido también en objeto plus de goce.

Ahora bien, ¿no es esto mismo un nuevo entramado mito-lógico?

En definitiva, el Lenguaje introduce una incompletud, pero también una creencia de completud mediante la constitución de un Otro como garantía. Y, justamente, son todos estos elementos que hemos ido vislumbrando los que hay que utilizar e instrumentalizar, en el contexto de la experiencia analítica, a fin de lograr alcanzar la destitución de ese Otro que nos ha constituido y que siempre ha sido una pura ilusión formal. Este es, precisamente, el espejismo imaginario y estructural que nos ha constituido como yo y sujeto. Porque, si bien en su versión imaginaria «yo es otro», el inconsciente es, en rigor, el discurso del Otro38.

Ahora bien, aun cuando las narraciones supongan una forma de abordar el sin sentido de la vida, ¿es la búsqueda de la verdad lo que verdaderamente impulsa el acto de narrar tanto en la experiencia analítica como en todos esos mitos universales desparramados por las diferentes culturas? ¿Es el anhelo de verdad bajo el legado de todas esas palabras encadenadas y encantadas que configuran una narración lo que verdaderamente se trata de apresar? Dicho de otro modo, ¿buscamos simplemente

con nuestras narraciones míticas poder taponar ese hueco imperecedero o ese agujero que palpita y es velado por nuestro mundo de palabras? ¿O existirá quizás una pasión mucho más poderosa que el simple intento narrativo por acercarse a lo verdadero a través del uso de todas esas palabras fascinantes?

Es cierto que, en el contexto de la experiencia analítica, los psicoanalistas ponemos a prueba una premisa que invita a traspasar el sin sentido originario de la queja del paciente, esto es, comprobar si ese paciente, como ser parlante que es, quiere acceder a la supuesta verdad que encierra su síntoma. Esto es algo que el dispositivo analítico ofrece y que el psicoanalista con su presencia fomenta. Al fin y al cabo, el sufrimiento del paciente le puede empujar a una pregunta y el Lenguaje, a su vez, siempre le propone, como instrumento, una salida mediante la ilusión que encierran las palabras en su encuentro con el Otro. Pero el encuentro analítico también pone en juego otra dimensión. Y es que el sujeto no sólo desea hablar por el hecho de narrar su historia, sino que también desea hacerse escuchar en ese intento por dirigir su palabra hacia un Otro que reconozca y garantice sus dichos. He ahí, en juego, todo ese anhelo por el reconocimiento.

Ahora bien, el poder y el empuje de la palabra, así como el poder que la escucha proporciona, van más allá de la mera comunicación o comprensión con el semejante. Incluso más allá de esa supuesta búsqueda de verdad que encierran las palabras y que, desde luego, es nuestra aparente premisa inicial como psicoanalistas. Es esta cuestión una particularidad que va implícita en la propia estructura del ser parlante, esto es, en la manera en cómo el Otro del Lenguaje nos ha constituido como seres parlantes.

De esta forma, si bien hay toda una fuerza que nos impulsa a narrar y a ser escuchados -y esto va a ser en cierta medida el motor del encuentro con la experiencia analítica-39, también tenemos que considerar esa otra cara que palpita en el ser parlante, y que siempre supone un obstáculo a la propia cura: el silencio. Sabemos que, en este, lo que verdaderamente está operando no es el deseo - ese deseo que circula y se vehiculiza entre las palabras-, sino más bien esa otra fuerza ciega que, en psicoanálisis, conocemos como pulsión (y que, en rigor, sólo busca su propia satisfacción). Y es que no olvidemos que, tanto si se habla como si no, la pulsión siempre se satisface, aunque con diferentes consecuencias para el sujeto.

Ahora bien, si tanto el vocablo mito como su definición siempre nos han resultado insatisfactorios e incompletos (v. s. pág. 60) - a pesar de que aparentemente «un mito es percibido como mito por todo lector en el mundo entero» (M.Detienne [1985: pág. 157])-, no es sólo porque el mito nunca puede ser apresado en su pureza originaria, sino porque cualquier tipo de narración, novelada o poética, siempre mantiene un punto en común con el mito, sintonía que es preciso analizar ahora más allá del estilo

formal que diversifica y configura las diferentes narraciones expresadas.

¿Cuál es este elemento común que da una cierta homogeneidad a las diferentes narraciones?

Más allá de la temática o del contenido, lo que verdaderamente da sentido y valor a cualquier narración (mito, fábula, cuento o historia) es el propio placer que ejercita la palabra en la conciencia. Dicho de otra manera: es el goce que de la palabra extrae el sujeto poseído por ese significante que se presta a ser narrado lo que verdaderamente homogeniza a las diferentes narraciones:

> El narrar tiene un poder prodigioso. En el ámbito griego había siempre, uno tras otro y también simultáneamente, acompa ñamiento musical. Se trataba de canciones que se podían cantar a coro y que contenían ya una cierta forma poética. Al mismo tiempo, es importante ante todo hacer notar el placer, por completo anterior a lo artístico, de narrar, para apreciar correctamente, a partir de ahí, el gran hacer artístico de la epopeya homérica (H. G. Gadamer [1997: págs. 103-104]).

Sea mito, fábula, cuento o historia, lo que verdaderamente importa es el hecho de narrar, el acto de articular palabras tanto con relación a los orígenes que destila el relato - tal como sucede con el mito - como con relación a esa realidad que se construye en usos y costumbres. En este punto, adquieren una importancia esencial tanto el placer que el yo extrae de la narración como el goce que atraviesa al sujeto del inconsciente. Es éste un aspecto que no debemos olvidar en nuestra experiencia analítica.

Démonos cuenta de que esta diferencia formal que apreciamos entre los diferentes estilos o formas narrativas que empapan el ámbito de la narración oral siempre ha sido ajena al momento en que se constituyeron. Y es que, en rigor, es el nacimiento del logos el que crea y dibuja, de manera ostensible, esa diferencia entre los diferentes tipos narrativos que endulzan los encuentros humanos y sus preguntas acerca de los orígenes. Preguntas y tiempos de placer40, y de satisfacción «infantil», en el uso de una palabra que va más allá de su posible adecuación a la supuesta verdad histórica: «No hay educación eficaz sin el placer de contar ni la felicidad de escuchar, aun cuando a fuerza de autoencantarse con el encanto de los mitos los ancianos sucumban a la seducción que ejercen sus propios encantamientos y se vuelvan como niños» (M.Detienne [1985: pág. 127]).

Porque el placer de narrar y el goce de la palabra son un hecho consustancial en el ser parlante, en tanto que él mismo está atravesado por el Lenguaje. Si el Lenguaje

irrumpe en el corazón del ser vivo para arrancarle la naturalidad de la vida - en tanto que la captura del ser vivo por el Lenguaje le hace perder la vitalidad del ser en favor de un Lenguaje que parasitará la existencia del sujeto-; y si el fantasma, que también da placer, es finalmente un trazo de frase que palpita de forma incesante, entonces la voz del analizante, en el contexto de la experiencia analítica -y la del poeta, en la espesura de lo incierto de la vida - no es más que el intento por precipitar una satisfacción que brota en el propio acto de hablar. Se habla, luego se goza (o, mejor aún: porque se habla, eso goza)41

Insistamos en esta cuestión tan de actualidad. En rigor, no hablamos para dar sentido a nuestras incógnitas humanas, ni mucho menos para cumplir decidamente con los mensajes de una supuesta comunicación - por más que la presencia de nuestros semejantes en la vida cotidiana nos impulse a ello-. Hablamos porque, en la propia palabra, eso se satisface, más allá de la pura necesidad comunicativa o interrogativa que siente el ser parlante. En último extremo, si el habla es una consecuencia de la captación del ser vivo por el Lenguaje, el goce es, justamente, el efecto de su parasitación, pero, también, el motor del propio acto de narrar:

> Las teorías del lenguaje que actualmente están de moda parten de la opinión preconcebida de que su uso social y comercial, su aplicación para tener comunicaciones, para instruir, para ordenar, etc., sería determinante para la pregunta sobre su origen y su esencia. Al hecho de que, aparte de eso, haya en todos los tiempos otras clases de manifestaciones lingüísticas que no intentan nada semejante y que son precisamente en las que la lengua prueba su fuerza más genuina apenas se le presta atención... ¿Pero qué clase de necesidades de comunicación habrán sido, pues, las que primero han abierto la boca al hombre primitivo de modo que articulara con ímpetu algo diferente de gritos animales? (W. E Otto [2005: págs. 75-76]).

Hay toda una satisfacción, un goce, que infiltra al ser parlante en la utilización del Lenguaje, tanto en su relación de comunicación cotidiana como en esa supuesta búsqueda de verdad que le asedia. Es como si en el propio acto de hablar, a la vez que bordeamos esa zona incierta que señala el agujero de nuestra existencia, estuviéramos pre cipitando también una satisfacción y un goce: Satisfacción en el yo en tanto que éste se hace eco de la instrumentación de la palabra en la búsqueda de la verdad; pero, también, goce en el sujeto del inconsciente como marca de ese Lenguaje que parasita su existencia desde el origen.

Esta es la razón de la existencia de los mitos universales y también de la instrumentalización que el dispositivo analítico hace de la palabra del analizante en su búsqueda de la verdad. Porque la fuerza que tiene el Lenguaje en la intrusión que

genera en el ser vivo precipita esta eclosión de palabras donde el sentido es simplemente un efecto del habla. Es, por así decirlo, una añadidura que surge del propio acto de hablar, tal como los poetas Rimbaud o Mallarmé siempre habían anunciado. Se hablaría no tanto para comprender o para encontrar un supuesto sentido al enigma que se nos escapa - por más que éste insista como efecto del Lenguaje-, sino más bien por puro goce. Éste sería, en rigor, el motor del acto de hablar. Porque, aun cuando el yo quiere alcanzar la verdad -y al menos ésa es la ilusión que transporta al análisis-, el sujeto del inconsciente sólo quiere gozar. Y la palabra siempre se presta a ello.

Luego, más allá de las ideas que nutren la propia interpretación o el sentido que se desprende del juego de palabras a lo largo del análisis - o de cualquier narración, sea el mito en el que prima su relación con lo sagrado, el cuento que se auxilia de la ficción o la leyenda que alimenta el encuentro con la historia-, está el placer que encierra la propia construcción de esa narración. Y sobre ese placer, verdadero elixir de dioses y musas, se trama una historia y un sentido que se desprende a partir de las palabras y su encadenamiento.

Sin embargo, lo interesante es que este placer que se extrae de la narración nunca se colma, jamás se agota en sí mismo. De ahí, la insistencia perpetua de ese eco que arrastra la palabra. Si el sujeto se ve empujado a hablar y a hablar para tratar de cernir definitivamente ese agujero, motor de su palabra, es porque la palabra está promovida por una falta o incompletud que el propio Lenguaje arrastra. Misión, así, imposible para nuestro ser parlante en su acto de hablar. Pero precisamente es esto mismo lo que sucede con la sexualidad. El sujeto se ve impulsado a la actividad sexual, no sólo por la satisfacción inherente que puede adquirir en el propio acto, sino también porque ningún acto sexual le colma definitivamente ni puede agotar el empuje que insiste. Pues con la palabra sucede exactamente igual. De ahí que el habla, como modo de goce, apunte y se alíe, en cierto sentido, a la propia satisfacción sexual.

Luego, más allá de lo que se dice o, incluso, de cómo se dice, lo que verdaderamente satisface es el hecho de hablar, narrar o contar historias. En este punto, aun cuando los estilos de narración (mitos, cuentos, leyendas, historias) los podamos diferenciar estilísticamente, en el fondo de todos ellos siempre palpita la misma cuestión: el placer de narrar. Y es, justamente, sobre este placer sobre el que nosotros, los psicoanalistas, instrumentalizamos el poder que tiene el Lenguaje sobre el sujeto para ayudarle a construir esa historia íntima y particular que configura su propio mito.

El análisis es, así, no sólo un modo de narrar la versión particular de una historia, sino más bien una invitación a decir la verdad. Pero la verdad de ese sujeto particular.

Y es que el dispositivo analítico se aprovecha justamente de todos esos elementos (el placer de narrar, la presencia y la garantía del Otro como hechizo para el sujeto, el Lenguaje como estructura y el síntoma construido con palabras) para interrogar al sujeto acerca de esa verdad que encierra su síntoma, al tiempo que apunta a ese goce, mudo en palabras, que concierne al sujeto en su síntoma y que es el motor de su sufrimiento.

Ahora bien, al placer de narrar, como condición de estructura del ser parlante, se le suma el placer de ser escuchado, como condición de que el Otro existe para el sujeto. Si hablamos para ser escuchados, es porque creemos que ese Otro aporta una garantía, da valor y sentido a nuestra palabra. La existencia de esta lógica, esencial para el funcionamiento de cualquier relación -y también para la experiencia analítica-, es nuevamente una condición de la preexistencia del Otro del Lenguaje en la constitución del sujeto. De hecho, la alienación del sujeto al significante es consustancial con esta dependencia del sujeto en su constitución al Otro del Lenguaje. Por eso, en el análisis también se trata de agotar el sentido de las palabras, porque agotar su sentido es un modo de destituir la creencia en ese Otro que garantiza y supuestamente autentifica el decir.

De esta forma, si los seres humanos no estuviéramos atravesados por las palabras; si en el fondo de nuestro ser perdido las palabras no constituyeran nuestro esqueleto formal lingüístico, el psicoanálisis, y el contexto de la palabra y su narración como motor del proceso, no tendrían ninguna operatividad. Pero, ¿es esto suficiente?

De una última cuestión me gustaría ocuparme aquí. Si, finalmente, en el psicoanálisis lo que menos importa es el sentido que adquiere la narración - siempre variable en función de las palabras del analizante y de la interpretación-, entonces ¿qué es lo verdaderamente trascendental en la cura analítica?

Lo importante en un análisis, como experiencia poética hacia lo real, es que la palabra agote en sus dichos el propio sentido de las mismas hasta pronunciar y cernir un eco insistente que apunte a «eso goza, eso es así» como causa y motor del propio discurso narrativo. Porque si bien el análisis comporta, en cierto modo, la construcción de una historia personal que desvela, en el curso del tiempo, la subjetividad que existe en el marco de las conductas, ideas o actos de un individuo - desprendiéndose de ahí una ganancia de saber y un alivio sintomático-, la subjetivación de esa historia y su lógica, insisto, no es ni mucho menos el punto final del proceso de la cura. Por eso, la construcción de esa historia labrada en el decir de las palabras - que se nutre, por otra parte, en la creencia de sentido que desprenden éstas a partir de esa creencia en el Otro como garante del saber - no agota nunca el análisis. Luego es, precisamente, porque existe un Otro para el sujeto por lo que se

espera que surja el sentido en el contexto del dispositivo analítico. Precisamente, el mito que surge en la narración del analizante se nutre de todos estos elementos. Y en ese punto, el psicoanálisis, en su experiencia, se comporta ya como una poesía que describe en su recorrido su propia lógica poética.

Pero el análisis tiene, sin embargo, una misión más allá de todas esas palabras que desvelan sentido y que buscan inicialmente comprensión. Si el análisis lacaniano opera del sentido al fuera de sentido, de la alienación a la separación, del misterio al enigma, de la construcción a la ruptura, es porque, en el fondo mismo de la experiencia analítica, hay un esencial cometido: destituir a ese Otro que funcionaba como garante de sentido a partir de la preexistencia del Lenguaje, para mostrar veladamente esa estructura de sin sentido que Lacan define como lalengua. Y digo veladamente porque no se trata, en ningún caso, de que irrumpa la crudeza de lalengua, tal como sucede en el sujeto psicótico desencadenado.

Alcanzado este punto, lo que se revela es una estructura que goza en el propio sujeto y que le empuja decidamente a hablar por hablar.

Ahora bien, esto implica atravesar ya la barrera del misterio que transportaban las palabras en su ansia de hablar para poder percibir un espacio abierto a la dimensión del silencio.

CAPÍTULO TERCERO

VIDA, MITO Y *SINTHOME* EN FREUD

1. UNA OBRA ARTICULADA EN LA GRAMÁTICA DE LA VIDA

> Hoy me he retraído de la escasa praxis para pensar, pero en lugar de ello te escribiré una carta bien larga sobre «teoría y vida» S.Freud [1994: pág. 771).

Mi interés por la vida y las circunstancias personales de Freud no radica en una pura y simple contemplación biográfica. Fundamentalmente, me orienta una hipótesis de trabajo: que el análisis y la dinámica de las circunstancias que permitieron ese acto de creatividad que supuso la invención del psicoanálisis por Freud no sólo nos daría la clave de lo que se encierra y construye en la experiencia analítica, sino también en cualquier otro acto verdaderamente creativo. Porque si el psicoanálisis, como proceso creativo, es una invención de Freud, su recorrido paso a paso, a través de sus elementos estelares, podría mostrarnos todo aquello que en el proceso creativo se confronta, articula y hace esencial. Igualmente, podría servirnos para aprehender «eso» que a lo largo del proceso creativo circula, recorre y se libera. En este punto, el deseo y el goce están en juego para el psicoanálisis.

Es esta idea la que verdaderamente me animó a ahondar, en este trabajo acerca del mito, la poesía y el psicoanálisis, en las vicisitudes vitales del proceso de construcción del psicoanálisis, a partir de lo que podríamos denominar el mito de Freud. Porque estoy básicamente de acuerdo con Lacan en que:

> nada puede ir más allá de la confidencia que él mismo ofreció en esa larga autobiografía que constituyen sus primeras obras, la Traumdeutung, la Psicopatología de la vida cotidiana, y el Witz. Nadie, en un sentido, llegó tan lejos en la confesión al menos en la medida que le impone a un hombre la preocupación por la autoridad... El estremecimiento en que estas confidencias se detienen da quizá la impresión de una barrera, pero nada ha permitido pasarla luego: incluso los más indiscretos hacederos de hipótesis nunca pudieron agregar nada a lo que él mismo nos confió (1992a: pág. 337);

sin embargo, sólo podemos comprender el contenido que nos legó - el complejo de Edipo, la importancia de la figura del Padre o el papel de la sexualidad en su obra - a partir de todos esos rasgos vitales que Freud despliega en ese trabajo de autoanálisis

que recorre sus textos iniciales más innovadores.

Esta idea supone una hipótesis: que la invención del psicoanálisis está anclada y tiene como resorte la propia experiencia de Freud. Dicho de otro modo: si el poeta construye su mito a partir de esas experiencias con la vida que son labradas en el surco de las letras, el psicoanálisis, como un poema, es el resto incandescente de la propia vida de Freud.

Ahora bien, si, en verdad, el psicoanálisis es el poema mítico de Freud en su encuentro con lo real, es preciso poder dar cuenta, en este trabajo acerca del mito y el psicoanálisis, a partir de qué elementos se construyó y de qué manera. De esta forma, rastrear el motor que animó el proceso creativo del psicoanálisis - mediante la instrumentalización de la vida y las vicisitudes de Freud - supone algo más que una mera sucesión de anécdotas biográficas o peculiaridades psicológicas. Es más bien un intento por encuadrar toda esa atmósfera que palpita en el corazón de la creatividad, que la guía y le da sentido. Porque aunque podamos aceptar básicamente, con Lacan, que lo más esencial de sus primeros pasos fue la estructura de Lenguaje que promueve en el síntomas y demás formaciones del inconsciente2 en tanto que:

> La originalidad de Freud fue desconcierta nuestro sentimiento, pero que es la única que permite comprender el efecto de su obra - es el recurso a la letra. Es la sal del descubrimiento freudiano y de la práctica analítica. Si no quedase fundamentalmente algo de eso aún, hace mucho que nada quedaría del psicoanálisis U.Lacan [1992a: pág. 345]);

sin embargo, el mito que palpita en el fondo de su marco teórico sólo puede ser comprendido e interrogado a partir de las vicisitudes particulares de Freud, esto es, de su propio mito. Y es que aun cuando sea cierto que las formaciones del inconsciente que Freud dilucida en sus textos tienen una estructura lingüística, también existen en su obra un contenido y un deseo que Freud sabe interrogar y desplegar como sexual a lo largo de su propia experiencia. Por eso, «conviene volver a situarse en el plano de lo que fue en la experiencia del propio Freud, en su experiencia humana, este abordaje del deseo inconsciente» U.Lacan [1999a: pág. 329]).

A partir de aquí, múltiples preguntas asolan y confluyen en torno a ese proceso creativo que supondría la invención del psicoanálisis. Por ejemplo, ¿qué factores y peculiaridades psicológicas alientan y confluyen en torno a este proceso creativo? ¿Cómo se articulan y a partir de qué momento irrumpen todos estos elementos para imprimir ese sesgo incandescente que anuncia la novedad de lo creativo? ¿Qué elementos son capaces de promover ese impulso capaz de hacer plasmar, en el adormecimiento de cualquier tiempo, ese eco de novedad poética que rompe

definitivamente el esquema de pensamiento de toda una época? ¿Qué fuerza dirige, sostiene y da forma a ese objeto que vertiginosamente se precipita en el contexto de lo creativo? Y finalmente, también, ¿qué se trata de calmar alrededor de ese vacío que contornea, en su esencia, el propio objeto creativo?

Incidir así, en los prolegómenos y factores que participan, a mi modo de ver, en la construcción del psicoanálisis por Freud, es también una manera de abordar no sólo el proceso creativo en general, sino también ese misterio que articula a los diferentes elementos vitales - el deseo y la pasión, la confianza y la ambición, el malestar y el amor a la verdad - hasta hacer brotar de la intuición de una idea inicial la firme convicción de un relato. Si la invención y el saber ha cer con el malestar son un modo fructífero de apañárselas con lo real - lo imposible de decir-, la invención del psicoanálisis o el mito de Freud, ¿no fue también su intento particular de domeñar ese imposible de decir?

Para investigar toda esta experiencia poética que supuso el psicoanálisis, voy a comenzar por una secuencia que nos ilumina lo que podría haber sido un instante en el último suspiro de su vida. Justamente, ese momento a partir del cual Freud contempla con mirada serena todo aquello que podría haber sido el origen y el motor de su obra.

2. FREUD Y DALÍ: UN ENCUENTRO CENTRADO EN EL RECUERDO, EL DESEO Y LA PASIÓN

Cuando Freud se encontraba sumido en el dolor en su lecho de muerte, un suceso le conmovió. Una tarde acudió a verle un hombre de mirada fanática que portaba entre sus brazos un lienzo y un libro acerca de la paranoia. Su invitado, Salvador Dalí, había acudido con la esperanza de que el maestro amado reconociera en su trabajo las interpretaciones y las claves de la doctrina psicoanalítica. No en vano, Dalí había sido un amante fiel e infatigable de la teoría psicoanalítica aun antes de llegar a abrazar definitivamente la causa surrealista.

El encuentro transcurría entre un monólogo instigador a partir del cual Dalí se empeñaba, como él sólo sabía hacerlo, en que el maestro reconociera su obra y aludiera con sus palabras a algo más que ese simple gesto de asentimiento con que Freud acompañaba su mirada. Sin embargo, el maestro, aparentemente fatigado y ausente, no terminaba de pronunciar ningún veredicto. En pleno hilo de verborrea embriagadora y ante la insistencia devoradora de Dalí, Freud no tuvo más remedio que pronunciar, finalmente, unas palabras ante la atenta mirada de sus interlocutores: «Nunca vi ejemplo más completo de español. ¡Qué fanático!» (S.Dalí [1993: pág. 27]).

Es interesante advertir cómo Freud, que nada había querido saber hasta entonces de los surrealistas - a pesar del empeño sostenido por papá Bretón-, se siente ahora conmovido por la actitud, las palabras y los cándidos ojos fanáticos de Dalí, llegando hasta a lamentar, en la recta final de su vida, no haber podido entretenerse en aclarar y analizar la posición surrealista. Incluso le diría más tarde a Stefan Zweig, una vez ya concluida la velada:

> Realmente debo agradecerle que haya traído al visitante de ayer. Porque hasta ahora yo me había inclinado a considerar a los surrealistas, que al parecer me han adoptado como su santo patrón, como locos absolutos (digamos en un noventa y cinco por ciento, como el alcohol). Este joven español, con sus cándidos ojos fanáticos y su innegable maestría técnica, ha cambiado mi valoración. Realmente, sería muy interesante investigar analíticamente cómo llego a crear ese cuadro (E.Jones [1981: pág. 267]).

Es evidente que la investigación del proceso creativo subyuga nuevamente a Freud en este encuentro con Dalí, en un momento en el que el dolor y la muerte rondan su existencia.

Pero, en realidad, ¿qué conmovió a Freud en aquel encuentro que incluso llegó a modificar su posición acerca del surrealismo? ¿Qué elixir le transmitió Dalí al maestro para que durante el curso de la conversación llegara a producirse esa auténtica metamorfosis en él?

Aun cuando la mirada fanática, el empuje, la tenacidad y la voluntad de certeza de Dalí, como sujeto psicótico3, nada tienen que ver con el deseo, la pasión, el amor a la verdad o la perseverancia que Freud mostró a lo largo de su vida - en tanto que no son de la misma textura el pensamiento o el conocimiento paranoico y la voluntad o la certeza delirante que el deseo y el saber inconsciente que mueve al sujeto neurótico4-, el coraje daliniano por el reconocimiento y el valor de su obra sacudió sin duda la memoria del anciano Freud y despertó, en su conciencia, el encuentro con el deseo y la pasión de un Freud joven. Porque si Freud se deja influir en la recta final de su vida por el fanatismo, la voluntad y la certeza pasional que Dalí le muestra - hasta el punto de sentir pena o añoranza por no haberse dedicado a profundizar en el surrealismo-, es porque Freud mismo reconoce, en Dalí, su propia pasión y coraje juveniles.

No obstante, hay algo más en ese encuentro tan fructífero que debemos rastrear. Porque es también un instante en el que, por momentos, quizás Freud se viera arrastrado hacia épocas pasadas que le hacían experimentar nuevamente, a través de esos cándidos ojos fanáticos de Dalí, la presencia de una voluntad de certeza y una mirada, francamente paranoide5, que le era muy familiar. (Debe recordarse, aquí, el

influjo del espíritu hechizante y persuasivo' de su amigo W. Fliess).

Es como si, a través de esos ojos sinceros y atrayentes de nuestro pintor, el pasado y el presente confluyeran y precipitaran, bajo el amparo de un encuentro que destilaba ya la futura muerte de Freud - como muy bien supo dibujar el propio Dalí'-, la presencia y la mirada, igualmente atrayente y locuaz, de su amigo W.Fliess:

> Que Fliess tenía el don de impresionar a sus amigos y pacientes por su vasto saber biológico, sus exuberantes fantasías y su inconmovible fe en sus capacidades terapéuticas, se infiere de la intensa adhesión de sus pacientes, que se palpa en la correspondencia de Freud con él (S.Freud [1994: pág. 120]).

Porque, ¿quién había escuchado sus lamentos y quejas, como pa ciente10, a lo largo de más de diez años de correspondencia y encuentros apasionados? ¿Quién le había acompañado en la difícil gestación del psicoanálisis con una lectura crítica" y censora?12 ¿Con quién había compartido ese período de soledad y ostracismo13 que supuso la construcción de la arquitectura sexual de la histeria y de la neurosis obsesiva?" Y, finalmente, ¿quién le proporcionó alegría 15~ apoyo, confianza, esperanza e ilusión` a lo largo del camino que culminaría con la articulación de los sueños a la realización de los deseos en La interpretación de los sueños? De ahí que le comentara, por ejemplo:

> Los de tu especie no deberían extinguirse, mi querido amigo; nosotros los demás, tenemos demasiada necesidad de tus iguales. Todo te lo debo en consuelo, comprensión, estímulo en mi soledad, en contenido de vida, que de ti lo tomo, y por añadidura en salud, que ningún otro habría podido devolverme (S.Freud [1994: pág. 165]).

Freud necesitaba para su empresa particular de un interlocutor atrevido, de pensamiento excéntrico, oracular y hechicero'7 que, como él, no se sintiera aturdido por toda esa fuente sexual que destilaban los síntomas neuróticos y los sueños. Porque, si Breuer era apocado, vacilante, reservado, cauto, realista y de pensamiento más bien académico,

> Fliess, por el contrario, era extremadamente seguro de sí mismo y comunicativo, daba a sus generalizaciones, sin vacilar, el más amplio alcance y navegaba en el empíreo de sus ideas con facilidad, gracia y contagiosa felicidad (E.Jones [1981: pág. 294]).

De esta forma, Freud encuentra en la persona y en el mundo apasionado de Fliess

el representante del otro18 que necesita para poder soportar, en la aridez del desierto profesional, el tormento del proceso creativo:

> Tuve inhumanamente mucho que hacer y tras 10-11 horas de tiempo de trabajo con las neurosis me vi regularmente incapaz de tomar la pluma para escribirte poco, cuando habría tenido muchísimo para decir. Pero el motivo principal fue este: un hombre como yo no puede vivir sin caballito de batalla, sin pasión dominante, sin un tirano para decirlo con Schiller, y este me ha sido dado. A su servicio no conozco mesura. Se trata de la psicología, desde siempre mi meta que me hace señas desde lejos... Me torturan dos propósitos, revisar el aspecto que toma la doctrina de las funciones de lo psíquico cuando se introduce la consideración cuantitativa, una especie de economía de la fuerza nerviosa, y en segundo lugar, espigar de la psicopatología la ganancia de la psicología normal. De hecho una concepción general satisfactoria de las perturbaciones neuropsicóticas es imposible sin establecer anudamientos con hipótesis claras sobre los procesos psíquicos normales (S.Freud [1994: pág. 131]).

Incluso llega a pensar, en el momento más elevado de esa relación apasionada, que ambos llegarían al mismo puerto a través de diferentes caminos19. Sin embargo, mientras que a Fliess le estaría reservado el descubrimiento biológico de las neurosis y la articulación de lo somático con el plano más psicológico, a él le estaría guardada la parte más íntima y psicológica de la enfermedad:

> He pasado además por alguna cosa neurótica, estados cómicos que no son aprensibles para la conciencia. Pensamientos crepusculares, duda envolvente, apenas aquí y allí un rayo de luz. Tanto más me alegra que vuelvas a trabajar. Nos repartimos como los dos mendigos, uno de los cuales recibió la provincia de Posen; tú lo biológico, yo lo psíquico (S.Freud [1994: pág. 272]).

De ahí que Freud necesitara creer en la existencia de una persona que albergara un saber y una pasión sin límites por el descubrimiento, con una mente capaz de avanzar sin rubor por el terreno de lo inexpugnable. En fin, podríamos pensar, con Lacan, en un Otro del saber capaz de sostener, junto a él, el empuje hacia lo novedoso. Y, para Freud, el optimista incorregible20 que fue Fliess poseía todos estos ingredientes hechizantes de manera notoria: «Que tu diagnóstico era correcto, ya lo sabía, porque tú siempre me destruyes la crítica, y en verdad, te creo todo» (S.Freud [1994: pág. 50]).

Y es que Fliess no solo daba cuenta de una visión particular del mundo a través de

una supuesta lógica matemática del universo, sino que también mostraba una teoría fisiológica que se alejaba radicalmente del más puro estilo académico21. Su teoría nasal refleja, por ejemplo - como más tarde la teoría de los períodos-, le permitía poder circunscribir lo biológico y la neurosis a una especie de entramado cosmológico sumamente especulativo. Algo así se empeñaba igualmente Freud en construir para las neurosis en el terreno de lo puramente psicológico. Es como si en el espesor del rechazo de una época hacia sus ideas, ambos fueran avanzando por sendas diferentes, pero unidos por inquietudes y anhelos semejantes. Incluso, en sus inicios, Freud llegaría a albergar la creencia de que la propia teoría nasal refleja que Fliess defendía permitiría explicar la propia neurastenia de carácter sexual que él mismo comenzaba a perfilar: «¿No podría ocurrir que alteraciones orgánicas de la nariz produjeran las poluciones y, con ellas, la neurastenia, de modo que ésta última se originara aquí como producto de la noxa refleja nasal? ¿Qué opinas tú, y sabes algo sobre esto?» (S.Freud [1994: pág. 43]).

Justamente, es esta pasión e ilusión por la novedad, que siempre anima los comienzos, la que les guía a proseguir de forma conjunta por ese camino tormentoso llamado descubrimiento. Y aun cuando el trabajo de cada uno tuviera conceptos y recorridos ciertamente diferentes, esto no impedía que Freud llegara a alimentar esa ilusión de complicidad forjada en el seno de una amistad aparentemente sin fisuras:

> En primer lugar espero que esclarezcas por tu camino el mecanismo fisiológico de mis comprobaciones clínicas, en segundo lugar quiero tener en lo sucesivo el derecho de acudir a ti con todas mis teorías y descubrimientos sobre las neurosis, en tercer lugar te sigo esperando como al Mesías que resuelva con un mejoramiento técnico el problema por mí planteado (S.Freud [1994: págs. 44-45]).

De esta forma, Freud supo encontrar, en la relación con Fliess y en sus encuentros esperanzados, el revulsivo y el sostén que se cernía sobre él en toda esa soledad investigadora.

Pero sabemos, sin embargo -y Freud lo fue comprobando a lo largo de la vida-, que los espejismos del amor22 acaban rindiéndose, finalmente, a los avatares y empujes de las pasiones humanas. Por eso, la ilusión Fliess, como cualquier otro amor y su hechizo, tuvo su torsión inicial23 y también, finalmente, su lento desencantamiento24 y ruptura a partir del verano de 190025. Precisamente la carta del? de agosto de 1901 pone al fin en escena, y de manera franca, las hostilidades entre ambos:

> En absoluto se puede disimular que nosotros dos nos hemos separado un

> poco más. En esto y en aquello noto la distancia. Así también en el juicio sobre Breuer. Hace tiempo que yo no lo desprecio, he sentido su fuerza. Si para ustedes ha muerto, no deja de tener su eficacia póstuma. ¿Qué hace tu esposa si no es llevar a la práctica en el oscuro mandato la incitación que Breuer le depositó antaño en el alma cuando le deseó por su felicidad que yo no viviera en Berlín porque podía perturbar su matrimonio? Y también tú has llegado aquí al límite de tu agudeza, tomas partido contra mí y me dices algo que desvaloriza todos mis empeños: «El lector del pensamiento no hace sino leer en los otros sus propios pensamientos.»
>
> Si yo soy un tal, entonces no tienes más que arrojar mi Vida cotidiana al cesto de papeles sin leerla... [Pero] prescindiendo de todo el resto de su contenido, puede darte testimonio del papel que has desempeñado hasta ahora para mí (S.Freud [1994: págs. 491-92]).

Ahora bien, ¿qué factor incide de manera esencial en la liberación de todos estos apegamientos neuróticos que Freud muestra desde Breuer a Fliess bajo el amparo sublimatorio de la corriente da (ibíd.)?

Justamente, la construcción de ese fantasma que Freud va diseccionando a través de su autoanálisis tendrá, como colofón, la redacción de su texto más preciado: La interpretación de los sueños. Que el libro egipcio de los sueños representa para Freud la culminación de su trabajo de autoanálisis es algo que él mismo nos narra en el propio prólogo26. Pero también es un texto en el que podemos apreciar sigilosamente, en diferentes sueños, los efectos fluctuantes de su relación con Fliess y con los demás personajes importantes de su vida. Precisamente, un recuerdo suscitado, en plena impresión del texto, marca a la perfección el escenario envolvente de la transferencia inicial con Fliess, al tiempo que anuncia también su posterior caída. Además, en el eco de ese recuerdo que ilumina el texto, se puede apreciar, claramente, un síntoma de Freud cuyo significado más tarde él mismo aclarará27, así como también, y entre otras cuestiones, el consuelo que destila la presencia del Otro del saber y el descubrimiento de ese supuesto enigma que habría sostenido a lo largo de la relación el deseo del Otro.

De este modo, la apertura inicial de la transferencia y su caída posterior se traslucen, limpiamente, en estas palabras de Freud, refugiadas emotivamente en el registro de la memoria:

> ¿Sabes tú a qué me ha recordado vivamente la excursión? A nuestro primer encuentro en el 90 o el 91 en Salzburgo y a la peregrinación desde allí, pasando por el Hirschbühel, hasta Berchtesgaden, donde tú entonces en

> la estación asististe a uno de mis más hermosos ataques de angustia de viajar. En el Hirschbühel estás anotado por mi mano en el libro de visitantes como 'especia lista universal de Berlín'. Entre Salzburgo y Reichenhall no tuviste ojos, como de costumbre, para la bella naturaleza, pero te entusiasmaste con los tubos de Mannesmann. En aquel momento me sentí algo oprimido por tu superioridad, esa fue la clara sensación, y junto a ésta corría otra, oscura, qué solo hoy puedo formular con palabras: la anticipación de que este hombre todavía no había descubierto su vocación, que después se reveló como la de apresar la vida en los grillos de los números y las fórmulas (1994: pág. 393).

Es interesante cómo, a lo largo de toda esta travesía analítica que Freud experimenta, se va a ir ejecutando la separación de esa intensa relación con Fliess, relación que Freud va a saber encuadrar, más tarde, dentro de la vertiente homosexual de la personalidad. Porque, como diría Freud (con frase probablemente tan del gusto de Dalí), «allí donde el paranoico fracasa, yo triunfé»28.

Pensemos ahora, por un momento, en esta cuestión acerca de la homosexualidad y la paranoia, al hilo de ese encuentro inicial entre Dalí y Freud. ¿No albergaría también nuestro pintor, en este encuentro, la ilusión de poder conocer, en boca del maestro, ese saber hacer con la homosexualidad que Dalí había intuido29 en su lectura atenta del trabajo de Freud (1981) sobre Un recuerdo infantil de Leonardo De Vinci?

De esta forma, el autoanálisis que Freud (1994: págs. 455-56) realiza en el contexto de su relación con Fliess le va liberando de muchas ataduras, entre ellas la de su difícil relación con Breuer que él mismo describe. Porque su autoanálisis no sólo logra pacificar su neurosis, sino que también le libera, parcialmente, de esa promesa de unidad que siempre destila el amor transferencial en su vertiente más amable:

> Me has recordado aquel bello y difícil tiempo en que tuve que creer muy cerca del final de la vida y tu confianza me sostuvo. Por cierto que no me porté muy valientemente ni muy sabio. Era de masiado joven, aún asaz hambrientos los instintos todos, todavía muy grande la curiosidad como para que hubiera podido tomarlo con indiferencia. Pero tu optimismo me ha faltado a mí siempre. Es por cierto insensato querer expulsar del mundo sufrir y morir, como lo pretendemos en nuestras congratulaciones de año nuevo, y no nos hemos librado del buen Dios para arrojar a ambos de nosotros y de los nuestros sobre los extraños.
>
> Hoy entonces soy más manso y estoy más dispuesto a tolerar lo que haya

> de venir. No hay ninguna duda de que no todos los deseos se cumplen. Algo de lo que apetezco ardientemente ya hoy está fuera de posibilidad; ¿por qué no debería de enterrar cada año una esperanza nueva?... Es correcto que se tolera mal al quejoso. También esto he aprendido a ver. Ahora desde hace muchas semanas estoy muy contento con mi talante (S.Freud [1994: págs. 486-87]).

Un amor transferencial que, sin embargo, más tarde Ferenzci se empeñaría en querer hacer renacer30, frustradamente, porque Freud ya se había curado de la embriaguez y del hechizo de ilusión que genera el amor.

Ahora bien, ese afecto que Freud sintió por Fliess se percibe, a mi modo de ver, mucho más allá de la ruptura oficial acaecida a comienzos del siglo xx, reflejándose con claridad en todos esos rasgos amables que Freud supo intuir sutilmente en el propio Dalí:

> He perdido ya muchos y queridos amigos; unos me han sido arrebatados por la muerte; otros no han sabido conservar mi amistad. Pero, afortunadamente, he logrado sustituirlos, pues tengo hoy uno que significa para mí más que todos los otros y al que conservaré siempre (S.Freud [1973a: pág. 6431)31

Si Freud pudo escribir estas letras tan cargadas de afecto, en un momento en el que la relación con Fliess se tensaba y tocaba ya a su fin, ¿cómo no ver, entonces, en ese encuentro con la mirada de Dalí el eco de una pasión y de un amor antiguo, capaz de transformar esa desidia que Freud sentía hacia el surrealismo en una nueva fuente de amor?

Es a partir de una mirada, que siempre tuvo efectos en Freud32, como es preciso iniciar ahora el recorrido por esa relación tan particular entre el deseo, Freud y su obra. Deseo entendido aquí, no sólo como el deseo de Freud - aquello que palpita, resuena y hace eco en sus palabras-, sino también como ese Otro deseo que atraviesa y persigue a Freud - eso que circula entre las palabras - en tanto que, como ya sabemos por Lacan (1991: pág. 608), el deseo, como deseo inconsciente, es siempre el deseo del Otro.

Ahora bien, ¿qué alimentó este deseo en Freud para alcanzar un éxito que durante tanto tiempo se le escapó a pesar de la tenacidad de su espíritu? ¿Qué guía le orientó a pesar de esa adversidad que circulaba a su alrededor?

Porque, si Freud no retrocede ante el deseo a pesar de los «fracasos»33 -y éste es

el aspecto más constante que uno puede rastrear en su biografía, más allá de los avatares anecdóticos-, es porque hay en él un deseo decidido de alcanzar una verdad que más tarde se empeñará en rescatar, como si de un poeta se tratara, a través de las palabras.

Y es que, como muy bien intuye E.Jones, en el descubrimiento estelar de Freud hay algo más que inteligencia, coraje y tenacidad, aun cuando todos estos ingredientes influyan en la constitución de su propia invención. En Freud hay fundamentalmente deseo y pasión:

> No solo fue gracias a su inteligencia, en el sentido usual del término, ni a sus simples dotes intelectuales por lo que Freud pudo comprobar que todas las historias sobre violaciones sexuales que habían sufrido en su niñez eran falsas, y que su primitiva teoría basada en esos relatos tenía que ser abandonada. Algo más hubo de tener que controlara su inteligencia para que pudiese superar el disgusto por la decepción y la pena por el hundimiento de su teoría, para inquirir, el por qué todos los pacientes incurrieron en la misma mentira, para llegar a la conclusión de no denominarla mentira, sino fantasía, para hallarle una explicación, y elaborar una teoría de la sexualidad infantil. Y algo más tuvo que haber, además de la inteligencia, para que llevase a término el trascendental análisis de su propio inconsciente (E.Jones [1981: páginas 11]).

De ahí que existan diferentes ingredientes, que hace falta ir analizando en el conjunto de su obra, para poder cernir ese deseo que permitió circunscribir ese objeto de creación e invención que supuso el psicoanálisis. Porque si bien hay en Freud inteligencia, coraje y tenacidad - así como también, confianza, ambición, pasión y malestar-, también existen un deseo y, sobre todo, un amor de la verdad - en el sentido que define Lacan: «El amor de la verdad es el amor de esa debilidad a la que hemos levantado el velo, es el amor de lo que la verdad esconde y que se llama castración» (1992b: pág. 55)-.

Por eso el amor, la falta, el deseo y el sufrimiento, como vamos a ver, son un entramado muy importante en el descubrimiento estelar de Freud. Sin embargo, ¿qué amor y pasión envuelven y arrastran a Freud en su vida y en su trabajo de investigación?

3. CONFIANZA Y AMBICIÓN EN FREUD

Retrocedamos nuevamente nuestra mirada hacia la escena de ese encuentro tan impactante entre Dalí y Freud para proseguir en este trabajo de investigación acerca

de la invención del psicoanálisis.

Dalí había anhelado durante mucho tiempo ese encuentro con Freud y tenía sus razones. Pero acudir allí con el lienzo La Metamorfosis de Narciso y su conocimiento poético acerca de la paranoia era algo más que una simple demostración de saber y maestría técnica. Quería enseñarle a Freud, en su batalla particular con la supuesta locura que le embargaba, no sólo su propia transformación curativa mediante el mito de Narciso, sino cómo un sujeto podía apañárselas con la libido homosexual. Al fin y al cabo, el maestro había aclarado en su trabajo acerca de Leonardo - que Dalí conocía muy biencómo un sujeto puede operar con esa corriente homosexual, de manera sublimada, para poder crear una obra de arte. Y es que Dalí sabía perfectamente que él mismo estaba dominado por fuerzas misteriosas que le empujaban hacia la locura34. Sin embargo, igual que Freud, tenía suficiente ambición y confianza como para poder afrontar con éxito el empuje de lo real. En este sentido, aseguraba Freud en uno de sus sueños:

> ¿Qué son para mí cinco años? - preguntan las ideas latentes-. Eso no es nada para mí. Tengo mucho tiempo por delante, y del mismo modo que en aquellas otras ocasiones acabé por conseguir lo que me proponía contra lo que se esperaba, también en este caso terminaré por alcanzar un éxito completo (1973a: pág. 612).

Enfoquemos e iluminemos nuevamente, con nuestra lente particular, los instantes de ese encuentro para poder captar las fantasías que, quizás, se hubieran podido desplegar en el contexto de esa aparente conversación silenciosa entre el maestro y el pintor. Freud, sentado y dejándose llevar en silencio por el hilo de las palabras de su interlocutor, mientras Dalí se prepara para trazar con lápiz ese instante misterioso que anunciaba la presencia de la muerte en el maestro. Porque es interesante cómo Dalí supo captar perfectamente, en la mirada de Freud, la presencia de la muerte. Presencia enigmática que, en ocasiones, había infiltrado sigilosamente las etapas más angustiosas de su vida35, hasta el punto de llegar anunciar, en su fantasía, incluso la fecha de su propia llegada:

> La edad de cincuenta y un años es la más peligrosa para el hombre. Algunos de mis colegas que no parecían padecer enfermedad ninguna, han muerto en poco tiempo al alcanzarla; entre ellos, uno que, después de largos años de espera, acababa de recibir el deseado título de profesor (S.Freud [1973a: pág. 612]).

Éxito y castigo, triunfo y muerte. Porque, al igual que sus colegas, ¿no estaba Freud esperando en esas fechas, con bastante anhelo, tan ansiado reconocimiento?

Sin embargo, prosigamos con nuestra escena. En su silencio somnoliento, Freud intuye en el empuje tenaz de la mirada del pintor una presencia fantasmática que le resulta muy familiar, y que seguramente le incitaría al recuerdo. Mientras Dalí acaricia el papel con esa tinta negra, capaz de captar para el recuerdo el destino final que enturbia el pensamiento del maestro, Freud no habla, tan solo observa con mirada ciega esos ojos fanáticos. Pero en su silencio misterioso, ¿no se estaría dejando llevar aparentemente por el paso del tiempo perdido?

Precisamente, en ese instante en el que Dalí se empeña insistentemente, como él sólo sabía hacerlo, en hacer hablar al maestro para sentir el peso de ese reconocimiento que tanto anhelaba, Freud queda capturado momentáneamente entre las imágenes de un pasado ya lejano. Tal vez ahora, en su silencio enigmático, comenzará a recordar, alentado por la fuerza y el empuje expresivo de esos ojos que Dalí se esfuerza en sostener, lo que habrían sido sus primeros pasos.

Es interesante pensar cómo quizás esa mirada y el hechizo de pasión, confianza y ambición que Dalí sostenía pudiera haberle impulsado más allá de ese instante de muerte que el pintor supo captar, para arrastrarle hacia una época infantil. Justamente hacia ese momento creativo de su pensamiento en el que los ojos de Edipo arrancados por el amor incestuoso le hicieron ver, a través de su propia historia, ese drama universal del destino que supo desplegar en su obra.

Y es que, cuando en su trabajo de autoanálisis sobre los sueños Freud indaga y analiza todos aquellos sueños que enmarcan las ilusiones, los anhelos y las predicciones ejercidas en los diferentes mitos por los ecos de Edipo, le asola una fuerte intuición que está en clara consonancia con nuestra hipótesis: «He averiguado que las personas que se saben preferidas o distinguidas por su madre poseen en la vida aquella confianza en sí mismas y aquel indestructible optimismo que parecen heroicos muchas veces y conducen al verdadero éxito» (1973a: pág. 589).

¿Hasta qué punto este saber al que Freud accede en su experiencia no está determinado por su propio sueño edípico?36

De esta forma, ¿no sería sino este sueño, que le hace sentirse como hijo predilecto a los ojos de su madre, el que le garantizaría un éxito a pesar de la adversidad reinante?

Porque Freud transmite, desde el comienzo, no sólo un ansia sin límites37, sino también una confianza intensa hacia todo aquello que se propone. Le dice a Fliess una vez que siente que el triunfo en vida ya no se le escapa, tras haber alcanzado su nombramiento como Profesor extraordinario y publicado su texto La interpretación

de los sueños: «Ahora ya no me parece imposible vivir yo mismo una parte del cambio. Porque nunca dude del triunfo póstumo» (1994: pág. 505).

Es esta confianza interna que Freud destila - aunque teñida en ocasiones por el fracaso y el hastío - la que se comporta y anima, a lo largo de su trabajo inicial, como un motor enérgico en su tenaz lucha en la vida. El propio Jones lo reconoce en su biografía:

> Favorito de su madre como fue, era dueño de una confianza en sí mismo que le decía que habría de realizar alguna cosa valiosa en su vida, y tenía la ambición de hacerlo, si bien la dirección en que esto habría de realizarse se mantuvo sin decidir durante mucho tiempo (1981: pág. 41).

En este sentido, Freud nos da pistas muy tempranas acerca de una luz que, desde el corazón del ser, viene a animarle a lo largo de su vida. Iluminación que viene a mostrarnos lo que pudiera ser esa posición fálica a la que Lacan (1999a: págs. 197-98) alude en franca consonancia con el amor y el deseo materno.

Y señala Jones, recordando la frase en la que Freud define claramente la especial veneración que su madre sentía por él (así como esa relación de confianza en el éxito que Freud mantendrá a lo largo de su vida): «El hombre que haya sido el indiscutible preferido de su madre, mantiene ante la vida la actitud de un conquistador, aquella confianza en el triunfo que lleva con frecuencia al triunfo real» (E.Dones [1981: págs. 7-8]).

Que Freud se consideraba un conquistador es algo que no ofrece ninguna duda. Es más, la palabra conquistador es un significante que Freud siente que le define claramente, tal como le dice a su amado Fliess en su carta de 1 Febrero de 1900: «Porque yo no soy ni un hombre de ciencia, ni un observador, ni un experimentador, ni un pensador. Soy nada más que un temperamento de conquistador, un aventurero, si lo quieres traducido, con la curiosidad, la osadía y la tenacidad de un tal» (1994: pág. 436).

Pero Freud es también consciente, desde muy temprano, de poseer el secreto del éxito, la llave que garantiza la promesa de un porvenir dichoso en la esfera creativa, a pesar de percibir, como buen neurótico, sus propias limitaciones, tal como le cuenta a su amada Marta, en 1886, bajo el influjo de la cocaína:

> Hubo una época en la que yo era ambicioso y deseaba aprender, cuando cada día me quejaba porque la naturaleza no había tenido conmigo uno de sus momentos benevolentes y no me había marcado el rostro con el sello de

> la genialidad que de vez en cuando otorga a los hombres. Ahora hace ya tiempo que sé que no soy un genio y no llego a comprender por qué quise serlo. No soy un hombre muy dotado; mi capacidad de trabajo es consecuencia seguramente de mi carácter y de la ausencia de fallos intelectuales marcadamente graves. Pero sé que esta combinación conduce sólo muy lentamente al éxito, y que dadas las condiciones favorables podría lograr más que Nothnagel, a quien considero una persona superior a mí, y hasta que podría llegar al nivel de Charcot... A menudo he pensado que soy heredero de toda la osadía y la pasión con que nuestros antepasados defendieron su Templo y podría sacrificar alegremente mi vida por vivir un gran momento de la historia... Aquí estoy haciéndote confesiones tontas, querida mía, y sin motivo alguno, como no sea que la cocaína me hace hablar mucho (1999: págs. 210-11).

Vemos ahí, en sus inicios, a la diosa sustancia ayudando a poner en palabras todos esos anhelos con los que Freud pretende salir del anonimato para lograr un lugar en el mundo y en la historia. Porque la ambición, esa demasiado humana ambición, está en Freud, a lo largo de su historia, a flor de piel.

Pero, ¿cuál es su origen? Hay una escena que nos permite sugerir una relación entre esta ambición y los ecos de ese amor materno que Freud capta, tempranamente, en la profecía de una anciana que le augura un dichoso futuro. Freud rescatará en La Interpretación de los sueños, a partir de diversos recuerdos y sueños - sueño de la barba del tío y el sueño del conde de Thun38 toda una serie de aires de grandeza que siente que es preciso analizar: «¿De dónde procede entonces la ambición que el sueño me atribuye? Se me ocurre ahora que una anciana campesina profetizó a mi madre que yo sería un gran hombre... ¿Podrá acaso ser esto lo que me ha inspirado ansia de grandeza?» (1973a: pág. 464).

Sin embargo, Freud dará más crédito a un recuerdo más tardío que le coloca, igualmente, en una posición privilegiada, en el futuro, para poder comprender todos esos anhelos de grandeza.

> Pero en este momento recuerdo otra impresión de posteriores años infantiles, más apropiada para iluminarnos sobre este punto concreto. Un día que nos hallábamos en una cervecería del Prater, a la que solían llevarme mis padres cuando ya tenía once o doce años, nos llamó la atención un individuo que iba de mesa en mesa y por una pequeña retribución improvisaba versos sobre tema que se le indicara. Mis padres me enviaron llamarle, y el poeta, agradecido al mensajero, improvisó, antes que se le enseñara tema al guno, unos versos en los que indicó la posibilidad de que yo llegara a ser ministro

(ibíd.).

En cualquier caso, sea la anciana a través de las palabras de la madre o bien las palabras accidentales e improvisadas del poeta, lo más interesante es que Freud (1999: págs. 210-222) escucha, a través del relato del otro, la grandeza de un destino con el que se va a identificar plenamente en ese anhelo de poder vivir un gran momento de la historia.

Si bien existen en Freud esta confianza y esta ambición, que labran en su espíritu la huella del conquistador tenaz39, hay también en él un obstáculo, un impedimento, que funcionará en su caso como un auténtico resorte. La figura de su padre aparece veladamente en su recuerdo mientras recita mentalmente los versos del poeta Goethe: «Detrás de él una ilusión sombría, yace todo lo que nos mantiene cautivos, las cosas que son comunes» (S.Freud [1973a: pág. 606]).

Precisamente en la Interpretación de los sueños, esa obra que se constituye en el punto de arranque del psicoanálisis tal como puede verse en su Esquema del Psicoanálisis40, Freud encuentra, en el curso de sus asociaciones a propósito del sueño del conde de Thun ya antes mencionado, un recuerdo que avala de nuevo no sólo su ambición, sino también la base de ese tan anhelado objetivo de reconocimiento paterno:

> De otro suceso infantil - perteneciente ya a mis seis o siete años - conservo un claro recuerdo. Una noche, antes de acostarme, infringí el precepto educativo de no realizar necesidad alguna en la alcoba de mis padres y en su presencia, y en la reprimenda que mi padre me dirigió con este motivo afirmó que nunca llegaría a ser nada. Estas palabras debieron herir vivamente mi amor propio, pues en mis sueños aparecen de continuo alusiones a la escena correspondiente, enlazadas casi siempre con una enumeración de mis éxitos y merecimientos, como si quisiera decir: «~Lo ves cómo he llegado a ser algo?» (1973a: pág. 479).

Adviértase, en lo anterior, el matiz de pregunta, y no de aserción, con que Freud culmina la escena. Es como si en el fondo nada pudiera aplacar definitivamente esta búsqueda de reconocimiento del padre. Pero, en el trabajo de autoanálisis que Freud (1973a: pág. 478) ofrece a propósito de la relación entre la incontinencia nocturna y la ambición como rasgo de carácter, no solo existe toda esta cuestión acerca del reconocimiento, sino también los reproches y los deseos de revancha y venganza que asedian sus sueños. Sentimientos que precipitarán más tarde, en él, toda una temática de culpa que colorea sus sueños a través de diferentes reproches:

> Este suceso infantil proporciona materiales para el último cuadro de mi sueño, en el que como venganza, quedan invertidos los papeles. Mi anciano acompañante no es otro que mi padre. La falta de visión de un ojo alude al glaucoma de que padeció. En mi sueño orina él ante mí como yo ante él en mi niñez. Con la alusión al glaucoma le recuerdo la cocaína, en cuya aplicación como anestésico - que tanto facilitó la operación a que hubo de someterse - tuve yo alguna parte. De este modo es como si yo hubiera cumplido mi promesa. Además me burlo de él; como está ciego tengo que alcanzarle los lentes (juego de palabras entre Glass, cristal, lente, y Uriglas, orinal). Por último aparecen numerosas alusiones a mis conocimientos sobre la teoría de la histeria, de los cuales me enorgullezco (S.Freud [1973a: pág. 479]).

Que el padre y su función nunca están a la altura para subsumir lo real, como ya sabemos por Lacan, es algo de lo que Freud va a tomar conciencia muy tempranamente de forma imaginaria mediante el siguiente recuerdo:

> Se me revela ahora el suceso de juventud que manifiesta aún su poder en todos estos sentimientos y sueños. Tendría yo diez o doce años cuando mi padre comenzó a llevarme consigo en sus paseos y a comunicarme en la conversación sus opiniones sobre las cosas de este mundo. Una de estas veces, y para demostrarme que yo había venido al mundo en mucha mejor época que él, me relató lo siguiente: «Cuando yo era joven salí a pasear un domingo por la calle del lugar en que tú naciste bien vestido y con una gorra en la cabeza. Un cristiano con el que me crucé me tiró de un golpe la gorra al arroyo, exclamando: "¡Bájate de acera, judío!". "Y tú, ¿qué hiciste?", pregunté entonces a mi padre. "Dejar la acera y recoger la gorra", me respondió tranquilamente» (1973a: página 466).

Triste caída de la figura paterna en un momento en el que el pequeño Freud busca refugio en el ideal. Sin embargo, su identificación con la figura del héroe Aníbal, en ese mismo contexto en el que su padre se muestra desfalleciente con respecto al ideal, nos enseña también la otra cara del amor. El odio, la venganza y los deseos de rivalidad con la figura paterna aparecen en escena. Y, a partir de aquí, el conflicto de sentimientos, que alimentará el reproche y la culpa, está ya plenamente servido41:

> No pareciéndome muy heroica esta conducta de aquel hombre alto y robusto que me llevaba de la mano, situé frente a la escena relatada otra que respondía mejor a mis sentimientos: aquella en la que Amílcar Barca, padre de Aníbal, hace jurar a su hijo que tomará venganza de los romanos. Desde entonces tuvo Aníbal un puesto en mis fantasías (S.Freud [1973a: págs. 466-

467]).

¿Serían, así, todos estos sentimientos ambivalentes acerca del padre los que irían guiando tras su muerte, en 1896, ese entramado edípico que se cierne en esa obra en la que Freud trata de resucitar nuevamente la vigencia del padre? Recordemos que Freud inicia su autoanálisis en el verano de 1897, y que la Interpretación de los sueños articula, precisamente, muchas de las formaciones del inconsciente rescatadas por él a lo largo de su experiencia analítica42 despertada tras la muerte de su padre. Una muerte que impregnará notablemente el texto de los sueños a través de diferentes pensamientos reprimidos acerca del padre fallecido. Pensamientos en los que se anuncia una crítica velada hacia el personaje paterno, tal como muy bien señalará, más tarde, en Psicopatología de la vida cotidiana:

> Lo que yo no quería decir [en La Interpretación de los sueños] consiguió con frecuencia abrirse camino, contra mi voluntad, hasta lo que había admitido como comunicable y se manifestó en ello en forma de errores que pasaron inadvertidos para mí. Los tres casos citados se refieren al mismo tema fundamental, y los errores son resultantes de pensamientos reprimidos relacionados con mi difunto padre (S.Freud [1973a: pág. 893]).

Por otra parte Dalí (1979: págs. 150-151), en su particular lucha contra ese padre forcluido, supo captar muy bien en los escritos de Freud ese halo de victoria que el neurótico anhela y destila en su batalla edípica: «El héroe es el hombre que se rebela contra la autoridad del padre y finalmente triunfa.»

Y es que Freud, que está muy apegado a toda esta cuestión del triunfo sobre el padre, hará de su invención del Psicoanálisis toda una respuesta acerca de la pregunta qué es un padre. En este sentido, el fundamento del psicoanálisis en Freud a través del paradigma paterno no es más que una consecuencia de la elaboración particular de su propio mito: «Aquellos que de niños desean a su madre, entrañan inevitablemente la aspiración de llegar a ocupar el lugar del padre, se identifican con él en su fantasía y hacen luego de su vencimiento la labor de toda su vida» (1981: pág. 1610).

Incluso, en sus sueños, será capaz de rastrear todos esos episodios infantiles capaces de configurar su propia trama edípica:

> La raíz principal de la enfermedad de este individuo se hallaba constituida por impulsos hostiles, de relación sexual, contra su padre durante su infancia. Identificándome con él, confesaba yo algo análogo. La segunda escena de mi sueño se resuelve, en efecto, en una fantasía cuyo tema es el de

> mis dos maduros compañeros de viaje se conducen tan groseramente conmigo porque he venido a estorbar con mi presencia sus acostumbradas caricias nocturnas. Esta fantasía se refiere a su vez a una escena infantil en la que el niño, impulsado, sin duda por la curiosidad sexual, penetra en la alcoba paterna, siendo expulsado por la autoridad del padre (1973a: pág. 625).

Ya veremos las consecuencias que tienen en Freud todos estos sentimientos conflictivos hacia su padre. Por ahora, lo que interesa es ver cómo van apareciendo así, a lo largo de su vida, la culpa, los remordimientos, los reproches e, incluso, el temor a los viajes. Precisamente, en su autoanálisis Freud logra fijar la fuente de sus diversos reproches, así como también la intensa fijación que mantiene con las amistades - a través de la primitiva relación de rivalidad con un sobrino - y el suceso de su hermano fallecido tempranamente.

> Yo había recibido a mi hermano varón un año menor (muerto de pocos meses) con malos deseos y genuinos celos infantiles, y que desde su muerte ha quedado en mí el germen para hacerme reproches... Ahora bien, este sobrino y este hermano menor determinan lo neurótico, pero también lo intenso en todas mis amistades. Tú mismo has visto en floración mi angustia ante los viajes (1994: pág. 289).

Pero también ese momento en que logra, finalmente, domeñar toda esa conflictividad tras conseguir su entrada triunfal en Roma, una ciudad que, como el propio Aníbal (con quien tanto se había identificado en la infancia), había anhelado y temido: «Era una ciudad que él tenía deseos de visitar, pero éstos, se encontraban extrañamente subvertidos por una especie de prohibición fóbica» (P.Gay [1990: pág. 163]).

Y es que, a veces, resulta más conflictivo para el sujeto lograr el triunfo que sentir en la piel el tosco peso del propio fracaso:

> El deseo de ir a Roma llegó de este modo a convertirse, con respecto a mi vida onírica, en encubridor y símbolo de otros va ríos, para cuya realización debía laborar con toda tenacidad y resistencia del gran Aníbal, y cuyo cumplimiento parece a veces tan poco favorecido por el Destino como el deseo de entrar en Roma que llenó toda la vida de aquel héroe (S.Freud [1973a: pág. 466]).

Que todo este asunto de Aníbal y Roma era algo que concernía íntimamente a Freud es un aspecto que él mismo ofrece en sus diferentes cartas a Fliess: «Mi manía

de Roma, por lo demás, es profundamente neurótica. Se anuda a mi entusiasmo de estudiante secundario por el héroe semita Aníbal» (1994: pág. 303).

En este sentido, hay toda una trama edípica que Freud supo percibir claramente en su trabajo de autoanálisis, en el que el complejo de Edipo, como elemento nuclear de la neurosis, no es más que el motor del enigma que se cierne sobre la sexualidad43: «En términos generales, diríamos, pues, que sucede como si desde edad muy temprana surgiese una preferencia sexual, esto es, como si el niño viese en el padre y la niña en la madre, rivales de su amor, cuya desaparición no pudiese serles sino ventajosa» (1973a: pág. 503).

Sin embargo, todo este entramado edípico que se comienza a desplegar en La interpretación de los sueños, y que está conectado con ese impasse que atenaza a Freud tras la muerte de su padre, se desanudará finalmente tras su entrada en Roma gracias a un autoanálisis que le permite alcanzar definitivamente la exposición y el triunfo de su obra:

> En mi viaje - a Roma - había yo seguido las huellas de Aníbal; como a él, me había sido imposible llegar a Roma y había tenido que retroceder hasta Campania. Aníbal, con quien me hallaba ahora estas analogías, fue mi héroe favorito durante mis años de Instituto, y al estudiar las guerras púnicas, todas mis simpatías fueron para los cartagineses [que eran semitas] y no para los romanos (S.Freud [1973a: pág. 466]).

No obstante, y a pesar de su identificación infantil, Freud no era Aníbal. Su entrada final en Roma en 1901, como trabajo de elabora ción de su situación edípica mediante su autoanálisis, va a tener como resultado no sólo un cierto apaciguamiento de sus síntomas, sino también el paso a una actitud mucho más activa, que culminaría con el reconocimiento oficial de Privatdozent a comienzos de 1902. Cuando finalmente, y después de muchas dudas y contratiempos, Freud pueda acceder al puesto de Privatdozent44, no sólo logrará un reconocimiento social, sino también la convicción de que en la consecución de esta meta él mismo había sido el verdadero obstáculo:

> En toda la historia hay una persona de orejas muy largas que no ha sido suficientemente apreciada en tu carta; esa persona soy yo. Si hubiera emprendido esas diligencias tres años antes, habría sido nombrado tres años antes y me habría ahorrado muchas cosas. Otros son sabios sin tener que «ir» antes a Roma (1994: pág. 503).

Pero aun cuando sea cierto que el autoanálisis le va a liberar de su conflictividad

inicial, está por dilucidar si Freud pudo atravesar completamente ese mismo entramado edípico que él había descubierto, ya que, según sus propias palabras, siempre fue consciente de las limitaciones de cualquier autoanálisis: «Sólo puedo analizarme a mí mismo con los conocimientos adquiridos objetivamente (como a un extraño), un autoanálisis genuino es imposible, de lo contrario no habría enfermedad» (1994: pág. 305).

Al hilo de todas estas cuestiones en las que está concernido el trabajo autoanalítico de Freud, hay que plantear que la ruptura definitiva con Fliess y la publicación estelar de su obra princeps, La interpretación de los sueños45, en 1899, marcarán definitivamente un pun to de separación con todo aquello que había supuesto su particular alienación. Pero también el inicio de una etapa, ya en solitario, en la que dará rienda suelta a un deseo muy íntimo. Porque con la publicación del libro de los sueños y la separación con Fliess, Freud logra llevar a cabo, en cierto modo, esa aspiración que se refleja claramente en el sueño de la monografía botánica: «A este sueño corresponde en mi pensamiento una apasionada defensa de mi libertad de obrar como lo hago y encauzar mi vida como lo crea conveniente» (1973a: pág. 631).

Y, finalmente, y sin poder llegar a conocerlo en vida, ese anhelo de ser reconocido por su hazaña que se capta en el sueño de la inyección de Irma: «¿Crees tú por ventura que en la casa alguna vez se podrá leer sobre una placa de mármol? "Aquí se reveló el 24 julio 1895 al Dr. Sigmund Freud el secreto del sueño"» (S.Freud [1994: página 457]).

Ahora bien, ¿qué puso en marcha, definitivamente, ese autoanálisis que culminaría con el nombramiento de Profesor, así como con su independencia y la publicación de su libro acerca de los sueños?

Sin lugar a dudas, la muerte de su padre. De ahí que la invención del psicoanálisis sea en parte, como el propio Hamlet de Shakespeare que cita Freud (1973a: pág. 509), todo un trabajo de elaboración mental que él realiza para tratar de abordar la muerte de su propio padre:

> Para mí este libro [esto es, La interpretación de los sueños] tiene, en efecto, una segunda importancia subjetiva que sólo alcancé a comprender cuando lo hube concluido, al comprobar que era una parte de mi propio análisis, que representaba mi reacción frente a la muerte de mi padre, es decir, frente al más significativo suceso, a la más tajante pérdida en la vida de un hombre. Al reconocerlo me sentí incapaz de borrar las huellas de tal influjo (ibíd., pág. 345).

Elaboración de la muerte del padre que contaminará su teoría (Tótem y tabú, Moisés y la religión monoteísta) hasta, en cierto modo, querer relanzar una presunta inmortalidad de la figura paterna.

Sin embargo, ¿es toda esta construcción mítica alrededor del padre y su asesinato lo más esencial de su obra? A este propósito, señala Lacan:

> Ya lo sabemos, tenía un padre, tenía una madre, como todo el mundo, y su padre está muerto, todos saben que eso no pasa desapercibido, pero estos datos no deben hacernos desconocer la importancia del descubrimiento del orden positivo del significante (1992a: pág. 345).

Luego, tenemos que seguir dilucidando varios aspectos en la labor de invención que Freud realiza a través del psicoanálisis. Por un lado, su trabajo acerca del significante y la lógica poética del inconsciente que descifra46 las reglas y la estructura del inconsciente como un Lenguaje, tal como se nos muestra en La interpretación de los sueños, Psicopatología da la vida cotidiana o El Chiste y su relación con lo inconsciente (textos ya intuidos, por otra parte, en el contexto de su relación transferencial con Fliess)47. Y, por otro lado, el contenido y el significado que se despiertan entre esas palabras poéticas a través de las cuales Freud va construyendo su propio mito edípico.

Estructura de Lenguaje y mitología, lógica poética y mito, ensamblados en una larga tradición literaria a la que Freud pertenecía48 -y de la que E.Jones (1981: págs. 184-86) da cuenta en su trabajo biográfico-, son los dos grandes elementos que se desprenden de la experiencia particular de Freud.

Sin embargo, sin todas esas dosis humanas de ambición, confianza, perseverancia y anhelo de triunfo que Freud transmitía, éste no hubiera podido culminar esa empresa tan particular que supuso la invención del psicoanálisis.

No obstante, ¿son suficientes todos esos ingredientes anteriores para garantizar el empuje de esa novedad que habría de modificar el curso de la historia?

Sin duda, a mi modo de ver, hacía falta algo más que todas estas dosis de confianza y ambición guiadas por una ingeniosa y aguda inteligencia para poder garantizar su éxito. Porque, además de todos estos elementos, eran necesarios la pasión, el deseo y el amor a la verdad, junto con el encauzamiento de su propio malestar - ese humano malestar que siempre destila el ser parlante - hacia un nuevo fin que permitiera canalizar exitosamente todo ese empuje de pathos.

4. LAS PASIONES EN FREUD

Situémonos, nuevamente, en esa escena entre Dalí y Freud mencionada antes que cataliza en este encuentro, a mi modo de ver, un mundo de recuerdos para Freud.

Habíamos dejado -a nuestro pintor y a Freud entre los marcos de una mirada devoradora49 que sostenía la esperanza de una conversación fructífera. Mientras Dalí proseguía infatigablemente para el recuerdo con su trabajo pictórico tratando de captar, en el espacio de esa habitación, la esencia de un saber que se le escapaba, Freud dormitaba entre ensoñaciones del pasado. Sin embargo, la enérgica insistencia de Dalí despierta nuevamente al maestro del paso del tiempo y le obliga a exclamar airadamente: «Qué fanático!»50. Dicho de otro modo: «Qué pasión sostiene este hombre!».

Al hilo de esta exclamación surgida en el contexto de esa conversación expectante, invirtamos ahora la expresión de Freud en su encuentro con Dalí y preguntémonos acerca de qué pasiones confrontaron verdaderamente a Freud.

El vocablo pasión, según la Enciclopedia Universal Ilustrada (art.° pasión), hace mención a «cualquiera perturbación o afecto desordenado del ánimo». Por su parte Aristóteles, en su Moral a Nicómaco, dice: «Llamo pasión o atención, al deseo, a la cólera, al temor, al atrevimiento, a la envidia, a la alegría, a la amistad, al odio, al pesar, a la lástima, en una palabra, a todos los sentimientos que llevan consigo pena o placer» (apud ibíd.).

Según estas definiciones, no hay ninguna duda de que Freud fue un hombre sumamente pasional. En su búsqueda constante de nuevos caminos, Freud se vio arropado a lo largo de su travesía por el calor y el empuje de las pasiones. Pasiones que invadieron su piel, pero también sus relaciones a lo largo de su vida. Precisamente para confirmar estas afirmaciones, no hay más que hacer un breve recorrido por la correspondencia íntima con su novia Martha o su amigo Fliess.

No obstante, hay que plantearse, pensando en el proceso creativo, que hasta cierto punto se hace imprescindible una suficiente dosis de pasión para poder llevar a cabo cualquier empresa innovadora. Y es que la pasión es un motor que, palpitando desde el interior del sujeto, siempre viene a nutrir a las grandes gestas. De esta forma, la creatividad se alimenta del magma de la pasión como si de una fuerza incesante y tormentosa se tratara, hasta ser capaz de poder cegar, en ocasiones, nuestros propios actos más allá del imperio de la razón.

En este sentido, Freud se dejó llevar por el empuje pasional en todas las facetas de su vida. Pasión en el estudio, en la investigación, en el trabajo, en el amor, en las relaciones humanas... Nadie como él ha sentido, en su propio cuerpo, el influjo de los

afectos volcánicos, de los impulsos incontrolados y de los deseos y apetencias más prohibidas, a pesar de esa candidez de señorito51 que, en ocasiones, ofrecía. Porque, para poder construir ese marco psicoanalítico que daría contenido a los deseos más íntimos, necesitaba poder sentir todas esas experiencias turbulentas que siempre han alimentado la voz del poeta: «En este tema del "anillo" se ve de nuevo cuán difícil es para el psicoanalítico hallar algo nuevo, algo que un poeta no haya sabido antes que él» (S.Freud [1973a: pág. 885]).

Pero no solo la pasión alimenta la mente del creador, sino que también es necesario poseer una fuerza y un coraje capaces de repri mir y canalizar toda esa tormenta interior que invade el corazón, enturbia la mente y, en ocasiones, siembra de desconcierto los propios actos. Precisamente, E.Jones, en su texto biográfico, considera este carácter intenso de las pasiones - el amor y el odio-, junto con la represión, como uno de los rasgos esenciales de todo gran genio:

> Sus instintos - el amor y el odio - eran mucho más poderosos, sin duda alguna, que los del común de los hombres, pero muchos más poderosos aún eran sus represiones... La combinación de estas dos características trajo como resultado una excepcional intensidad interior: acaso pueda considerarse esto como el rasgo esencial de todo gran genio (1981: pág. 151).

Porque, si la creatividad exige bordear el abismo y mantenerse cerca de todos esos influjos que destilan los diferentes afectos - la desesperación, el hastío, la tristeza, la alegría, el amor, el odio o la angustia-, también se precisa de una condición particular para, finalmente, poder encauzar todas esas oleadas afectivas hacia un marco capaz de contener esa pasión que palpita en el interior. Freud, en este sentido, conoció ampliamente en su vida todas estas experiencias pasionales, tanto en el campo profesional como en la propia relación amorosa. Sin embargo, su peculiaridad fue poder canalizar todas esas pasiones hacia una labor creativa que tendría finalmente, como resultado, su propia obra: «El psicoanálisis es, en efecto, obra mía... El psicoanálisis es indiscutiblemente obra mía» (S.Freud [1981: pág. 1895]).

Contrasta así, a lo largo de sus años de juventud y madurez, el volcán interior que destila el personaje con esa imagen mucho más apacible que se filtra en los medios de comunicación y sus escritos durante su época final. Y es que Freud fue, ante todo, un hombre de carácter, y a lo largo de su biografía encontramos incesantemente rasgos pasionales que fluyen en su vida. Desde el coraje enérgico mostrado hacia todos aquellos que se reían de él por su condición de judío a la hostilidad, la desesperación, los celos o el amor más fusional y poético en las relaciones humanas, Freud conoció

ampliamente todos aquellos sentimientos y sensaciones que el poeta define y a los que da forma elocuente con palabras. Hasta el punto de que toda esta cuestión pasional - amor y odio - que le acompañaría a lo largo de la construcción del psicoanálisis, se vendría a reactualizar sistemáticamente mediante diferentes personajes que le fueron de continuo necesarios a lo largo de su vida. Dirá así Freud, recordando el vínculo pasional infantil con su sobrino John que marcará definitivamente, según sus palabras (pág. 634), la relación de sus sentimientos con las personas de su edad (pág. 604):

> Un íntimo amigo y un odiado enemigo han sido siempre necesidades imprescindibles de mi vida sentimental y siempre he sabido procurármelos de nuevo. No pocas veces quedó reconstituido tan completamente ese ideal infantil, que amigo y enemigo coincidieron en la misma persona, aunque naturalmente, no al mismo tiempo ni en constante oscilación, como sucedió en mis primeros años de la infancia (1973a: pág. 641).

Hay así, a lo largo de su vida, una constante sentimental. Los encuentros y las alianzas más repletas de amor52 sucumben con el paso del tiempo a la vorágine de una hostilidad, a veces demasiado sospechosa53. Por ejemplo, el personaje Breuer, que le ayuda económicamente en sus comienzos profesionales y que comparte con él sus primeros años de ilusión e investigación psicológica gracias al descubrimiento del método catártico, será finalmente blanco de una ironía y una hostilidad desmedida, que no se puede enjuiciar y entender, solamente, desde un plano estrictamente profesional54. ¿En qué momento? Justamente cuando Freud anhela una independencia en la investigación sexual de la neurosis ante la que Breuer retrocede. También Charcot, el maestro amado que ilumina su entrada en el plano psíquico a través de la histeria", sufrirá de forma muy sutil, en la nota necrológica que Freud le realiza, el empuje de su pluma ácida. Está en juego, en ese escrito, no solo el elogio por lo que el maestro ya ha realizado, sino también las limitaciones que su teoría muestra, en un intento, por otra parte legítimo, de poder abrirse camino en la senda de la Ciencia:

> También habrán de experimentar en breve importantes modificaciones y correcciones las hipótesis etiológicas expuestas por Charcot en su teoría de lafamille neuropathique, de las cuales hizo el maestro la base de su concepción total de las enfermedades nerviosas. Charcot exageraba tanto la herencia como causa, que no dejo espacio alguno para la adquisición de las neuropatías. No concedía a la sífilis sino un modestísimo puesto entre los agents provocateurs, ni diferenciaba suficientemente, tanto con respecto a la etiología como a los demás conceptos, las afecciones nerviosas orgánicas de

> las neurosis. Es indudable que el progreso de nuestra ciencia... [Freud se está refiriendo a la suya]... aumentando nuestros conocimientos, desvalorizará parte de las enseñanzas de Charcot (S.Freud [1973a: pág. 37]).

Aun cuando este estilo de Freud de separarse de los objetos amados sea el resultado de una alienación excesivamente marcada por la idealización, también hay que pensar que es un resorte necesario para poder crear. Porque no hay creación sin alienación ni separación sin alienación previa56. Lacan, por ejemplo, es un caso paradigmático en este sentido. Retorna a Freud, en sus comienzos, para desde allí mismo separarse de él e inventar. Podríamos plantear así que, si bien no hay separación sencilla - sobre todo cuando el resorte de unión ha sido muy intenso-, también es verdad que, para poder abrir una nueva senda, tal como Freud realiza, es necesario poder separarse de todo aquello que ha formado parte previamente de uno mismo.

Precisamente, en sus comienzos y desarrollos Freud da suficientes muestras de todo este asunto tanto en el ámbito de las relaciones profesionales como en el de las amistades. Porque no hay termino medio para Freud. El aprendizaje se alía con la idealización de todos aquellos personajes que va encontrando en su camino, para posteriormente separarse, aunque a veces sea de manera un tanto dramática. Por ejemplo, Brücke le enseña con su mirada brillante el camino de la fisiología y la pasión por la investigación, pero descubre con él que ni la esencia de la naturaleza humana está en el microscopio ni su salida profesional en el laboratorio: de ahí que lo abandone a instancias del maestro57; Meynert, que atrae su atención por lo magistral de sus lecciones, le mostrará el camino de la neuropatología, pero también el rostro del desengaño58 por esa oposición frontal que mantiene con la histeria masculina que Charcot defendía, y que curiosamente él mismo padecía59; Ernst ven Fleischl - que será fuente de grandes reproches para Freud tras su fallecimiento por la adicción a la morfina y la cocaína - resultará en sus años de estudiante un modelo firme que imitar60; Breuer, la verdad personificada para ese Freud joven que se abre paso en el mundo hospitalario, será finalmente blanco de su ira cuando sienta la necesidad de ir más allá de ese modelo de sugestión y catarsis asexual que el propio Breuer descubre; y Char cot61, objeto de veneración y culto, el maestro que le iluminará en la senda de lo psicológico, la histeria y lo inconsciente, también vendría a ser un modelo a superar, finalmente62. ¿Y qué decir de su amado Fliess, a quien durante años y años convierte en el testigo y soporte del nacimiento de su obra?

Freud necesita así, en sus comienzos, de la presencia de un Otro ideal para poder soportar la existencia y su trabajo investigador inicial. Podríamos pensar que, en estos comienzos para Freud, existe el Otro sin barrar y él se empeña en configurarlo, a su

medida, para creer y sostener una ilusión de completud. Es este amor hacia el Otro o esta confianza pasional, en sus distintas vertientes, lo que animará su propia trayectoria, pero también sus desengaños y fracasos. Son siempre las dos caras presentes en las relaciones cuando coexisten en ella afectos demasiado intensos.

De esta forma hay que plantear que, en sus comienzos, Freud anduvo buscando un personaje con quien compartir sus anhelos, ilusiones y proyectos, así como también su falta y malestar. Y ahí, en ese punto de búsqueda y desconcierto, irrumpirá inicialmente en su vida el amor de la manera más excelsa, posesiva y pasional posible. Si sus relaciones amistosas están teñidas de una dosis de amor, que fomenta intensamente la idealización, la relación con Martha, su futura mujer, se tensa igualmente bajo el influjo de un amor fusional, simbiótico y necesario cuya presencia se le hace absolutamente imprescindible para poder vivir. Incluso Freud se desespera cuando no encuentra este asidero63 o punto de apoyo que sostenga, de forma in tensa, esa ilusión y promesa de completud que siempre genera el amor:

> Y cuando tú seas ante todo el mundo mi querida esposa y lleves mi nombre, nuestra vida transcurrirá en medido de una tranquila dicha en cuanto a nosotros mismos y una seria labor en beneficio de la humanidad, hasta el día que tengamos que cerrar nuestros ojos en sueño eterno y legar a los seres más allegados un recuerdo del que todos se sentirán satisfechos (E.Jones [1981: pág. 152]).

Son enternecedoras las cartas que Freud escribe a su amada durante sus ausencias. Textos en los que se percibe constantemente, como buen enamorado, el anhelo de una presencia y la esperanza del encuentro con el objeto amado. Pero también muestran la desdicha y la desgracia del poeta ante esa ausencia que deja abierta una herida imposible de suturar. Sin embargo, la canción poética del amor se transformará en grito de lucha en Freud cuando éste no encuentre el objeto anhelado a su completa disposición y entrega. En este punto, Freud se rebela y, como si de un guerrero furioso se tratara, defiende tenazmente su territorio contra todos. Su suegra, el hermano de su amada o los amigos de ella, todos son pasados por el filo de la desconfianza y la hostilidad manifiesta. En este sentido, nada de compartir el objeto amado ni mucho menos de perderlo. Y es que nada ni nadie puede venir a modificar esta ilusión que Freud sostiene con el objeto amado, que tapa momentáneamente su angustia. Es el amor, en su vertiente más ilusoria, el que alimenta ahora la mente de nuestro futuro poeta del inconsciente.

De ahí que cualquier contratiempo con el objeto amado se tiña de una desilusión que hace surgir, de la manera más drástica posible, el sello de la ruptura. Toda su etapa de noviazgo lleva esta impronta volcánica y nos muestra, a su vez, cómo el

amor fue un sentimiento muy íntimo en Freud, así como, también, un ingrediente muy necesario para su invención. Y es que, en cierto sentido, su descubrimiento del inconsciente -y su invención del psicoanálisis-es una nueva forma de amor y de amar. Porque ¿no supone lo inconsciente amar aquello que no se conoce pero que, sin embargo, forma parte de uno mismo?

Precisamente, Freud pondrá a prueba todos estos sentimientos de amor a lo largo de un fructífero autoanálisis en una época en la que la pasión por el antiguo objeto de amor (Martha) debe cambiar de trayectoria. Es interesante, en este sentido, todo ese viraje que se realiza de Martha a Fliess cuando finalmente la relación se estabiliza con el matrimonio. Mientras ella queda al cuidado del hogar y la crianza de los hijos, Freud emprende ahora su aventura particular de la búsqueda de la verdad en compañía de un nuevo objeto de amor. La silueta de Fliess señala, precisamente, este nuevo espacio amoroso tan crucial en su investigación: «Pero no comparto tu desprecio por la amistad entre hombres, probablemente porque soy parte en alto grado. A mí la mujer, como sabes, nunca me ha sustituido en la vida, al camarada» (S.Freud [1994: pág. 492]).

Ahora bien, este giro no es sin consecuencias. Porque de Martha a Fliess hay todo un camino por recorrer que no solo atempera la pasión amorosa de Freud, sino que también va calmando su propio sufrimiento. Precisamente, en esa búsqueda por la verdad más íntima -y es lo más relevante en todo este asunto-, Freud dirigirá su escucha y atención hacia el interior de su propio psiquismo mediante una pregunta que se sostendría con la presencia del representante del Otro64

Sin embargo, ¿qué necesidad tenía Freud de seguir sosteniendo con Fliess la existencia de un amor aunque esta vez tuviera como coartada la búsqueda de la verdad? «Nadie puede reemplazar para mí la compañía del amigo, exigida por una vertiente especial, tal vez femenina» (S.Freud [1994: pág. 451]).

Tal vez fuera esta sensibilidad femenina tan permeable a los efectos y consecuencias de las pasiones lo que permitiría que Freud fuera capaz de descubrir -y manejar con audacia - todo lo que posibilitaría el desarrollo de un nuevo marco de amor y odio: la transferencia. No olvidemos que son estos los mismos ingredientes con los que se toparía su compañero Breuer en el camino, de la mano de Anna 0. Sin embargo, aquel no tuvo coraje65, ni tampoco la confianza su ficiente66, para adentrarse en tan complicado territorio, como advirtiera el propio Freud: «Breuer disponía para el restablecimiento de los enfermos de un intensísimo rapport sugestivo, en el que podemos ver precisamente el prototipo de aquello que nosotros denominamos "transferencia"» (1981: pág. 1898).

Y es que la transferencia debe ser entendida estructuralmente, en la experiencia analítica, como el residuo de un antiguo amor que fomenta en el sujeto una actitud de confianza y suposición de saber en el Otro. Amor de estructura que sostendrá -y que habrá que saber manejar más tarde - todos esos fenómenos transferenciales - amor u odio - que pudieran aparecer. Nuevamente hay que destacar aquí cómo el amor palpita en toda esa estela transferencial para recrear una ilusión de completud que sostiene la propia experiencia analítica.

Ahora bien, lo importante en el caso que nos ocupa es poder dar cuenta de cómo Freud pudo articular toda esta pasión de amar como amor a la verdad para dar cuenta de su propia invención. En este sentido, ¿no palpitará en toda esta transformación su primitiva preocupación filosófica por el amor a la sabiduría?

Y éste es el pasaje vertiginoso que Freud introduce en el ámbito de su relación con Fliess. Un trabajo de auto-observación67 que le permite cernir, a través de su experiencia personal, el complejo de Edipo y sus ingredientes - el amor y el odio-, hasta hacer de este asunto una ley universal:

> La solución de esta dificultad... [con relación al deseo de muerte de los padres]... nos es proporcionada por la experiencia de que los sueños de la muerte de personas queridas se refieren casi siempre, en el hombre, al padre, y en la mujer, a la madre; esto es, al inmediato ascendiente de sexo igual, al del sujeto. No constitu ye esto una regla absoluta, pero sí predomina suficientemente para impulsarnos a buscar su explicación en un factor de alcance universal (S.Freud [1973a: pág. 503]).

Intuición genial que le permite sintonizar, de manera novedosa, su propio mito, extraído a partir de su experiencia, con todos esos otros mitos que siempre han alimentado la boca de los poetas. La figura de Edipo o de Hamlet se articularán, así, con su descubrimiento particular68, escuchando en las palabras de sus propios pacientes su propio eco, para finalmente considerar que ambos mitos se nutren de los mismos ingredientes que infiltran todas las relaciones humanas: el amor y el odio.

De ahí que, si bien Freud toma conciencia y da cuenta de un amor intenso en la neurosis, también encontrará en su cara oculta ese otro sentimiento igualmente productivo para su creación: el odio. Un odio que bajo diferentes formas - rivalidad, celos o deseos de muerte - alimenta, nutre y configura su propio malestar. Sólo su autoanálisis podrá ir cerniendo, acotando, limitando y nombrando, bajo la estela de una culpa que alimentará todos esos reproches conscientes que le asolan, ese tenaz sentimiento que enturbia, dificulta y pervierte cualquier lazo social:

> Pero si este infantil deseo de la muerte de los hermanos queda explicado por el hecho del egoísmo del niño, que no ve en ellos sino competidores, ¿cómo explicar igual optación con respecto a los padres, que significan para él una inagotable fuente de amor y cuya conservación debiera desear, aun por motivos egoístas, siendo como son los que cuidan de satisfacer sus necesidades? (S. Freud [1973a: pág. 503]).

No obstante, habría que esperar a la muerte de su padre para que, definitivamente, los amores y los odios más intensos e insospechados entraran en el aguijón de su sensibilidad y escucha particulares. Todos esos deseos de muerte inconscientes que habían surgido a lo largo de su vida hacia sus competidores, y que palpitaban en sus sueños, se reactivarán intensamente tras su muerte, para culminar, de manera exitosa, la marcha de su propio camino analítico. Y aquí no es solo ya la intuición la que opera, sino el coraje y el valor por esclarecer el marco de unas relaciones particulares, más allá del dolor y la vergüenza que generan. Nos dirá, precisamente, a propósito de uno de sus sueños:

> La preparación anatómica representa el amplio autoanálisis contenido en mi libro sobre los sueños, y cuya publicación me es en extremo desagradable, hasta el punto de que, teniendo terminado el manuscrito hace más de un año, no me he decidido aún a enviarlo a la imprenta (ibíd., pág. 638).

Relaciones ambivalentes que empañan sus sueños y que Freud se propone esclarecer, porque siempre fue consciente, en cierta forma, de la polaridad existente en su vida del amor y el odio:

> Un íntimo amigo y un odiado enemigo han sido siempre necesidades imprescindibles de mi vida sentimental y siempre he sabido procurármelos de nuevo. No pocas veces quedó reconstituido tan completamente ese ideal infantil, que amigo y enemigo coincidieron en la misma persona, aunque naturalmente, no al mismo tiempo ni en constante oscilación, como sucedió en mis primeros años de la infancia (ibíd., pág. 641).

Lo relevante, en su caso, fue precisamente hacer de ello y su lucha conflictiva -Eros y Tánatos-, la esencia de la vida, tal como más tarde nos mostrará en su trabajo tardío Más allá del principio del placer69.

De este modo, no le bastó con la ambición, la pasión o la confianza en el éxito que Freud poseía para alcanzar su invención y triunfo final con el Psicoanálisis. Necesitaría también de otra fuente, de otro elixir que, como en el poeta, viniera a

animar, nutrir, aguijonear e interrogar, de forma insistente, la marcha del proceso: el malestar humano, ese dulce malestar que siempre embriaga a la conciencia más sutil, y que se articularía, finalmente, con el amor a la verdad, para, juntos, cabalgar en la prosecución de un fin que atemperaría ese hechizo primitivo que tanto le había embriagado.

5. MALESTAR Y AMOR A LA VERDAD EN FREUD

> En mí se encierra cierto coraje y audacia que no es fácil de desterrar ni extinguir. Cuando me examino severamente, con más severidad de la que pondría en ello mi amada, advierto que la naturaleza me ha negado muchos de sus dones, y concedido poco, realmente muy poco, de aquella clase de talento que obliga al reconocimiento. Pero me ha dotado de un intrépido amor a la verdad, el ojo fino del investigador, un recto sentido de los valores de la vida y el don de trabajar en forma intensa, y de hallar placer en ello (apud. E.Jones [1981: pág. 135]).

En la elección y desarrollo de cualquier tema siempre hay un compromiso subjetivo. En este sentido, ¿qué compromiso iluminó a Freud en su trabajo investigador?

Ante todo, Freud fue siempre un conquistador70 y se sintió llamado, por temperamento, a la conquista de la sexualidad. Pero su verdadera temeridad fue adentrarse en el terreno y la conquista del inconsciente, de su propio inconsciente. Ésta fue su gran empresa, y también su valentía y empuje particular. Un empuje que podríamos definir como el no retroceder ante la llama de un deseo que palpitaba en él.

Ahora bien, la ambición, las pasiones y la búsqueda exultante de la verdad labran tempranamente una huella en el cuerpo de Freud. Y es que el aguijón del malestar, en Freud, es una fuente esencial para poder comprender no sólo el contenido de su marco teórico (la sexualidad, el Edipo o la importancia del padre en su obra), sino también su deseo particular.

Sin embargo, Freud es humano, tal vez demasiado humano, cuando quiere alcanzar una posición social a partir de la cual poder sortear esa batalla en la vida por la supervivencia. Marcado desde la infancia por las dificultades económicas y el destierro, Freud anhela de forma imperiosa poder salir de una situación de penuria económica que le había tocado vivir71:

> También del ingreso depende mucho mi ánimo. Dinero es gas hilarante

> para mí. Desde mi juventud sé que los caballos salvajes de las pampas que han sido capturados a lazo quedan asustadizos de por vida. Así, yo he conocido la pobreza desamparada, y no dejo de temerle (S.Freud [1994: pág. 410]).

Resulta interesante, en este sentido, el ejemplo que Freud (1973a: págs. 1034-36) trabaja en El chiste y su relación con el inconsciente a propósito de la expresión verbal famillionarmente que encuentra en el poeta Henri Heine. El efecto cómico del chiste utilizado por Heymans y Lips para explicar el efecto cómico del chiste, en función de la condensación de las palabras familiar y millonario, será utilizado por Freud para rescatar el carácter chistoso, pero no en el pensamiento como tal, sino más bien en la forma de la expresión verbal.

Sin embargo, si en la elección de cualquier tema siempre hay una cierta dosis de compromiso subjetivo, ¿no estaría Freud, como el poeta H.Heine, tan concernido en ese asunto que reflejaba tanto la naturaleza esencial del dinero como la propia posición social?

Su anhelo de posición académica para poder estabilizar su situación económica y familiar es una ilusión completamente acorde con la de cualquier individuo llegado a la etapa de madurez. Luego, el anhelo legítimo de Freud por consolidar su situación profesional, una vez que el marco afectivo se va estabilizando con el matrimonio y el reparto de las tareas familiares al modo tradicional - ella dedicada a la crianza y al cuidado de la casa, mientras que él se ocupa del sustento económico del hogar-, es algo que, en principio, nada tiene de particular. Sin embargo, llama la atención cómo Freud se ve interrogado, en pleno albor amoroso, acerca de cuál debe ser ese marco profesional que dirija su labor e investigación particular en el futuro72, tal como le dirá años más tarde a Fliess:

> No puedo obrar como usted lo pide: ser médico en lugar de especialista, trabajar con todos los recursos de la indagación y hacerse cargo por completo del enfermo, ese es sin duda el único método que promete la propia satisfacción y el éxito material, pero para mí ya es tarde. No he aprendido lo suficiente para ser médico, en mi desarrollo médico hay una desgarradura que ha sido cerrada trabajosamente. Sólo pude aprender lo suficiente para hacerme neuropatólogo (...) Además me estorba para aprender el hábito del investigador, que he cultivado bastante: la insatisfacción con lo que se ofrece al educando, el afán de entrar en los detalles y de ejercer la crítica... Por eso me veo obligado a seguir siendo lo que soy; sólo que no me hago ilusiones acerca de la insuficiencia de mi condición (1994: pág. 10).

Porque Freud muestra una particularidad. Ni ha aprendido lo suficiente para trabajar como médico ni tampoco ha podido lograr, definitivamente, una posición en el terreno clínico mediante el descubrimiento del valor de la cocaína. Sin embargo, son estas condiciones de desgarradura e insuficiencia «médica» que Freud (1994: pág. 90) señala73 las que prometen una apertura y un trabajo muy productivos en su futura labor de investigación psicológica. De ahí que, aun cuando aparentemente tenga que abandonar por necesidad económica el marco de la investigación en el laboratorio, hay que pensar que existe algo mucho más importante que una simple decisión de rango económico en todo este asunto. El modelo microscópico no calma suficientemen te las necesidades de comprensión global que el joven Freud anhela, como tampoco lo haría la simple dimensión clínica en el campo de la neurología. Y es que hay en él, desde muy temprano, un deseo y un amor decidido por comprender los grandes problemas de la vida74 y el trasfondo de la naturaleza humana. Ese trasfondo humano que siempre le había interesado y que, sigilosamente escondido, espera su aparición entre los diferentes meandros de la vida: «La mención del breve ensayo de Goethe titulado Naturaleza - tan extraordinariamente bello - me advierte que mea res agitur, pues su lectura en una conferencia de educación popular fue lo que me decidió a emprender el estudio de las ciencias naturales» (S.Freud [1973a: pág. 614]).

Porque, aun cuando Freud se muestre reacio a ser tributario de cualquier tradición filosófica75, siempre palpitó en él un amor hacia ese anhelo de sabiduría que subyace en el fondo de la filosofía: «Lo que me dominaba {en la época juvenil} era una especie de curiosidad relativa más bien a las circunstancias humanas que a los objetos naturales» (S.Freud [1973b: pág. 2762]).

De ahí que más tarde pudiera afirmar, en plena relación transferencial con Fliess:

> La idea más grata que hoy puedo concebir es que a los dos nos ocupa la misma tarea. Veo que tú, por el rodeo de tu ser médico, alcanzas tu primer ideal, comprender a los hombres como fisiólogo, como yo nutro en lo más secreto la esperanza de llegar por ese mismo camino a mi meta inicial, la filosofía. Pues eso quise originalmente, cuando aún no tenía en claro para qué estaba en el mundo (S.Freud [1994: pág. 165]).

No es azaroso, por tanto, que sea alrededor de estos momentos de cambios y decisiones importantes (en 1882) cuando sufre una fuerte conmoción psíquica que, definitivamente, le va a ir marcando el terreno de su investigación76.

Es en ese momento de interrogación profesional y vital cuando el cuerpo de Freud comienza a entrar en escena mediante una variada sintomatología. La angustia, la

ansiedad, el cansancio y el desánimo empañan su cuerpo. Irrumpe, así, un tormento corporal fluctuante que, sin embargo, se va a ir articulando exitosamente con su propio trabajo de investigación. Porque es verdad que Freud deja lentamente la investigación de laboratorio en favor de la clínica médica movido por el deseo; pero lo interesante es que este cambio - que lleva aparejado, por otra parte, una intensificación de su propio malestar - logrará más tarde una pacificación gracias a la articulación de su malestar con su propio trabajo de investigación psicológica77. Más tarde, Freud conseguiría hacer de esta investigadora pasión psicológica que supuso el psicoanálisis todo un estilo de vida: «El psicoanálisis vino a constituir el sentido pleno de mi vida» (1973b: pág. 2798).

En este sentido hay que plantear que la clínica que él comienza a interrogar en el cuerpo de sus pacientes a partir de su llegada de París, y que continuará en la última década del siglo xix, se va a ver sostenida por un malestar físico y psíquico in crescendo. No es casual, por ejemplo, que en pleno albor amoroso Freud se vaya viendo asediado por un cuadro que bien podríamos definir como Neurastenia78, ni que esta entidad clínica fuera a comienzos de los años noventa la que formara parte de su particular nosografía acerca de las neurosis actuales79. ¿Y qué decir de la histe ria80 o de las alteraciones del humor o la angustia81 que Freud padecería frecuentemente a lo largo de su trabajo inicial como investigador psicológico? Luego Freud se va a ir adentrando en la propia psicopatología al hilo de su propio malestar, primeramente a través de su encuentro con la vertiente sexual más «tóxica»82; y, más tarde, gracias a su autoanálisis con el descubrimiento de la vertiente sexual más fantasmática.

Sin embargo, ¿cómo se va infiltrando este malestar en su vida?

Aun cuando Freud desea abrirse camino rápidamente en la profunda y difícil maraña social para garantizarse, así, una estabilidad económica que le permita casarse y sostener la familia, el ritmo de la vida no se mueve al mismo pulso que sus anhelos. Precisamente en este contexto inicial de búsqueda y anhelo, el encuentro con la cocaína a mediados de los ochenta le va a resultar especialmente mágico y prometedor. La pasión de Freud se conecta ahora completamente con esta sustancia de los dioses convertida en un agente estelar capaz de calmar no sólo los desarreglos del ánimo, sino también los dolores, los vómitos, las intolerancias digestivas y, cómo no, las adicciones a la morfina. Freud defiende a través de diferentes trabajos pioneros, dig nos de mención en los anales de la historia de la farmacología clínica, los poderes de su descubrimiento83. Sin embargo, el encuentro con este polvo mágico y la ilusión que genera en él no son sólo para poder acallar definitivamente su problemática profesional y económica, sino porque la cocaína se le impone como una

forma de calmar los estados anímicos displacenteros tanto personales como del entorno más íntimo. En el asunto de la cocaína se mezclan, así, diferentes cuestiones. Por una parte, su deseo de ayudar a su amigo Fleischl en su tormento particular a la adicción a la morfina, pero también su propio anhelo por consolidar una posición social mediante su brillante descubrimiento. Es un momento en el que Freud se muestra rebosante de júbilo por haber creído encontrar una sustancia capaz de alterar los diferentes estados de ánimo anómalos, que tediosamente también le infiltran a él:

> Porque mi cansancio es algo así como una pequeña enfermedad: se llama neurastenia; es la consecuencia de los esfuerzos, preocupaciones y excitación de los últimos años (...) Pero el poquito de cocaína que acabo de tomar me está poniendo locuaz, mujercita mía (S.Freud [1999: pág. 209]).

Hay que plantear que, inicialmente, Freud consumirá con entusiasmo esta sustancia e, incluso, la facilitará a sus amigos y allegados. Por ejemplo, su amada Martha recibirá también calurosamente tan ansiado elixir. En este sentido, ¿por qué no compartir con sus camaradas y amigos los efectos exitosos de una sustancia encaminada a combatir los desgastes psicofísicos de la vida diaria? Al fin y al cabo, ¿no es esto mismo lo que siempre se había perseguido tenazmente a lo largo de la historia de la humanidad?

Pero la cocaína, lamentablemente para él, va a mostrar tempranamente un efecto paradójico. No sólo no le va a facilitar su escalada profesional, sino que además le va a enturbiar su propia situación social. Porque, cuando la cocaína comience a mostrar su rostro oculto, sus colegas no dejarán de anunciar frenéticamente su presencia como el «tercer azote de la humanidad» 84, al lado del alcohol y la morfina.

Brillante comienzo para nuestro joven Freud. Aun cuando gracias a este descubrimiento alcanza cierta fama, su nombre queda asociado a una cierta temeridad y osadía que puede hacer peligrar el inicio de su consulta privada. Además, en silencio pesa sobre él todo el asunto de su amigo Fleischl. Porque no sólo no ha podido calmar sus dolores y su adicción a la morfina, sino que además la cocaína le ha conducido a un estado lamentable en el que la confusión y el delirio desbordan su conciencia. Es un asunto que permanecerá largo tiempo en su mente para golpearle incesantemente incluso, como es lógico, en sus propios sueños. Así, el sueño de la inyección de Irma85 encubre, justamente a través de la palabra inyección, todo este asunto tormentoso y especial para Freud.

Tempranamente comienza su odisea particular. Las noticias y los hechos problemáticos acerca de la cocaína se suceden, y Freud se siente un tanto aturdido y confuso. Le cuesta asumir los sucesos desagradables que se van cerniendo sobre la

sustancia y se defiende86. Por otra parte, en un gesto de pasión defensiva, Freud continúa consumiendo la sustancia que ha descubierto sin percatarse del riego que corre.

Ahora bien, con el avance de las noticias que le van llegando acerca de la droga, ¿tomaría Freud conciencia del efecto pernicioso que hubiera podido ocasionarle su consumo? Porque su utilización irregular pero frecuente a lo largo de diez años87 seguramente nos ayude a comprender cierta parte de sus malestares. Desde vaivenes afectivos y angustiosos que le asedian hasta, finalmente, todos esos malestares nasales intervenidos quirúrgicamente más tarde por Fliess - aunque no suficientemente esclarecidos por él-, todo el asunto del consumo de cocaína planea, a mi modo de ver, en ese malestar de Freud. En este sentido, son conocidos sobradamente ahora los efectos se cundarios de esta sustancia, tan potente como dañina, en la nariz, el corazón o la mente. Sin embargo, resulta factible pensar que, en esa época, Freud no hubiera asociado sus malestares con el influjo de esta sustancia, entre otras cuestiones, por la falta de datos y experiencias con respecto a su uso.

Más tarde, Freud silenciaría todo el asunto relativo a su utilización y resulta francamente improbable que Freud llegara a asociar este consumo con una cierta agudización de su propia neurosis. Sin embargo, tenemos constancia, a través de la correspondencia de la época con su novia Martha y, más tarde, con Fliess88, de todo ese malestar incrustado en una época tan creativa, volcánica y difícil.

Con todas estas matizaciones, no quiero plantear que el malestar de Freud, su neurosis, fuera un simple efecto del consumo de la sustancia. En absoluto, ese malestar ya existía previamente en él y era fruto de su neurosis particular. Sin embargo, la utilización de la cocaína no haría más que agravar ese estado angustioso que incidiría ampliamente en su problemática cardíaca y nasal:

> Me he rescatado de un ataque miserable con una cocainización. No puedo ocultar que no paso más de 1-2 días sin cauterización o una galvanización, pero tampoco esto produce efecto por el momento. Preferiría que te avinieras a no querer saber nada más sobre el tema corazón (S.Freud [1994: pág. 128])89.

No obstante, hay que decir, en su caso, que este «fracaso»90 en la investigación química con la cocaína tuvo, a mi modo de ver, otras consecuencias mucho más importantes para su investigación y desarrollo personal. Y es que el asunto de la cocaína y las repercusiones sociales que acaecieron sobre él tal vez influiría en su viaje a París y, finalmente, en el viraje y cambio profesional de la neurología a la psicología. Porque es verdad que a Freud ya le había comenzado a interesar la

neurología durante sus años de internado - justamente a comienzos de los ochenta-, pero la dirección que tomará definitivamente su investigación hacia la psicología es un efecto no sólo de su encuentro con Charcot y su propio malestar neurótico creciente, sino también de ese descalabro que tuvo con el asunto de la cocaína. Porque ¿con qué criterio podría presentarse nuevamente en Viena como clínico para adentrarse en la vertiente farmacológica una vez que había sentido todo el peso del fracaso moral y químico? Además, no puede olvidarse que Freud se siente responsable de la situación lamentable de su amigo E.Fleischl, tal como el sueño de la inyección de Irma (véase supra) nos anuncia claramente, a pesar de las múltiples formas con las que Freud trata de eludir el conflicto que le produce el asunto de las supuestas inyecciones de cocaína. Y es que, a la luz de sus escritos, no cabe ninguna duda de que, en plena euforia investigadora, Freud le había recomendado las inyecciones de cocaína a su amigo para combatir su adicción a la morfina:

> Basándome en mis experiencias con la cocaína, no dudo en recomendar su administración en inyecciones subcutáneas de 0,03 a 0,05 gramos por dosis, sin temor alguno de aumentarla, para las curas de supresión. He tenido oportunidad de observar en varias ocasiones que la cocaína eliminaba rápidamente las manifestaciones de intolerancia que aparecían después de una dosis muy grande de morfina, pues tiene la capacidad de contrarrestar la morfina (S.Freud [1999: pág. 161]).

Luego la culpa y el reproche pesan sobre él de forma ostensible. Sin embargo, hay una peculiaridad en todos estos «fracasos» de Freud a lo largo de su carrera investigadora. Porque hay que entender que los supuestos «fracasos» de Freud en su investigación (la sinapsis neuronal que no descubrió, la cocaína que no funcionó, el proyecto de una psicología para neurólogos que no cuaja definitivamente o la teoría del trauma real en la neurosis) son auténticos éxitos insertados en los meandros del deseo9l, en tanto que estos «fracasos» no sólo no producen en él desfallecimiento ni pena, sino todo lo contrario: son un verdadero impulso para crear. Precisamente para comprobar esta noción de éxito a la que aludo, no hace falta más que leer esa carta a Fliess, en donde le anuncia la caída de su teoría del trauma real asociada a la perversión del padre:

> No creo más en mi neurótica (...) Si estuviera desazonado, confuso, fatigado, dudas así se interpretarían como fenómenos de debilidad. Pero como mi estado es el opuesto, tengo que admitirlas como el resultado de un trabajo intelectual honesto y vigoroso, y enorgullecerme de ser todavía capaz de semejante crítica después de semejante profundización. ¿Y si estas dudas no fueran sino un episodio en el progreso hacia un conocimiento más

> amplio? (...) Ante ti y ante mí mismo tengo en verdad más el sentimiento de un triunfo que el de una derrota (S.Freud [1994: pág. 284]).

Éxito, pensemos, en el sentido de que nada obstruye el desenlace final de su descubrimiento estelar, esto es, la invención del psicoanálisis a partir del valor que adquirirá en él la fantasía y, finalmente, el mito, su propio mito edípico:

> Así como tú, sólo escribe el que se sabe en posesión de la verdad... Será un recreo para mí charlar contigo desprevenida y seriamente después que de nuevo he albergado durante un mes en mi cabeza las cosas más chifladas y por añadidura no hablo con ningún hombre juicioso... ¿Puedes imaginarte lo que son «mitos endopsíquicos»? El más reciente engendro de mi trabajo mental. La oscura percepción interna del propio aparato psíquico incita a ilusiones cognitivas que naturalmente son proyectadas hacia fuera, y de manera característica, al futuro y un más allá. La inmortalidad, recompensa, todo el más allá son tales figuraciones de nuestro interior psíquico. ¿Chifladuras? Psico-mitología (S.Freud [1994: págs. 310-311]).

Sin embargo, hasta llegar a labrar la fantasía como herramienta esencial en la comprensión del malestar neurótico, había primero que cuestionar toda esa supuesta realidad objetiva en la que el mismo Freud se había educado92. El Proyecto de una psicología para neurólogos que Freud redacta en 1895 - aunque permanecerá inédita todavía a su muerte - se nutre de una ilusión por representar el aparato psíquico en términos «neurofisiológicos». Y es que, en rigor, sólo una liberación total de la neurofisiología podría poner en juego una verdadera ciencia del deseo.

No obstante, hay varias preguntas al hilo de este deseo que es preciso responder, en este momento, a la hora de plantear la invención del psicoanálisis y su desarrollo. Porque ¿cómo logra Freud invertir esa pregunta que le asola inicialmente, desde el microscopio del laboratorio o la mirada neurológica de las parálisis funcionales, hasta arribar en la causa de los síntomas neuróticos como efecto de lo inconsciente? ¿Cómo se produjo ese salto conceptual paradigmático entre la supuesta objetividad del fenómeno - que Freud indaga en sus primeros estudios anatómicos o clínicos como datos de una supuesta realidad material - hasta finalmente concluir en la subjetividad del fenómeno psíquico como un aspecto de la realidad fantasmática? ¿Qué factores incidieron de manera esencial en ese cambio de paradigma que Freud introduce, a través del inconsciente y de la sexualidad infantil, para revolucionar así el pensamiento y la cultura del siglo xx?

Su travesía investigadora es todo un pasaje que hay que integrar en lo que sería su propia experiencia personal, desde la anatomía inicial que aborda en el laboratorio a

la psicología final de lo inconsciente, de su propio inconsciente:

> Con el propósito de perfeccionar mi técnica hipnótica, fui en 1889 a Nancy (...) Vi allí al anciano Liébault, en su conmovedora labor con las mujeres y niños de la población obrera, y fue testigo de los experimentos de Bernheim con los enfermos del hospital, adquiriendo intensas impresiones de la posible existencia de poderosos procesos anímicos que permanecían, sin embargo, ocultos a la conciencia (S.Freud [1973b: pág. 2767]).

Recorrido ambicioso que es preciso entender ahora como el modo en que Freud construye, en su intento de aprehender el enigma oscuro de la vida, esa incógnita que los filósofos no habían podido alcanzar.

Pero esta preocupación esencial, que se convertirá más tarde en el motor de su trabajo, tendrá, sin embargo, una protagonista y musa esencial: la sexualidad. Una sexualidad que Freud (1973b: págs. 2770-71) reconoce haber escuchado originariamente en boca de sus maestros, pero que a él, especialmente, le acecha de manera sigilosa desde muy temprano93. Porque, como él dice, no es lo mismo expresar: «Una idea bajo la forma de una pasajera observación [tal como harían sus maestros], [que] tomarla en serio, conducirla a través de todos los obstáculos y conquistarle un puesto entre las verdades reconocidas» (S.Freud [1981: pág. 1990]).

Y es que a diferencia de todos sus antecesores, que nunca se habían atrevido a interrogar adecuadamente aquello que habían pronunciado fugazmente, Freud no sólo se tomará muy en serio, en su trabajo clínico, la causa sexual de las neurosis, sino que además hará de ella el motor de su investigación: «Enseguida tuve en claro que la angustia de mis neuróticos guarda mucha relación con la sexualidad» (S.Freud [1994: pág. 72, Ms. E]).

Ahora bien, es preciso recordar nuevamente que ese valor final que adquirirá en su obra la subjetividad de la fantasía sexual y el mito, tras su recorrido inicial por la anatomía, el terreno fisiológico o la clínica neurológica, es un intento fructífero por responder a la pregunta acerca de la causa de la neurosis en clave científica y no filosófica94. Poco amante de los artistas y los filósofos95, Freud se empeña en tratar de sostener, en la senda de su recorrido personal, el conocimiento y la metodología científica, aun cuando finalmente fueran los poetas y artistas quienes más quedaran seducidos por su propuesta.

¿Triste final, podríamos pensar, para ese anciano Freud que acoge a Dalí y recibe de la mano literaria el premio Goethe a una constancia que él se empeñaba por mostrar en el campo de la ciencia?

En absoluto, porque el ser humano, y Freud supo tomar constancia de ello, no es sólo un organismo que puede ser descrito en términos biológicos y matemáticos, sino también un cuerpo imaginario y simbólico que, escrito con letras, puede ser descifrado poéticamente mediante palabras. Es, justamente, este descubrimiento y desarrollo del síntoma estructurado como un Lenguaje lo que Lacan viene a destacar de la invención freudiana, más allá de ese mito (la sexualidad, el Edipo o el mito del asesinato del padre) que, sostenido en la experiencia particular de Freud, dará contenido y sostén al psicoanálisis:

> Ya lo sabemos: [Freud] tenía un padre, tenía una madre, como todo el mundo, y su padre está muerto, todos saben que eso no pasa desapercibido, pero estos datos no deben hacernos desconocer la importancia del descubrimiento del orden positivo del significante al cual sin duda algo en él lo preparaba, la larga tradición literaria, literalista, a la que pertenecía96 (...) La originalidad de Freud - que desconcierta nuestro sentimiento, pero que es la única que permite comprender el efecto de su obra - es el recurso a la letra U.Lacan [1992a: pág. 345]).

En este sentido, podríamos plantear que, más allá de esa contaminación mítica que genera su autoanálisis, Freud se sintió atraído por la búsqueda de una lógica y una verdad poética que circula y se expresa en las propias palabras, tal como nos muestra en sus textos La interpretación de los sueños, Psicopatología de la vida cotidiana o El chiste y su relación con lo inconsciente. Verdad poética que le obliga a narrar sus historias clínicas y su saber97 en forma de relatos novelados:

> No siempre he sido exclusivamente psicoterapeuta. Por el contrario, he practicado al principio, como otros neurólogos, el diagnóstico local y las reacciones eléctricas, y a mí mismo me causa singular impresión el comprobar que mis historiales clínicos carecen, por decirlo así, del severo sello científico, y presentan más bien un aspecto literario (S.Freud [1973a: pág. 124]).

Sin embargo, y a pesar del estilo literario que comienza a irrumpir en su obra, el conocimiento y la aplicación de su trabajo, en el seno de la ciencia, serían siempre esa brújula de orientación que guió su andadura. Y, para este menester, Freud necesitaba de un protagonista y de un motor que dieran forma a su pregunta inicial acerca de la causa de las neurosis. En este sentido, qué mejor instrumento que la sexualidad, musa de los poetas en su confrontación con el enigma de la vida, como motor esencial de su trabajo:

> Mi opinión es que en la vida sexual tiene que existir una fuente

> independiente de desligazón de displacer; presente ella, puede dar vida a las percepciones de asco {frente a lo sexual}, prestar fuerza a lo moral... Mientras no exista una teoría correcta del proceso sexual, permanecerá irresuelta la pregunta por la génesis del displacer eficaz en la represión (S.Freud [1994: pág. 172]).

Vemos así, desde el inicio de su invención y en su primer modelo pulsional, el instrumento del poeta - el amor y la sexualidad - y la herramienta del fisiólogo - la necesidad - en manos de una mente convulsa dispuesta a subvertir, muy a pesar suyo, el orden reinante:

> Muy importante para nuestra tentativa de explicación es la innegable oposición entre los instintos puestos al servicio de la sexualidad y de la consecución del placer sexual y aquellos otros cuyo fin es la conservación del individuo o instintos del yo. Siguiendo las palabras del poeta, podemos clasificar como «hambre» o como «amor» todos los instintos orgánicos que actúan en nuestra alma (S.Freud [1981: pág. 3633]).

Ahora bien, lo interesante es que este mismo recorrido que Freud atraviesa desde la objetividad de la muestra microscópica o la clínica neurológica hasta la subjetividad del síntoma neurótico incide no sólo en el contenido de su investigación, sino también en la forma como esa temática sexual le interroga. Por ejemplo, la perversión y su escena, ¿es un asunto del padre98 o de la fantasía del niño?99 Dicho de otro modo: la transformación que Freud muestra al hilo de su investigación, desde el fenómeno objetivo del laboratorio o la escena seductora aparentemente real hasta su conclusión final en la teoría de la seducción a partir de la fantasía del sujeto, está articulada en la forma como Freud introduce, en su propio psiquismo mediante su autoanálisis, la propia temática sexual, bien como asunto real, bien como escena fantaseada.

Si Freud deja de creer en sus histéricas es porque la muerte de su padre (acaecida el 23 de octubre de 1896) le confirma intuitivamenteloo mediante la reactivación de sus propios sentimientos, que la escena de seducción que se va perfilando en su trabajo tiene siempre un soporte fantasmático y no real:

> Ya no creo más en mi neurótica. Por cierto que esto no se comprende sin explicación... Por eso comienzo a exponer históricamente los motivos del descreimiento. Las continuas desilusiones en los intentos de llevar «un» análisis a su efectiva conclusión, la deserción de la gente durante un tiempo mejor asida, la falta de éxito pleno con el que yo había contado (...) Después la sorpresa que en todos los casos el padre debiera ser inculpado como

perverso sin excluir al mío propio (S.Freud [1994: pág. 284]).

Es esta transformación en Freud o este pasaje por la verdad de su inconsciente, fruto del encuentro con su fantasma, lo que verdaderamente le permite abandonar, a finales de 1896, cualquier intento de representar el aparato psíquico en términos puramente neurofisiológicoslol

De ahí que se haga necesario plantear ahora la teoría traumática inicial del síntoma como asunto real, como un pasaje previo, lógico y necesario que concluiría en lo que sería la propia teoría fantasmática del síntoma. Y, justamente, este pasaje desde lo objetivo del fenómeno a lo subjetivo del síntoma, desde el hecho real a la escena fantaseada - con la subsiguiente transformación de la teoría del trauma real en la teoría del fantasma-, representa lo que podríamos denominar la mutación subjetiva de Freud.

¿Cuál fue el motor y el sostén de esta metamorfosis102 o mutación?

Sin duda alguna, su propio autoanálisis y su experiencia de lo inconsciente. Porque si Freud pudo incidir, inicialmente, en la realidad objetiva, para acabar finalmente abrazando la realidad psíquica del fantasma, es gracias a que supo aprehender, en él mismo, su propia realidad fantasmática, tal como finalmente culmina en su texto princeps, La interpretación de los sueños:

> Para mí, este libro tiene, en efecto, una segunda importancia subjetiva que sólo alcancé a comprender cuando lo hube concluido103 al comprobar que era una parte de mi propio análisis, que representaba mi reacción frente a la muerte de mi padre, es decir, frente al más significativo suceso, a la más tajante pérdida en la vida de un hombre. Al reconocerlo me sentí incapaz de borrar las huellas de tal influjo (S.Freud [1973a: pág. 345]).

¿Fue esta misma incapacidad en ese momento tan crucial la que iluminó e impulsó en Freud esa necesidad por hacer revivir al Padre mediante ese marco teórico que construye precisamente a través de él?

Por eso, en ningún caso es azaroso este pasaje previo por la teoría del trauma como real - que concluirá más tarde en la teoría de la fantasía como invención que inaugurará todo ese modelo de realidad psíquica como la auténtica realidad del sujeto-, en tanto que esta teoría del trauma real supone un punto de conexión lógico entre el modelo objetivo que Freud persigue en sus comienzos (sus trabajos anatómicos, farmacológicos y médicos en el campo de la neurología) y ese desarrollo final de la fantasía y el mito como la auténtica realidad del sujeto. En este sentido, la

primacía final de la subjetividad o de la fantasía, y el desarrollo final del mito y la novela familiar del neurótico'°4 en su obra, se labran en el contexto de un empuje psíquico decidido o, lo que es lo mismo, de un deseo que se impone más allá de ese primitivo anhelo médico de evidencia objetiva. Empuje que comienza ya a perfilarse, por otra parte, en su viaje a París. Instante relámpago de su historia en el que se produce su encuentro con Charcot, la histeria y su compromiso con la clínica, así como el distanciamiento con la investigación del laboratorio. Y es a partir de ese encuentro crucial que surgirá la preocupación por la investigación psicológica de unos fenómenos que acontecen en el cuerpo y que se comportan como si verdaderamente la anatomía no existiese para ellos105

Ahora bien, el marco de la fantasía que Freud desplegará a lo largo de su obra es un descubrimiento y una invención que están sostenidos, en principio, en su propio malestar o en lo que podríamos denominar el síntoma de Freud:

> El vencimiento de las fantasías me parece el principal resultado del trabajo de este año; es cierto que ellas me han convidado muy lejos de lo efectivo. Todo el quehacer, no obstante, le ha hecho muy bien a mi propia vida anímica; soy evidentemente más normal de lo que era hace cuatro o cinco años (S.Freud, 1994: pág. 380);

pero también, como ya señale más arriba al comienzo de este trabajo, en lo que podríamos denominar el deseo freudiano, un deseo que alimenta y nutre los sueños y las ensoñaciones más íntimas. «El sueño es un acto psíquico importante y completo. Su fuerza impulsora es siempre un deseo por realizar» (S.Freud [1973a: pág. 670]).

Si Freud no retrocede ante el deseo, es porque hay en él un deseo decidido por alcanzar una verdad que habita y circula entre las palabras. Deseo en clara consonancia, por otra parte, con esa pasión por arribar al corazón mismo del malestar y responder, decidamente, a esa pregunta que hace sufrir y que acecha insistentemente al ser humano desde el comienzo de la vida. Es éste un anhelo, pero también un goce, que infiltra su pasión de ser. Porque hay que pensar que su anhelo por cambiar tempranamente «la miseria histérica por un infortunio corriente» (S.Freud [1973a: pág. 168]), para vaciar, así, de sufrimiento, ese sin sentido inicial que configura el síntoma neurótico, fue también su aguijón y tormento en su propia empresa.

Sin embargo, resulta interesante, insisto, analizar cómo se produce este encuentro en Freud con la dimensión de lo subjetivo (la historia vivencial, la palabra, la fantasía y el mito) a través de ese aprendizaje previo por la supuesta objetividad de su investigación (la anatomía, el cuerpo, el fenómeno y el dato). Si el encuentro estuvo

suficientemente aplazado entre los meandros inciertos de la vida, es porque Freud necesitaba tomar conciencia de su propia miseria neurótica. Esa pétite hysterie que Freud (1994: pág. 281) cita fehacientemente a Fliess en el curso de esa relación apasionadamente transferencial:

> Te prometo un informe detallado sobre mi enfermedad próximamente; me siento mejor pero estoy lejos de sentirme bien, al menos he vuelto a trabajar. Hoy quiero concederme una buena hora y conversar contigo sobre ciencia. No es precisamente un particular favor del destino que disponga más o menos de cinco horas por año para intercambiar ideas contigo cuando difícilmente puedo prescindir de los otros y tú eres el único otro, el alter (ibíd., pág. 67).

De esta forma, en el inicio de su relación con Martha se mezclan los malestares pasionales con las primeras ansiedades que surgen en el contexto de su búsqueda de posición social106 Más tarde, la angustia infiltra y empapa el cuerpo y la mente de Freud a través de cuadros como neurastenia107, neurosis de angustial08, neurosis cardíaca o incluso una ideación hipocondríaca109, en cuyo recrudecimiento tendrían que ver, mucho más que su adicción a la nicotina, los efectos de un consumo irregular, pero frecuente, de cocaína, como ya hemos visto.

Pero, además de este corazón apesadumbrado" sus preocupaciones rumiantes acerca de una muerte precoz y la soledad... que le invade por momentos o el agotamiento y la extenuación sentida en la etapa final de su relación con Fliess - tras los bandazos iniciales por el asunto de Emma Eckstein112 indican que Freud vivió muy especialmente, en su propio cuerpo, el tormento y el desasosiego de unos síntomas que él mismo trataba de dilucidar al hilo de su propia experiencia clínica113:

> ¿Que cómo me va? Para decirlo con una palabra: vida de perros condenadamente mal (...) Mi propio estado es continuadamente deprimente. Es que un pulso tan irregular parece excluir todo bienestar, la insuficiencia motriz fue de nuevo insoportable durante toda la jornada (...) Me he rescatado de un ataque miserable con una cocainización. No puedo ocultar que no paso más de 1-2 días sin una cauterización o una galvanización, pero tam poco esto produce efecto por el momento. Preferiría que te avinieras a no querer saber nada más sobre el tema corazón (S.Freud [1994: pág. 128]; véanse, además, págs. 122 y 124).

Todas estas quejas, que aparecen de forma intermitente a lo largo de su correspondencia privada con Fliess, permiten comprender el alma atormentada'14 del

genio creador en plena fase de consolidación de ese producto creativo que surge a borbotones:

> Una teoría sexual acaso sea la sucesora inmediata del libro de los sueños. Hoy se me han ocurrido cosas asombrosas que todavía no comprendo bien. Porque ni hablar que yo reflexione. Esta clase de trabajo se inicia por turnos. Dios solo conoce la fecha del próximo turno, si es que no tienes tú [Fliess] ya mi fórmula (ibíd., pág. 416).

Se destilan así limpiamente, por medio de la pluma, la desesperanza y el agotamiento, la lucha con la idea que no llega y el abatimiento ante el tirano15 que asedia desde el interior"" la soledad y la incomprensión. Pero también esa luz que alumbra, desde el interior del espíritu, el camino que se ha de seguir firmemente:

> Aquí estoy bastante solo con la explicación de las neurosis. Ellos me miran casi como a un monómano mientras que yo tengo la clara sensación de haber tocado uno de los grandes misterios de la naturaleza. Hay algo cómico en la desproporción entre la apreciación propia y la ajena de nuestro trabajo espiritual (ibíd., pág. 68).

Precisamente es esa tranquilidad interna la que sostiene, a pesar de la adversidad e incomprensión reinante, esa idea que está presta a surgir en cualquier momento: «Creo estar en un capullo, Dios sabe la clase de animal que ha de salir de él» (ibíd., pág. 273). En fin, momentos de tensión, duda, lucha y desconcierto que siempre acompañan el tormento de la creación'17. Pero, también, todos esos instantes que revelan esa pasión que arrastra el encuentro con lo más íntimo y desconocido de uno.

En este sentido ¿no es esto mismo lo que nos ilustra, ejemplarmente, Homero en su Odisea, en esa búsqueda del objeto perdido que representa Ítaca y Penélope?

De este modo, en ese encuentro con los ojos, la pasión y la obra creativa de Dalí, ¿no se vería Freud nuevamente confrontado en su recuerdo, con el objeto perdido y con todo ese proceso tormentoso que siempre supone todo acto creativo?

Sus palabras, en clara consonancia con la apertura de un nuevo deseo, abren al menos esta hipótesis al final de nuestra travesía acerca de ese encuentro tan prometedor. «Realmente sería muy interesante investigar analíticamente cómo llegó a crear ese cuadro» (E.Dones [1981 (pág. 267)].

Porque investigar qué elementos intervinieron y cómo influyeron en Freud a la hora de inventar el psicoanálisis, ha sido también nuestro recorrido. Pero lo más relevante en todo este asunto de creación que supuso el psicoanálisis, más allá de las

cualidades artísticas y de pensamiento que Freud nos muestra fehacientemente, es ese funcionamiento constante del deseo que empuja y cohabita junto a un malestar. Un deseo desconocido e innombrable que empuja y alienta de forma incierta, operando a través de momentos coyunturales en los que el sujeto se ve sorprendido por su propio descubrimiento. Pero también, como hemos podido comprobar, un malestar o el sufrimiento de un autor capaz de hacer con él no el infortunio y la queja estéril de un síntoma que grita en el desierto, sino todo lo contrario: la fuente y la esencia de una creatividad que impacta y sorprende a todos: «También mi ánimo sigue sostenido. Debe de haberme hecho bien la escritura del libro de los sueños» (S.Freud [1994: pág. 415]).

Sin duda, Freud nunca hubiera podido inventar el psicoanálisis si, junto a su ambición personal por responder a la pregunta de la Es finge - que no es otra que el enigma de la vida-, no hubiera estado movilizado también por un deseo ante el cual nunca desfalleció. Pero también necesitó para esta heroica empresa, que supuso el psicoanálisis, la presencia de un sufrimiento, a veces demasiado humano, frente al que no se plegó, sino que, muy al contrario, supo hacerse con él.

«Saber hacer» con el síntoma bajo el aliento del deseo fue lo que Freud supo mostrar en el final de un siglo ya demasiado lejano.

Y concluyo ya este capítulo. Si la creatividad exige, en general, actitud de riesgo, capacidad de sufrimiento y un deseo decidido de afrontar el límite, el psicoanálisis, como invención de Freud, no sólo fue la forma como funcionó el deseo en él, sino también su sinthome (entendido, aquí, como una solución creada por el sujeto para responder a la pulsion y a lo real) en tanto que - no se olvide-, para él, «El psicoanálisis vino a constituir el sentido pleno de mi vida» (S.Freud [1973b: pág. 2798]).

CAPÍTULO CUARTO

LÓGICA POÉTICA DEL INCONSCIENTE SEXUAL

1. LA CONSTRUCCIÓN LITERARIA Y EL DISCURSO SEXUAL EN FREUD

¿Cómo articular esa sexualidad que tempranamente Freud descubre y estructura en lo inconsciente' (su gran descubrimiento) con la gramática del síntoma que Lacan metaforiza, siguiendo a aquel, bajo el inconsciente estructurado como un Lenguaje?

Porque si bien tempranamente, en la clínica, lo sexual va unido a lo inconsciente como reprimido2, Freud también articula y estructura el síntoma en la cura con palabras3:

> Una vez sumergida la imagen, declara el enfermo mismo verla fragmentarse y desvanecerse conforme avanza en su descripción. El paciente la va gastando y extinguiendo {la imagen patógena} al ir traduciéndola en palabras (1973a: pág. 172).

No es sencillo dar cuenta de cómo Freud pudo articular esa lógica o entramado lingüístico que se desprende de sus primeros textos, en los que el inconsciente piensa y habla, en uno, en clave igualmente sexual. Las formaciones del inconsciente en su lógica, y el sueño en particular, le llevan a ello toda vez que el sueño es una realización de deseos4.

Sin embargo, ¿cómo llega a formalizar ese inconsciente pensamiento que trabaja completamente ajeno al yo y le invade con toda esa irrupción de la sexualidad que se desprende de la clínica?

Breuer le dio pistas no sólo de la supuesta sexualidad que concierne al síntoma, sino también de cómo la palabra en la cura puede liberar ese conflicto que el síntoma sostienes. El caso Anna O y su talking cure dan muestras de ello a pesar de las reticencias que Breuer muestra a Freud a la hora de relacionar el síntoma con lo sexual7. Recuérdese que Freud conoce tempranamente en boca de Breuer tanto el caso Anna O como el método catártico que la paciente descubre8 y que incluso años más tarde tratará de encandilar a Charcot con este descubrimiento, en 1885, a su llegada a París. Sin embargo, el maestro de la teatralización clínica, que se está adentrando en la histeria y la teoría del trauma, no muestra ningún interés por el caso9 y Freud aparca momentáneamente todo este asunto entre las tinieblas de su

memoria mientras se adentra en la especialización de las enfermedades nerviosas.

Aun cuando no parece que Freud desplegara en París una articulación precisa entre lo sexual y el síntoma histérico, la noción de inconsciente y su articulación con la histeria sí van a ser algunos de los elementos que van a fluir ingeniosamente en su mente. De hecho, a su llegada a Viena Freud irrumpe en el campo médico con una conferencia en donde defiende el postulado francés acerca de la existencia de la histeria masculina.

¿Por qué elegiría Freud un tema tan polémico y de forma tan audaz? Desligar definitivamente a la histeria del patrimonio exclusivo de la mujer para aducir, en una cultura machista, que el varón puede verse igualmente involucrado en tal compromiso sintomático era algo que resultaba verdaderamente provocativo para aquella época. Si además, recordemos, Freud ya había creado controversia entre sus colegas con el asunto de la cocaína, hay que pensar entonces que defender nuevamente un tema tan polémico era verdaderamente osado a la vez que profesionalmente suicida. Sin embargo, Freud expone en Viena, con pasión, la existencia de la histeria masculina ante un auditorio incrédulo, pero muy atento a su discurso.

¿Qué movió a Freud a defender ante sus colegas la presencia de la histeria en el varón? ¿Su espíritu aventurero en la búsqueda de la verdad, su amor a Charcot o, más bien, la intuición de que la histeria encerraba una verdad en su propio malestar?'°

El descubrimiento del inconsciente sexual por Freud es consustancial a su pregunta por la histeria en el seno de su propio malestar, igualmente histérico". Sabemos ahora que Meynert, su maestro en psiquiatría, se enfrentó con él a propósito de este tema tan controvertido, simplemente porque él mismo era «un acabado caso de histeria masculina» (S.Freud [1973a: pág. 612]), como más tarde llegó él mismo a revelar. Sin embargo, mientras Meynert se defiende de la histeria bajo la premisa de la negación, Freud la convierte en la musa de las neurosis a partir de la teoría del trauma de Charcot y de su modelo psíquico de la memoria y el recuerdo12: «El histérico padecería principalmente de reminiscencias» (S.Freud [1973a: pág. 44]). Recuérdese, precisamente, que el recuerdo del trauma en la cura y la noción de defensa que Freud (1981: pág. 1897) propugna frente al estado hipnoide de Breuer son el terreno inicial que sustentará todo el marco del psicoanálisis, tal como apunta Lacan (1992a: pág. 151).

Ahora bien, que Freud no tenga en los comienzos una articulación precisa entre el síntoma y su naturaleza sexual no impide que persiga aclarar tempranamente la naturaleza de lo inconsciente bajo una premisa intuitiva acerca de lo sexual. De hecho, Freud olfatea que la dimensión de lo sexual siempre había estado de forma

velada en las palabras de sus maestros. De Breuer a Chrobak, pasando por Charcot, todos ellos habían hablado de la sexualidad en la histeria, pero sin verdaderamente llegar a saberlo13. De ahí que Freud no se reconozca, en ningún caso, como el verdadero descubridor del origen sexual de las neurosis, sino, más bien, como el emisor fecundo de la causa sexual en la histeria14. Porque, como dice:

> Sé muy bien que una cosa es expresar una idea bajo la forma de una pasajera observación, y otra tomarla en serio, conducirla a través de todos los obstáculos y conquistarle un puesto entre las verdades reconocidas. Hay aquí la misma diferencia entre un leve flirt y un matrimonio con todos sus deberes y dificultades (S. Freud [1981: pág. 1900]).

No obstante, resulta de interés advertir cómo el caso Anna O y el método catártico de Breuer le guían sigilosa y fructíferamente en sus comienzos. Porque, aun cuando Freud se proponga dilucidar el mecanismo subyacente en el síntoma histérico para su erradicación mediante la sugestión hipnótica - de ahí su viaje a Nancy para aprender algo más sobre esta técnica, Freud se verá confrontado en ese recorrido con un misterio que le interroga. ¿Por qué Breuer nunca quiso aclarar el desenlace final de ese tratamiento con Anna O? ¿Por qué había mantenido durante tanto tiempo en secreto un descubrimiento tan importante?" ¿Qué fuerzas de oposición estarían en juego en todo ese asunto?

Si bien Freud, en esa época, conoce ya el poder de lo inconscientel6 y va dilucidando el mecanismo de acción del síntoma histérico, tiene además la intuición de que, en esa relación entre Breuer yAnna O, hay algo oculto, encerrado, quizás prohibido de decir.

Pero, ¿qué cosa podría ser para que durante tanto tiempo Breuer silenciara un descubrimiento que podría hacer avanzar el conocimiento de la histeria en la Ciencia?

Es de destacar, en este punto, que Freud (1981: pág. 1899) recuerde unas palabras dichas por Breuer durante un paseo por la ciudad, a propósito de ciertos casos de neurosis: «Se trata siempre de secretos de alcoba.» La afirmación de Breuer contrasta aquí con la aparente ingenuidad de Freud que asombrado por esta frase, reclama una aclaración: «Sí, secretos de lecho conyugal» (ibíd.), le dice nuevamente Breuer.

Mucho más tarde, Freud llegaría a entender que lo que verdaderamente Breuer deseaba ocultar del caso Anna O era la participación en la relación de una sexualidad que el propio Freud también había ya percibido en su experiencia personal como médico:

> Una de mis pacientes más dóciles, con la cual había obtenido por medio del hipnotismo los más favorables resultados, me sorprendió, un día que había logrado libertarla de un doloroso acceso refiriéndolo a su causa inicial, echándome los brazos al cuello al despertar del sueño hipnótico. Una criada que llamó a la puerta en aquellos momentos nos evitó una penosa explicación; pero desde tal día renunciamos, por un acuerdo tácito, a la continuación del tratamiento hipnótico. Suficientemente modesto para no atribuir aquel incidente a mis atractivos personales, supuse haber descubierto con él la naturaleza del elemento místico que actuaba detrás del hipnotismo. Para suprimirlo o, por lo menos, aislarlo tenía que abandonar el procedimiento hipnótico (1973b: pág. 2773).

En ese momento, su experiencia se alía con su intuición acerca de lo sexual en el marco de las relaciones:

> Tengo poderosas razones para sospechar que después de la supresión de todos los síntomas [de Anna 0] hubo de descubrir Breuer, por nuevos indicios, la motivación sexual de dicha transferencia, escapándosele, en cambio, la naturaleza general de tal fenómeno, y viéndose así impulsado a cortar el tratamiento (S.Freud [1981: pág. 1898]).

Ahora bien, ¿cómo esa sexualidad, que fue oída en boca de sus maestros, pasaría a ser escuchada en las palabras de sus pacientes, y en su propia experiencia, hasta llegar a formar parte de su propia elucubración teórica?17

La sutileza y el olfato intuitivo en Freud caminan a partir de un deseo que va más allá de cualquier anhelo de la conciencia y que procede de un saber inconsciente. Un saber que se propaga e irrumpe mediante oleadas de pensamientos que tocan y se repliegan momentáneamente en el manto de la conciencia. Sigilosa, pero abruptamente, lo sexual le va a ir tocando en lo más íntimo de su ser, no sólo por lo que sus pacientes le van enseñando, sino por esa escucha activa hacia una sexualidad que su conciencia no repele.

Sin embargo, la creencia en lo sexual no aparece definitivamente configurada en su escenario mental, sino que son necesarios ciertos vaivenes afectivos para que esta idea se vaya consolidando y articulando de forma original. Por ejemplo, en una carta temprana a Fliess podemos ya apreciar cómo lo sexual aparece, aunque con ciertos tonos dubitativos: «Una vez, no sin intención, me referí, delante de la paciente, en un tono muy serio, a la nocividad del coitus reservatus. Puede ser que me equivoque en esto» (S.Freud [1994: pág. 6]).

Es decir, Freud va avanzando hacia lo sexual allí donde los demás (Breuer, Charcot, Chrobak, Meynert...) claudican, porque circula en la dirección de un saber y un deseo inconsciente que le invitan a seguir y ante los que no retrocede.

Luego Freud necesitó despertar del sueño de poder de la conciencia, que iluminaba su época, para otorgar allí un valor a ese inconsciente que descubre y que siempre habla de lo sexual. De esta forma, la idea de lo sexual como motor de la represión va a surgir en el contexto de una relación, siempre problemática, entre los sexos que Breuer le ha enseñado con su huida y que Freud llega a nombrar como transferencia:

> El hecho de la transferencia cariñosa u hostil, de franco carácter sexual, emergente en todo tratamiento neurótico, a pesar de no ser deseada ni provocada por ninguna de las dos partes, me ha parecido siempre la prueba más incontrastable de que las fuerzas impulsoras de la neurosis tiene su origen sexual (1981: pág. 1898).

A partir de aquí, Freud no hace más que seguir abriendo preguntas -y éste es un poco su propio estilo-, para seguir investigando la sexualidad en el marco de la neurosis:

> La obra de Freud está llena, lo cual me complace mucho, de cosas así que parecen adarajas. Cada vez que uno toma un artículo de Freud, no sólo nunca es lo que uno esperaba, sino que siempre es muy simplemente, admirablemente claro. Y, sin embargo, no hay uno de ellos que no esté sembrado de esos enigmas que son las adarajas. Cabe decir que, mientras vivió, fue el único que procuró los conceptos originales necesarios para atacar y ordenar el campo nuevo que descubría. Introduce cada uno de estos conceptos con un mundo de preguntas. Cada uno de sus textos es un texto problemático, de tal suerte que leer a Freud es volver a abrir las preguntas U.Lacan [1992a: pág. 151]).

Si Freud se topa con el inconsciente, y a partir de él con la sexualidad, como eje problemático de la relación entre los sexos, es porque, en él, no solo palpita un deseo portavoz de un saber inconsciente, sino también el desgarramiento de un malestar que le incide íntimamente18. La diferencia que Freud muestra con respecto a todos los demás autores que se repliegan férreamente frente a lo sexual en la histeria es que él sí pudo hacer con ello una pregunta y un trabajo de investigación, que culminaría más tarde, gracias a su autoanálisis, en su propio mito.

No obstante, conviene aclarar ahora una cuestión que también forma parte de su

encuentro fructífero con Breuer y que nos explica su propia lógica investigadora ligada a la palabra y a un saber que siempre han tenido los poetas: «En este tema del anillo se ve de nuevo cuán difícil es para el psicoanalista hallar algo nuevo, algo que un poeta no haya sabido antes que él» (S.Freud [1973a: pág. 885]).

Porque ¿cómo explicar esa naturaleza parlanchina y sexual del inconsciente que Freud descubre y articula en La interpretación de los sueños?

Precisemos que es esta misma naturaleza parlanchina del inconsciente la que le va a permitir incidir en la cura del propio síntoma histérico, en tanto que, si «El síntoma se resuelve por entero en un análisis del lenguaje, [es] porque él mismo está estructurado como un lenguaje, porque es lenguaje cuya palabra debe ser librada» U.Lacan [1990a: pág. 258]).

Si leemos atentamente los Estudios sobre la histeria y el texto que Breuer escribe como exposición de su encuentro con la histeria (Caso Anna O)'", vemos allí narrada de forma literaria la crónica de un suceso traumático que, velado en el síntoma, es el eco de un recuerdo. Pero también Breuer nos anuncia, en su trabajo, cómo la liberación de la palabra incluida en el síntoma resuelve aparentemente el conflicto allí condensado20. Por otra parte, Breuer no tiene reparos en nombrar palabras que, desde luego, se alejan del discurso médico convencional para definir los elementos en juego en la histeria, así como, también, la lógica y la esencia del fenómeno que se trata de aprehender. Soñar diurno21, teatro privado22, fantasía poética23 o fantasmas24 son términos que definen claramente el material literario que la paciente promueve y que Breuer pacientemente recoge. No olvidemos, además, que, para lograr la curación, Breuer ha sido consciente de la necesidad que la paciente tiene de recordar y relatar lo sucedido en forma de narración novelada25. Es éste un aspecto que la propia paciente ha promovido y acuñado bajo términos como talking cure (cura de conversación)26 o la humorística palabra chimney-sweeping (limpieza de chimenea)27. Nunca el chiste, en su decir, había sido rescatado tan exitosamente en la verdad de su enunciado, como más tarde lograría descifrar Freud en El chiste y su relación con lo inconsciente.

Es interesante, así, cómo Freud intuye un valor importante en todo este relato que Breuer le manifiesta, de manera oblicua, durante un paseo por la ciudad. Lo intuye, lo olfatea intuitivamente, pero lo deja caer en el baúl de los recuerdos. Porque hay que pensar que, en el caso Anna O, están ya reflejados claramente los comienzos de lo que más tarde sería el psicoanálisis, esto es, la importancia del trauma en el síntoma, la secuencia y la articulación del síntoma con el recuerdo causante del mal, así como, también, el valor que la palabra adquiere en la erradicación del síntoma. Y, desde luego, Freud no tendrá reparo en reconocer, más tarde, todos estos hechos puntuales:

«Si constituye un mérito haber dado vida al psicoanálisis, no es a mí a quien corresponde atribuirlo, pues no tomé parte alguna en sus albores» (S.Freud [1981: pág. 1533]).

Pero a diferencia de Breuer, que se aleja de su propio descubrimiento por temor y falta de osadía, Freud intuye que, en esa narración que la paciente promueve, no sólo está la causa sexual de su mal, sino también su propia curación. Y éste es un punto asombroso, un verdadero salto creativo que le va a permitir articular lo psíquico y lo fisiológico a lo largo de su relación transferencial con Fliess - un asunto que por otra parte va a preocuparle extensamente a lo largo de su obra - e incidir en la manera como puede abordarse ese especial fenómeno psíquico que trata de aprehender.

Freud reconocerá así, tempranamente, que adentrarse literariamente en el síntoma histérico le aleja del orden médico convencional de corte organicista. Es más: insiste frente a su auditorio, en una conferencia pronunciada en América28, para que se abandone el estilo anamnésico a la hora de abordar el síntoma histérico, ya que las palabras de la histérica no respetan la anatomía convencional29.

Y es que, como dice Lacan,

> Sabemos desde hace mucho que la fragmentación anatómica, en tanto fantasmática, es un fenómeno histérico. Esta anatomía fantasmática tiene un carácter estructural; no se hace una parálisis, ni una anestesia, según las vías y la topografía de las ramificaciones nerviosas. Nada en la anatomía recubre cosa alguna de las que se producen en los síntomas histéricos. Siempre se trata de una anatomía imaginaria (1992a: pág. 255).

Pero, si la mirada del médico no sirve ya para aprehender el fenómeno que la histérica destila; si los aparatos médicos no permiten yugular el grito que el síntoma condensa, entonces ¿qué hacer?

Si bien Breuer le da a Freud esa pista literaria que la histérica ha promovido en su necesidad de hablar, éste lo va a desarrollar ahora con pasión y deseo.

> No siempre he sido exclusivamente psicoterapeuta. Por el contrario, he practicado al principio, como otros neurólogos, el diagnóstico local y las reacciones eléctricas, y a mí mismo me causa singular impresión el comprobar que mis historiales clínicos carecen por decirlo así, del severo sello científico, y presentan más bien un aspecto literario. Pero me consuelo pensando que este resultado depende por completo de la naturaleza del objeto y no de mis preferencias personales. El diagnóstico local y las

> reacciones eléctricas carecen de toda eficacia en la histeria, mientras que una detallada exposición de los procesos psíquicos, tal y como estamos habituados a hallarlas en la literatura, me permite llegar, por medio de contadas fórmulas psicológicas, a cierto conocimiento del origen de la histeria (S.Freud [1973a: pág. 124]).

De ahí que Freud aprenda, en la narración del caso Anna O, el valor que tiene la crónica del recuerdo en la constitución y disolución del síntoma. A partir de ese relato novelado que Breuer le muestra, y que Freud afianzará por describir en los Estudios sobre la histeria, choca veladamente en su mente la construcción de la novela del sujeto con esa apelación al dato objetivo que la ciencia exige.

Sin embargo, finalmente será esta reconstrucción o búsqueda de esa historia oculta y censurada entre las palabras lo que en verdad Freud se empeñará en restituir en el contexto de la cura. Pero, en cualquier caso, no una historia cualquiera, sino ese trozo de historia que está revestido por la mentira, la ausencia y la censura30, en un intento de restituir los vuelcos subjetivos históricos31, esto es, «los puntos decisivos de la articulación simbólica, de la historia», como apunta Lacan (1992a: pág. 162).

El psicoanálisis nace, así, como un discurso marcado eminentemente por lo literario, en tanto que la narración y el discurso del paciente, como eco de un pasado perdido, son un elemento esencial que se debe rescatar en la cura. Pero es también esta fuente literaria la que va a facilitar, más tarde, el pasaje de la supuesta realidad del suceso traumático a la fantasía y el mito como la auténtica realidad psíquica del sujeto:

> Cuando logré reponerme de la primera impresión [que las escenas de corrupción que las histéricas le hablaban no habían sucedido realmente nunca] deduje enseguida de mi experiencia las conclusiones acertadas, o sea, las de que los síntomas neuróticos no se hallaban enlazados directamente a sucesos reales, sino a fantasías optativas, y que para la neurosis era más importante la realidad psíquica que la material... Fue este mi primer contacto con el complejo de Edipo (S.Freud [1973b: pág. 2777]).

Existe, además, otro aspecto interesante. La confianza que Freud mostrará en la fantasía del paciente como verdad del inconsciente es un aspecto que también está presente en la confianza relativa que Breuer había mantenido con la palabra de la histérica y su verdad32 en el esclarecimiento de su síntoma.

Ahora bien, esta especial «naturaleza del objeto» que Freud (1973a: pág. 124) formula, y que es preciso abordar ahora, no es otra sino que la fantasía que sostiene el

síntoma. Una fantasía que necesitará, para su consolidación en el marco teórico del psicoanálisis, del ascenso de la imaginación y del empuje del olvido, del lapsus, del chiste, de las ensoñaciones diurnas o de los sueños. En fin, de todo aquello que siempre había estado abandonado a los ojos de la ciencia y que Freud no solo descubre, sino que le imprime un estatuto fundamental a la hora de aprehender la verdad del sujeto.

¿Cómo introduce Freud, en el marco de su investigación psicológica, todo este surco literario mediante la fantasía del paciente?

La naturaleza sexual de la neurosis es el ingrediente que introduce necesariamente, en la investigación de Freud, el campo literario. Porque, cuando Freud ya está completamente convencido - gracias a sus estudios sobre la histeria y las neurosis actuales - de que no hay neurosis sin componente sexual", también intuye claramente que el elemento literario debe infiltrar su trabajo de investigación, tal como tempranamente le dice a Fliess: «Ahora, a la cuestión sexual. Creo que en ella uno se puede manejar más como hombre de negocios literario» (S.Freud [1994: pág. 35]). Qué mejor que la literatura y sus rodeos para dar cuenta de los secretos de alcoba y de esas historias secretas acontecidas en el lecho conyugal, o de todos esos impasses administrados por la cosa genital34. La sexualidad, y su misterio, introducen necesariamente lo literario en esa investigación inicial de Freud, supuestamente científica, que circunda ahora la historia y la vida de los sujetos. Pero también acontece, en ese contexto en el que lo sexual horada la relación entre los sexos, una escena de seducción que fija, como si de un fotograma se tratara, el núcleo sexual de la neurosis. Si lo sexual le lleva necesariamente a Freud a lo literario, de la mano de la palabra de la histeria, este recuerdo sexual que el paciente formula incluye ahora una escena, también sexual, que fija y labra el futuro porvenir de las neurosis:

> Ustedes saben que el abuso sexual se ha citado desde siempre entre las causas de la neurastenia. Nuestra concepción sostiene que este factor es la específica etiología de la neurosis, o en el sentido de que basta por sí solo para transformar el sistema nervioso sano en neurasténico, o, en otros casos, en el de que constituye la premisa indispensable bajo la cual actúan para producir la neurastenia las otra noxas que por sí solas serían incapaces de ello. Permítanme que hoy me limite a mencionar esta doctrina (S.Freud [1994: pág. 39]).

Veremos la importancia que toma en Freud todo este asunto del abuso sexual en la configuración de las neurosis, pero también el efecto de inmersión que tendrá el campo literario en el psicoanálisis por todo este entramado sexual.

Ahora bien, Freud (1994: págs. 72-77) avanza entre las tinieblas de esa angustia que despierta lo sexual al hilo de su propia angustia (págs. 84-85) y de su neurosis cardíaca (págs. 77-81) cuando formula su clasificación y dilucidación de los mecanismos de las neurosis35 Y éste es un punto importante porque introduce, en sincronía con su experiencia, no solo la dimensión de la angustia en la elaboración de su trabajo, sino también ese saber que le va a permitir el viraje del suceso real del trauma a la realidad fantasmática como traumática. Recordemos que Freud se introduce, verdaderamente, en su autoanálisis a partir de la muerte de su padre (23-10-1896), siendo este suceso el que va a incidir en su reformulación acerca de la causa de la neurosis como real o fantaseada, justamente a partir del valor que va adquiriendo la fantasía en su propia experiencia. Si hasta su llegada las palabras de la histérica eran consideradas como simples relatos de engaño o ficciones en el contexto de una novela familiar siempre arrogante, ¿cómo pudo Freud invertir esta supuesta novela engañosa de la histérica en la verdad del inconsciente?

Freud está convencido, por su experiencia, de que la psicopatología nos puede introducir de forma lógica en la comprensión de la psicología normal". Será este mismo pensamiento el que más tarde le guiará en su trabajo acerca del desarrollo de la sexualidad a partir del modelo de las perversiones37. Pero este arranque inicial me parece importante no sólo porque le va a permitir dar valor a las fantasías que se ciernen en el marco de la histeria, sino porque hará de ellas un faro de orientación en la comprensión de la psicología de la normalidad.

Es interesante, en este sentido, el pasaje en el que Freud comienza a preocuparse por el impacto que siempre han generado las histéricas en la historia de la mano de las brujas. Sus cuerpos torturados y acribillados por el empuje de una razón intransigente velaban un saber que Freud comienza a escuchar en sus pacientes al hilo de sus propias fantasías:

> Pero estoy muy contento con la recepción de mis fantasías. Sé que les das su lugar justo, persigues estos puntos de vista y no me consideras un fantaseador, por comunicar yo cosas tan inacabadas, ni un loco que se creyera por encima de la observación y la enmienda. Son síntesis y working hypotheses (1994: pág. 227).

Hay sincronía entre el camino que Freud recorre en su experiencia poética particular y aquel que escucha en la cura de la mano de las palabras de la histeria (ibíd., pág. 305). De esta forma, comenzará a reconocer en las palabras poéticas de las brujas y en el contexto de esa relación de abuso que se establece con sus verdugos inquisidores las mismas fantasías que sus propios pacientes relatan en el contexto de la cura (ibíd., pág. 239). Porque tanto las brujas de antaño como los verdugos

administradores del castigo, en realidad, no hacen, dice Freud, más que acordarse, en sus representaciones, de su primera juventud (ibíd.). Dicho de otra manera: las presuntas brujas - o, para el caso, las histéricas - narran sus recuerdos de vivencias infantiles reales en forma de fantasías, mientras que los verdugos reproducen con sus actos sus propias crueldades históricas infantiles.

De esta manera, la teoría de la seducción real que Freud había formulado comienza a tambalearse en favor de una seducción ejercida por la fantasía, adquiriendo definitivamente, así, el relato novelado fuerza, convicción y garantía. Y es que la supuesta escena de seducción real siempre había velado una escena fantaseada.

Con esta premisa, Freud se adentra en el conocido libro de los inquisidores El martillo de las brujas (1487), con la convicción de que el relato que allí se descubre no es más que el empuje de un mundo fantasmático infantil: «La historia del diablo, el léxico popular de los insultos, las canciones y usos de los niños, todo ello adquiere ahora significación para mí» (S.Freud [1994: pág. 241]).

¡Qué manera tan distinta de formular ahora el marco de las neurosis o, incluso, de las perversiones yuyo negativo, la histeria, comienza ya a perfilar Freud (ibíd.) - de la mano de las fantasías! Sin embargo, con todo este empuje que se va infiltrando en su teoría a partir del valor de la fantasía, Freud no va a tener más remedio que ir introduciendo en la comprensión de la neurosis el canto del poeta. La importancia esencial de las fantasías en los recuerdos38, las fantasías tempranas en la histeria, la novela familiar o los impulsos hostiles y amorosos39 se van a ir infiltrando en el escenario de las neurosis de la mano de Edipo y Hamlet40 al hilo de su propio autoanálisis. «Mi autoanálisis es de hecho lo esencial que tengo y promete llegar a ser de supremo valor para mí cuando llegué hasta el final» (ibíd., pág. 291).

Pero también la convicción de que la solución de la neurosis pasa ineludiblemente por la resolución de su propia neurosis.

> El principal paciente que me ocupa soy yo mismo. Mi histeria pequeña, pero muy acusada por el trabajo, se ha resuelto en una pieza más. Restan muchas piezas todavía. De ello depende mi talante en primera línea. El análisis es más difícil que cualquier otro. Él es también quien me paraliza la fuerza psíquica para exponer y comunicar lo ganado hasta aquí. No obstante, creo que es preciso pasar por él y que constituye una necesaria pieza intermedia en mis trabajos (ibíd., pág. 281).

Hay, así, todo un trabajo de elaboración gradual acerca del valor de las fantasías

que, apuntando hacia su autenticidad, va preparando el pasaje hacia la escena fantasmática como la auténtica realidad psíquica. «Las fantasías que provienen de algo oído que se comprendió supletoriamente, desde luego son auténticas en todo su material» (ibíd., pág. 254).

Pero es esta autenticidad que Freud le va otorgando al mundo de las fantasías como poetizaciones protectoras (ibíd.) de un misterio oculto la que le va a permitir rescatar también el canto del poeta y la di mensión de Edipo en la particularidad del fantasma, y con ello la entrada sigilosa en el mundo de los sueños41. Porque el interés que Freud va a mostrar hacia los sueños hay que adscribirlo, en clara sintonía, con ese valor que va adquiriendo, para él, el mundo de la fantasía como verdad:

> Es posible perseguir camino, tiempo y material de la formación de fantasía que entonces resulta enteramente semejante a la formación de sueño, sólo que no presenta ninguna regresión, sino una progresión en [la] figuración. Relación entre sueño, fantasía y reproducción (ibíd., pág. 258).

Sueños y fantasías en la antesala de una verdad que Freud está por dilucidar y que guarda relación con los propios síntomas que palpitan en las neurosis42. Por eso la caída definitiva de su teoría de la seducción real43 no le lleva al colapso general, sino, al contrario, esta caída está preparada previamente por este empuje de la fantasía que va infiltrando sigilosamente su trabajo y su autoanálisis.

Llegado a este punto, Freud no hará más que rescatar ese valor que siempre habían tenido las palabras del poeta a la hora de abordar el enigma de la vida, así como la importancia de la vida infantil en el desarrollo del individuo44. Si la fantasía nos informa veladamente de la realidad psíquica del sujeto y el poeta siempre ha hecho de ésta su objeto princeps45, resulta evidente ahora cómo, a pesar del empeño inicial de Freud por explicar las neurosis en términos «neurofisiológicos»46, este empeño no le impide, sin embargo, abordar ahora las fuentes originarias de todas esas ensoñaciones diurnas que inundan la conciencia. Al fin y al cabo, la fantasía es el instrumento del poeta, pero también, según su descubrimiento 47, el que sobredetermina la esencia de un síntoma articulado como un lenguaje. Porque la fantasía es lenguaje, huella escrita en el corazón de un ser atravesado por un Lenguaje que le determina y parasita.

Rescatadas, así, la fantasía y la novela familiar48 como elementos de dilucidación en la cura del neurótico Freud se irá adentrando, definitivamente, en la construcción del mundo de los sueños no sólo para descubrir la satisfacción de ese deseo inconsciente sexual que el sueño manifiesto encubre49, sino fundamentalmente para rescatar la forma como se construye tanto el sueño como la novela familiar que da

sentido al síntoma:

> Sólo quiero revelarte que el esquema del sueño es susceptible de una aplicación la más universal, que en el sueño reside efectivamente también la clave de la histeria. Ahora comprendo también por qué, en contra de todo afán, no he concluido el sueño. Si aguardo un poco, puedo exponer el proceso psíquico en el sueño de suerte que me incluya al mismo tiempo el proceso de la formación del síntoma histérico. Esperemos, pues (S.Freud [1994: página 370]).

Luego, va a ser el sueño el que le va a permitir a Freud dar cuenta de la lógica de construcción del síntoma, del lapsus, del olvido (caso Signorelli) o del chiste50 mediante el lenguaje. Precisamente, ese mismo lenguaje con el que el poeta nos anuncia su malestar median te todas esas fantasías que Freud descubre, gracias a su autoanálisis, en los recuerdos encubridores51:

> En primer lugar se ha abierto paso una piecita de autoanálisis y me confirma que las fantasías son productos de épocas posteriores que se reproyectan desde el presente de entonces hasta la niñez temprana, y también se ha ofrecido el camino por el cual ello acontece, de nuevo una coligazón de palabra (S.Freud [1994: pág. 188]).

A partir de aquí, el primado de la fantasía y el predominio de la narración en el contexto de la cura van a arrastrar definitivamente al discurso analítico hacia el campo de la literatura y la poesía en la búsqueda de la verdad. Pero este sesgo hacia lo literario y la forma mítica del relato está implícito en la propia concepción inicial de Freud acerca de un aparato psíquico construido a partir de una pérdida acontecida en una primitiva experiencia de satisfacción mítica. Pérdida que conllevará el anhelo irrenunciable e inalcanzable de un objeto mítico perdido52. Porque, cuando Freud concibe por la vía del deseo la restitución del objeto perdido como motor del aparato psíquico, también va a promover en ese vacío la construcción de un mito como objeto. Si el inconsciente, como lo reprimido, es del orden de lo no-realizado53 o, como dice Lacan (1999a: pág. 60), de lo que nunca ha existido, su búsqueda como inalcanzable labra la posibilidad de cernir allí, mediante la fantasía, un simulacro de lo imposible de decir.

De ahí que sea esta ausencia o inexistencia inaugural, ese agujero, lo que da cuenta de la propia formulación del mito en la obra de Freud, al hilo, no nos olvidemos, de su propio autoanálisis. Porque el amor y la rivalidad del sujeto con sus padres, como elemento nuclear de la neurosis en el complejo de Edipo; el asesinato del padre, como inaugurador de la cultura y la Ley, en el mito de la horda primitiva, y

la mitología de las pulsiones o el inconsciente filogénico con el que Freud trata de encontrar el centro de atracción de las fantasías del sujeto (castración, escena primaria y seducción) no son más que el velo fantasmático que encubre ese agujero inaccesible para el sujeto.

Freud formula, así, su propio mito al hilo de su propia experiencia y hace de la cura la narración mítica de un analizante en su encuentro con lo imposible de decir o de aceptar, esto es, la castración.

Por eso cuando, al hilo de ese objeto perdido en Freud, Lacan formula lo inconsciente y lo reprimido como lo inexistente, entreabre nuevamente la puerta a la fantasía y el mito como la verdad del inconsciente, pero en el sentido de una verdad no-toda, o bien una verdad nunca plena. De hecho Lacan viene a instalar el fantasma y el mito como un velo de ese agujero que se constituye en motor del inconsciente estructurado como un lenguaje.

Si el psicoanálisis se entrega, desde el principio de su aparición, a la escucha narrativa de un discurso que se empeña en decir lo imposible de decir, es porque desde el comienzo lo literario, y el mito como colofón, siempre han estado en el origen de su construcción. Lo relevante es que este mito tiene, en su propia construcción, un efecto de verdad para ese sujeto en particular. Y éste es el punto importante, singular, particular e íntimo de la experiencia analítica.

Si bien son todos estos elementos los que infiltran el contenido del psicoanálisis a partir de la experiencia de Freud, ¿es esto verdaderamente lo más relevante de su descubrimiento?

En su retorno transformador a Freud, Lacan rescata el valor del significante y de las leyes del Lenguaje que Freud establece más allá de ese aparente significado que se satisface en el sueño, para relanzar el propio despertar freudiano:

> Este es el núcleo del pensamiento freudiano. La obra comienza con el sueño, sus mecanismos de condensación y desplazamiento, de figuración, todos pertenecen al orden de la articulación metonímica y sobre esta base puede intervenir la metáfora U.Lacan [1992a: pág. 328]).

Porque más allá del significado de las fantasías, más allá de la causa de las neurosis y del motor de la histeria, Freud mantiene una convicción férrea sobre el sueño cuando su mundo teórico sobre las neurosis se le tambalea:

> En esta conmoción de todos los valores sólo lo psicológico ha permanecido incólume. El sueño se mantiene en pie con toda seguridad y

> mis esbozos metapsicológicos no han hecho sino ganar aprecio. Lástima que de interpretar sueños, p. ej., no se pueda vivir (1994: págs. 283-287).

Pero, si se mantiene en pie su convicción acerca del sueño, no es sólo por el sentido y la realización de ese deseo reprimido que Freud descubre en él, sino fundamentalmente por esa lógica de construcción que lo ha generado. Si lo sexual y la estructura lingüística del síntoma en la histeria, como lenguaje encarnado en el cuerpo, parecen caminar por sendas paralelas, el texto de los sueños le va a servir para aclarar no la causa sexual de la neurosis, que interrogará por otra parte toda su obra, sino fundamentalmente la lógica poética del inconsciente. Una lógica que nos señala un funcionamiento, un sentido y un fin, pero también un motor que, a modo de agujero, apunta hacia la realización de un deseo en juego que, sin embargo, no se puede satisfacer.

Porque, si en el sueño de la inyección de Irma Freud (1973a: página 420) trata de mostrar cómo el sueño sigue la fórmula de la realización de deseos, y su motivo, un deseo, en el sueño del tío José va a pretender dar cuenta de esa otra escena54 que oculta el contenido manifiesto del sueño, así como el motor que da cuenta de la deformación que es la censura". El análisis nos demuestra, en todo caso, que el sueño posee realmente un sentido, además de que es la realización (disfrazada) de un deseo reprimido56

Sin embargo, esta tesis de que el sueño es una realización de deseos no agota el tema de los sueños que Freud se propone dilucidar en su texto. Por ejemplo, en el sueño de la monografía botánica, Freud nos va introduciendo lentamente en la temática acerca de cómo se construye el sueño y qué elementos utiliza en su entramado. El material reciente del día anterior del sueño (día del sueño), los elementos indiferentes y la predilección por las impresiones recientes son los elementos esenciales en la producción onírica. Pero lo relevante en su construcción es que esta utilización del material secundario o indiferente, en el trabajo de soñar, es nuevamente un fenómeno de la deformación onírica, esto es, de ese proceso que anteriormente atribuíamos a un poder psíquico que reina a título de censura57. La censura, y su poder, edulcoran, transforman y deforman, de acuerdo a unas leyes que Freud se propone dilucidar en el texto de los sueños, el empuje de una representación reprimida que busca su satisfacción. De este modo, los mecanismos del desplazamiento y de la condensación51 comienzan ya a anunciarse en el texto, a la vez que se propone dar cuenta del sentido y el deseo implícito en el sueño.

Ahora bien, lo más interesante de este sueño de la monografía botánica, más allá de ese contenido que alude a los reproches y fracasos de Freud con relación a su descubrimiento acerca de la cocaína, es el poder del significante, un significante que

vehiculiza un sentido y un deseo por cumplir. Precisamente, es el significante giirtner (jardinero), junto al aspecto floreciente de su mujer que aparece en el sueño, el que es capaz de articular la representación de la monografía de los ciclámenes que Freud observa por la mañana con la conversación que mantiene más tarde con el famoso oculista Kónigstein, que se verá enredado en todo el asunto de la cocaína. Será, así, este significante giirtner (jardinero) que cuida la flor - en alusión al nombre de la paciente de Freud (Flora) y lo floreciente de su mujer - el que intro duce el enlace entre los dos sucesos diurnos, esto es, entre el suceso indiferente - la visión en el escaparate de un libro nuevo, Los ciclámenes - y el suceso interesante - la conversación que Freud mantiene con el oculista - que introducirá toda la problemática de la monografía acerca de la cocaína.

Es esta lógica alrededor del significante y el deseo la que le va a permitir a Freud dar cuenta de las leyes que se rigen en el inconsciente. Un inconsciente que no puede hacer más que desear59 por todos los medios posibles (síntomas, sueños, lapsus, actos fallidos) en la búsqueda de su satisfacción.

Sin embargo, Freud no hace de la realidad más actual la fuente esencial de la que palpita el trabajo de soñar. Sabe, por su experiencia, que en el sueño continúa viviendo el niño con sus impulsos infantiles60 y no retrocede ante este hecho. Tanto el sueño de la monografía botánica como el sueño del tío José le arrastran a un mundo infantil en el que, en ocasiones, la ambición y la venganza6' configuran el entramado del propio soñar. Pero lo interesante es que, en sus asociaciones, Freud observa en estas escenas infantiles que surgen con relación a los sueños un punto de conexión que le permite vislumbrar sus propias ansias de grandeza infantiles62 escondidas en el sueño. De esta forma, en su empeño por llegar a la fuente originaria del soñar, Freud establece un punto de articulación entre la realidad actual y el mundo infantil, hasta el punto de anunciar los primeros años infantiles como la condición esencial del soñar63

No obstante, en este anhelo por cabalgar hacia lo más recóndito del pensamiento nocturno, Freud se encuentra nuevamente con la voz del poeta. Porque ¿quién sino éste había anunciado ya que, en ocasiones, tras la obra poética se esconde un angustioso sueño64 que no es más que el reflejo de la eterna esencia de la Humanidad? Pero, ante este fenómeno que el poeta narra simplemente por el placer de narrar, Freud alargará su mano en el devenir del sueño para introducir, en esta eterna y profunda esencia del hombre - que todo poeta trata de hacer resonar en sus versos-, los deseos infantiles más reprimidos e ilícitos que empañan el sueño.

Si de la mano del sueño y de la poesía Freud se ha introducido en el mundo infantil como condición del soñar, en su posterior afán de dilucidar lo que en el sueño

se encubre su deseo le lleva a la muerte, precisamente al sueño de la muerte de los seres queridos65. Y aquí, en este punto, el drama clásico y la tragedia humana marcada por el amor, el egoísmo, los celos o el odio iluminan la otra escena. Esa escena que se contenta con mostrar en el sueño lo que simplemente alguna vez se ha deseado en la infancia66. Y, nuevamente, ¿qué mejor que utilizar la voz del poeta para conducirnos mediante Edipo y Hamlet, los dos grandes dramas clásicos, hacia esas tendencias incestuosas infantiles que se conservan y palpitan en lo inconsciente?

Vemos, así, cómo el drama de Freud, su propia tragedia alentada ahora por la muerte de su padre, le ha permitido escuchar nuevamente, en su experiencia, el canto del poeta. De ahí que sea la voz del poeta la que resuene, finalmente, en ese Edipo que Freud va construyendo al hilo de su propia experiencia analítica, hasta hacer del mito clásico el resorte del mito individual de todo neurótico.

Pero, si bien Freud teje su narración edípica al hilo de esa experiencia del poeta que resonará finalmente en todo neurótico67, en el sueño hay también un capítulo mucho más lógico que él se propone igualmente dilucidar: «Se nos presenta también una nueva labor que no se planteaba a los autores anteriores; la de investigar las relaciones del contenido manifiesto con las ideas latentes y averiguar por qué proceso ha surgido de estas últimas aquel primero» (S.Freud [1973a: pág. 516]).

Sin embargo, para investigar esa lógica que encadena la fabricación de los sueños, Freud utiliza los elementos del contenido manifiesto del sueño como imágenes pendientes de ser descifradas en palabras. Si el contenido manifiesto siempre adquiere para el soñante una dimensión visual, es preciso ahora poder traducir verbalmente todo este entramado pobre, conciso e imaginario del sueño, como si de una escritura jeroglfica68 se tratara. De este modo es el texto narrado del sueño lo que Freud se propone construir a partir de todos esos restos visuales que el soñante ofrece sorpresivamente. De ahí que cualquier imagen del sueño pueda ser susceptible de ser representada, en su interpretación, por una sílaba o una palabra que despierta en su encadenamiento otro sentido, bien distinto, al que la propia imagen había inaugurado. Sentido que surgirá, precisamente, a partir del propio juego de las palabras o de las sílabas en su encadenamiento. Es éste un punto interesante, crucial, que le permitirá leer a Lacan, en su retorno a Freud, el pensamiento inconsciente freudiano69 como significante inconsciente70:

> La labor de condensación del sueño se hace más que nunca evidente cuando toma objetos palabras y nombres. Las palabras son tratadas con frecuencia por el sueño como si fueran cosas, y sufren entonces iguales uniones, desplazamientos, sustituciones y condensaciones que las representaciones de cosas. Resultado de estos sueños es la creación de

formaciones verbales singularísimas y a veces muy cómicas (S.Freud [1973a: pág. 527]).

De esta forma, es el valor del significante y sus transformaciones regladas por una fuerza enigmática que constituye el deseo onírico inconsciente lo que Freud (1973a: pág. 534) está privilegiando aquí. Luego, lo interesante es que este trabajo poético del sueño, que transforma el contenido latente en manifiesto, no es para nada azaroso. Y, siguiendo esta lógica, Freud se propondrá clarificar toda esta transformación que se produce en el sueño por la vía del significante investigando, mediante diferentes ejemplos71, una serie de reglas que, animadas por un deseo - motor del sueño-, encubren y modifican el verdadero decir del soñar: «Resultado de este proceso es que el con tenido manifiesto no se muestra igual al nódulo de las ideas latentes, no reproduciendo el sueño sino una deformación del deseo onírico inconsciente» (S.Freud [1973a: pág. 534]).

La condensación, el desplazamiento, el cuidado de la representabilidad o el símbolo serán los elementos oníricos que transformen el contenido latente y deformen el sueño, en un intento de evitar una traducción directa entre lo reprimido y esa función represora que no quiere reconocer lo que está en juego en ese deseo que constituye el sueño. Están en acción aquí la censura y su función de defensa endopsíquica72.

Pero, si la condensación permite ampliar lo conciso de la imagen del sueño mediante múltiples asociaciones verbales que despiertan a lo largo de la interpretación una multiplicidad de significaciones73, el desplazamiento supone una transferencia de las intensidades psíquicas de los diversos elementos que constituyen el sueño74. Luego, es el deseo, que Freud (1973a: pág. 682) va a etiquetar definitivamente como infantil, el que pone en marcha toda esa lógica del significante que se precipita en el contenido manifiesto del sueño mediante un proceso de deformación. Una lógica que necesitará para su interpretación de palabras que canalicen el recorrido inverso a como el sueño se constituye a partir de las huellas mnémicas visuales y acústicas75.

De este modo, si el contenido manifiesto es el resultado de un proceso de elaboración que encubre el deseo onírico inconsciente, ahora es necesario poder buscar, entre las semillas y los restos del significante imaginarizado en el sueño, ese pensamiento inconsciente que sostiene el poeta en su trabajo de soñar para convertirlo en el texto narrado del sueño. Pero esto implica dejar de lado cualquier sentido previo en el sueño para que sea el análisis del propio significante el que nos vaya conduciendo entre los meandros del deseo y su realización, tal como Freud realiza, por ejemplo, en su sueño Autodidasker76.

Ahora bien, el sueño no es sólo una realización de deseos, sino también una satisfacción que apunta a lo sexual. Entonces, ¿cómo articular esta lógica del significante que se desprende del análisis de los sueños y que tiene que ver con la realización del deseo con toda esa temática sexual que gobierna, según Freud, la causa de la neurosis?:

> Hubiera sido muy tentador diagnosticar una neurosis, con lo cual habrían quedado resueltas todas las dificultades; pero el paciente negó en absoluto toda posible etiología sexual, sin la cual no reconozco jamás la existencia de una neurosis (S.Freud [1973a: pág. 530]).

Indiscutiblemente, Freud se muestra mucho más seguro, en este momento de su investigación, con su trabajo de dilucidación acerca del sueño que con la causa sexual de la neurosis:

> En esta conmoción de todos los valores, sólo lo psicológico ha permanecido incólume. El sueño se mantiene en pie con toda seguridad y mis esbozos de trabajo metapsicológico no han hecho sino ganar aprecio. Lástima que de interpretar sueños, por ejemplo, no se pueda vivir (1994: pág. 286).

Precisamente, este aspecto sexual de la neurosis y su articulación con el sueño suponen una problemática que todavía habría de esperar un tiempo para su dilucidación, como muy bien señalara el propio Freud: «Una teoría sexual acaso sea la sucesora inmediata del libro de los sueños» (ibíd., pág. 416).

No obstante, la temática de la interpretación de los sueños no agota la problemática del soñar en el trabajo de Freud (1973a: pág. 657). En el capítulo 7 de La Interpretación de los sueños, Freud trata de sintetizar diferentes aspectos de su inconcluso Proyecto de una psicología para neurólogos, en un intento de introducirse entre las tinieblas del fenómeno onírico y aprehender, así, no sólo el marco de la neurosis, sino también la naturaleza psíquica del desear. Si los sueños son la vía regia de acceso a lo inconsciente77; si el estudio del sueño nos daría la clave de las fantasías que rigen la sintomatología y la psicología78 de las psiconeurosis79, entonces poder dar cuenta de la propia psicología del sueño nos introduciría, lógicamente, en la propia curación de esa neurosis que se le resiste a Freud.

Sin embargo, Freud encuentra un tope en ese discurso narrativo que teje con la interpretación un sentido a ese deseo inconsciente onírico, motor del sueño. En primer lugar, porque no todo sueño puede ser interpretado. El poder de la censura, que camina en contra de la interpretación80, puede ejercer, en ocasiones, tal efecto

coercitivo. Pero, además del freno que impone la censura, Freud encuentra un límite, un tope a la propia interpretación de los sueños, porque en la construcción del texto narrativo que constituye el sueño hay un instante en el que las palabras que vehiculizan ese sentido que el sueño escondía se vuelven impermeables para definir el enigma que el propio sueño arrastra. Un enigma que tiene que ver con la naturaleza psíquica del desear:

> En los sueños mejor interpretados solemos vernos obligados a dejar en tinieblas determinado punto, pues advertimos que constituye un foco de convergencia de las ideas latentes, un nudo imposible de desatar, pero que por lo demás no ha aportado otros elementos al contenido manifiesto. Esto es entonces lo que podemos considerar como el ombligo del sueño, o sea el punto por el que se halla ligado a lo desconocido. Las ideas latentes descubiertas en el análisis no llegan nunca a un límite y tenemos que dejarlas perderse por todos lados en el tejido reticular de nuestro mundo intelectual. De una parte más densa de este tejido se eleva luego el deseo del sueño (S.Freud [1973a: pág. 666]).

¿Representa este ombligo del sueño que Freud descubre en la narración del sueño su propio límite o el tope de las palabras en esa experiencia hacia lo real?

No obstante, en su empeño por adentrarse entre las oscuridades de la psicología del sueño, Freud nos va ilustrar ahora su recorrido mediante un modelo óptico81 que remeda el funcionamiento del aparato psíquico. La huella mnémica y la memoria se convierten en elementos esenciales y secuenciales del funcionamiento de este aparato metafórico de ficción. Pero, más allá del funcionamiento que Freud trata de aprehender mediante este dispositivo de corte «neurofisiológico», lo que destaca nuevamente son las cuestiones que se van abriendo al hilo de su investigación: ¿en qué consiste realmente el acto de soñar?, ¿cómo se constituye en términos neurofisiológicos?, ¿qué incita la formación del sueño?, ¿qué fuerza misteriosa le sostiene? y, finalmente, ¿cuál es su motor originario?

Sin embargo, esta concepción psicológica que trata de explicar la transformación del contenido de representaciones en imágenes sensoriales a partir de la huella mnémica necesita, además, de un mecanismo que explique el movimiento retrógrado que pone en marcha el funcionamiento del sueño. Si la regresión ha desempeñado un papel importante en la formación de los síntomas neuróticos, ¿por qué no podría ser este mismo mecanismo el que estuviera en la base de la formación del sueño?

Ahora bien, Freud no sólo pretende alcanzar ahora mediante la psicología del sueño la comprensión del funcionamiento del aparato psíquico o la integración del

mundo infantil en ese sujeto que sueña, sino que también se propone ubicar en el inconsciente el rastro de la infancia filogénica y el desarrollo de la raza humana que la propia infancia individual esconde82. Si el poeta Hesíodo había pretendido narrar en su mito el origen del cosmos y de la vida mediante el empuje de unos dioses que alejan el caos y garantizan con su presencia la entrada de la cultura humana, Freud pretende ahora, con su marco onírico, poder reconstruir las fases más oscuras y antiguas de los comienzos de la Humanidad".

Está claro que Freud se muestra ambicioso y que no retrocede ante tal propuesta. Pero para este menester habrá de poner en juego el funcionamiento del mito y dotar al aparato psíquico de la presen cia de un motor, esto es, de un deseo indestructible84 que se empeñe en realizar lo imposible o, en términos freudianos, que anhele el reencuentro con el objeto perdido.

En este sentido, ¿cuál es la naturaleza de ese objeto perdido que se pone en juego, en el sueño, mediante el deseo?

No olvidemos que, si bien el sueño es una realización de deseos, también supone una satisfacción que Freud sabrá ubicar, más tarde, en el propio cuerpo. Luego, ¿qué tipo de satisfacción está en juego en el sueño?

En su trabajo de esclarecimiento del sueño, Freud (1973a: pág. 681) descubre que sólo los deseos inconscientes tienen suficiente energía como para poner en marcha la formación de un sueño, aun cuando a veces el sueño se nutra de las insatisfacciones y anhelos acaecidos en la vida cotidiana. Pero, si tales deseos inconscientes representados en el sueño adquieren tanta intensidad, es porque su fuerza originaria proviene de un deseo infantil (ibíd., pág. 682) que, como en la neurosis, nos muestra su rostro indestructible y su carácter tenaz:

> Pero si los restos diurnos que participan en la formación del sueño toman algo del Inconsciente, esto es, toman fuerza impulsora del deseo reprimido[infantil], también ofrecen a su vez a lo inconsciente algo imprescindible: el objeto de la transferencia (ibíd., pág. 688).

No obstante, ¿de dónde proviene ese carácter indestructible del deseo inconsciente, motor del sueño? ¿Cuál es, en definitiva, la naturaleza psíquica del desear?

Para explicar todas estas cuestiones Freud nos introduce nuevamente en su ficción (cfr. ibíd., pág. 708) o mito «neurofisiológico» tratando de abordar el origen y el funcionamiento primitivo del aparato psíquico (cfr. ibíd., págs. 689-670).

Podríamos decir:

Érase una vez un aparato de reflexión que derivaba instantáneamente por caminos motores cualquier excitación que llegaba a él. Las grandes necesidades físicas (hambre, sed...) se agolpaban y golpeaban en sus puertas poniendo en marcha, simultáneamente, un estado de excitación interior que urgía la calma. El grito, el llanto o el movimiento exaltado del cuerpo, en el niño - frutos de la excitación interior-, no aliviaban el malestar inducido por la necesidad. Mientras la situación de zozobra se mantenía, el llanto desgarraba el interior de un cuerpo en espera de una ansiada calma. Sin embargo, nada hacía presagiar que la existencia de un tercero, a modo de auxilio ajeno, pudiera aportar la presencia de un objeto que viniera a calmar la excitación producida por la necesidad y a introducir, a su vez, una experiencia de satisfacción. De esta manera, cuando la necesidad volviera a surgir, automáticamente entonces el impulso psíquico cargaría de nuevo la imagen mnémica de la percepción primitiva para tender a reconstruir el marco de la primera experiencia de satisfacción. Precisamente hemos de nombrar como deseo a este impulso psíquico que anhela el encuentro con ese objeto primitivo que calmó el primer encuentro con la necesidad. Luego, primitivamente, el aparato psíquico tenderá a que el deseo o el impulso psíquico concluyan en la alucinación (imagen mnémica de la percepción primitiva) como modo de aliviar y satisfacer esa tensión introducida nuevamente por la necesidad.

De este modo, en un primer momento, la primitiva actividad psíquica tiende a la identidad de percepción, es decir, a la repetición de esa antigua percepción primitiva que está articulada a la satisfacción de la necesidad originaria.

Sin embargo, por estos medios de carácter alucinatorio la satisfacción no se verifica, a la vez que agota a la función psíquica en su empeño de aferrarse en la conservación del objeto deseado y perdido. Así la necesidad perdura a través del grito del cuerpo y la zozobra psíquica.

Hay que pensar, entonces, que una amarga experiencia de la vida ha debido modificar esta actividad mental primitiva alucinatoria para convertirla en una actividad mental secundaria, mucho más adecuada al fin de la supervivencia del sujeto. De este modo, es preciso detener, en aras de la supervivencia del sujeto, esta función regresiva del aparato psíquico cuyo fenómeno primitivo es la alucinación y hacer que la regresión no vaya más allá de la huella mnémica, con el fin de poder buscar la identidad deseada en un objeto del mundo exterior.

> De ahí que el acto de pensar, como actividad mental secundaria, no sea otra cosa que la sustitución del primitivo deseo alucinatorio por un

> pensamiento que intenta utilizar, en la realidad, un instrumento que pacifique la necesidad. En el encuentro con el mundo exterior estará ahora en juego qué tipo de objeto de la realidad viene a calmar la tensión de la necesidad vehiculizada en ese impulso psíquico que se llama el deseo.

Lo que queda claro con este esquema es que tanto la alucinación como los sueños o las fantasías remedan el funcionamiento de un primitivo aparato psíquico que trata de culminar la realización del deseo sin el amparo del mundo exterior. De ahí la tesis freudiana de que el sueño, en tanto que nos muestra el funcionamiento primitivo del aparato psíquico, no es más que una realización de deseos, o bien que el soñar no es más que una parte de la vida primitiva anímica infantil superada (ibíd., pág. 690).

Pero también nos permite deducir este esquema mítico cómo la introducción de determinados objetos de la realidad puede atentar igualmente contra la vida, tal como sucedía con la alucinación, en esa búsqueda de calma que exige ese impulso psíquico llamado deseo. Y, aquí, lo que ya está en juego es también otro asunto que está más allá del principio del placer y que anuncia la dimensión y el funcionamiento de la pulsión. Una pulsión que, apuntalada en la necesidad85, todavía habría de esperar unos años más su aparición en el marco de la teoría freudiana86.

Si hasta este momento Freud ha sido capaz de mostrar, en La interpretación de los sueños, la lógica de elaboración que constituye el texto manifiesto del sueño o su tesis de que el sueño es una realización de deseos - así como la lógica de interpretación de los sueños y el motor que está en juego, esto es, un deseo inconsciente e infantil-, lo que no se presenta suficientemente esclarecido en el texto, aunque se capta en su lectura87, es la dimensión sexual que constituye propiamente a ese deseo infantil y que construye y genera el sueño. Precisamente, Freud mencionará este punto de articulación entre el sueño y la sexualidad en una adición (1911) a su texto Los sueños (1900) cuando su teoría sexual ya ha sido suficientemente establecida:

> Aquellos que acepten nuestra hipótesis de que la enigmática oscuridad y confusión sexual de los sueños es debida principalmente a la existencia de la censura, no se extrañarían de ver entre los resultados de la interpretación onírica el de que la mayoría de los sueños de los adultos se revelan en el análisis como dependientes de deseos eróticos... [Y además] el análisis nos muestra que muchos otros sueños que no dejan transparentar nada erótico en su contenido manifiesto se revelan, al ser desenmascarados por la labor interpretativa, como realizaciones de deseos sexuales (S. Freud [1973a: págs. 748-749]).

Pero es interesante toda esta cuestión acerca de la articulación entre la sexualidad y los sueños, porque aun cuando Freud no tenga ninguna duda, en este momento de su investigación, de que tanto las neuropsicosis de defensa" como las neurosis actuales89 guardan relación con la sexualidad90, el texto del sueño no le permite, sin embargo, abordar exhaustivamente91 la relación entre el deseo inconsciente, motor del sueño, y esa sexualidad que Freud ya esta decidido a investigar en el mundo infantil:

> La teoría de las psiconeurosis afirma con absoluta seguridad que no pueden ser sino impulsos sexuales procedentes de lo infantil, que han sucumbido a la represión (transformación del afecto) en los períodos infantiles del desarrollo, y luego, en períodos posteriores de la evolución, resultan susceptibles de una renovación, bien a consecuencia de la constitución sexual que surge de la bisexualidad primitiva, bien como resultado de influencias desfavorables de la vida sexual, proporcionando entonces las fuerzas impulsoras para todas las formaciones de síntomas psiconeuróticos. Únicamente con la introducción de estas fuerzas sexuales pueden llenarse las lagunas que aún encontramos en la teoría de la represión.
>
> En este punto habré de abandonar la investigación del sueño, pues con la hipótesis de que el deseo onírico precede siempre de lo inconsciente ha traspasado ya la hipótesis de lo demostrable (S. Freud [1973a: pág. 712]).

Sin embargo, Freud está convencido en este momento de su trabajo de que las leyes y el motor que rigen la histeria deben ser transferidas igualmente al sueño92, esto es, que el sueño y la histeria participan de la misma lógica y esencia. De ahí que arranque alrededor de esa época la investigación de un caso clínico que, bajo el título Sueños e histeria, trata de dar cuenta fehacientemente de esta articulación:

> Sueño e histeria quedó listo ayer, hoy ya siento la falta de algo que me aturda. Es un fragmento de análisis de una histeria, en que los esclarecimientos se agrupan en torno de dos sueños, por lo tanto en verdad es una continuación del libro de los sueños. Además hay resoluciones de síntomas histéricos y perspectivas sobre el fundamento sexual-orgánico del todo (S.Freud [1994: pág. 475]).

Freud se está refiriendo en esta carta a su conocido Análisis fragmentario de una histeria (Caso Dora)93, que vería la luz unos años más tarde, justamente cuando ya ha consolidado su teoría sexual infantil en Tres ensayos para una teoría sexual.

Pero esta analogía entre la elaboración del sueño y la formación del síntoma

histérico tiene, además, otras consecuencias mucho más importantes, a mi modo de ver, para el alcance de la teoría psicoanalítica. Si los sueños no son fenómenos patológicos y su elaboración guarda relación con la formación de los síntomas de las neurosis, entonces hay que plantear claramente que: «el mecanismo de la propia neurosis no es una perturbación patológica que ataca la vida anímica, sino que existe ya en la estructura normal del aparato anímico» (S.Freud [1973a: pág. 713]).

A partir de aquí, tanto el sueño como el síntoma no son más que un símbolo de lo reprimido y su interpretación supone una guía de acceso esencial a lo inconsciente. Dicho de otro modo: si lo inconsciente es lo psíquico verdaderamente real, los síntomas y los sueños no son más que productos de elaboración frente a ese real imposible de decir. Porque no olvidemos que en lo inconsciente, como dice Freud, «su naturaleza interna nos es tan desconocida como la realidad del mundo exterior y nos es dado por el testimonio de nuestra conciencia tan incompletamente como el mundo exterior por el de nuestros órganos sensoriales» (ibíd., pág. pág. 715).

Luego, en último extremo, la neurosis, y el síntoma, son para Freud la normalidad, esto es, el producto de la estructura normal del aparato psíquico.

Finalmente, y para concluir con su trabajo acerca de los sueños, Freud deja para el recuerdo un sueño infantil propio que va a orientar más tarde, a mi modo de ver, toda la marcha posterior de su aventura psicoanalítica. Porque en este momento de la redacción de su texto sobre los sueños hay un aspecto crucial, un eslabón intermedio que sí le permite a Freud iniciar ya una cierta aproximación hacia este punto sexual y real en el sueño. Precisamente, en la interpretación de su sueño Freud parece capturar un punto de articulación entre la sexualidad y el deseo inconsciente infantil a partir de la angustia. Es esa misma angustia que le ha permitido percibir claramente, en la clínica, ese componente sexual que rige en toda neurosis:

> La teoría del sueño de angustia pertenece, como ya hemos indicado repetidamente, a la psicología de las neurosis... Lo único que haremos será comprobar también en este sector nuestra afir mación de que la angustia procede de fuentes sexuales analizando los sueños de este género para descubrir en sus ideas latentes el material sexual (ibíd., pág. 699).

Y es que, en ese contexto de aventura hacia lo real, Freud se topa nuevamente con el enigma de la sexualidad mediante un sueño de angustia acaecido en su época infantil (cfr. ibíd.), en el que la supuesta imagen de la muerte de su madre, generadora aparentemente de angustia en la elaboración secundaria del sueño, escondía en realidad otra escena: un placer sexual oscuramente adivinado (ibíd., pág. 700) en el comercio sexual. Muerte y sexualidad aparecen aquí articulados en el sueño alrededor

de la madre, la sexualidad y el goce como aspectos enigmáticos que descifrar.

Ahora bien, Freud introduce en este punto, a mi modo de ver, una cuestión esencial para la futura investigación del psicoanálisis. ¿Será la angustia de este sueño simplemente el reflejo del temor a la muerte o a la ausencia de la madre?

Pienso que Freud no se deja engañar en este punto y lanza solapadamente una escena audaz que introduce, como Dalí más tarde en su mito trágico94, toda la dimensión del enigma de la sexualidad femenina. Y es que, frente a la visión de ese oscuro placer sexual femenino, el niño Freud no va a mostrar pena, sino más bien una tupida angustia. Luego, la angustia no es realmente miedo por la presencia de la muerte o la ausencia de la madre, como aparentemente pudiera parecer, sino más bien angustia ante la aparición de la sexualidad y su enigma en ese rostro materno que anuncia ahora un goce. Precisamente, es ese mismo goce que abriría las puertas de la locura a Schreber95 y, más tarde, a Lacan las coordenadas de su propia aventura a partir de la lógica de las psicosis.

A partir de este momento, el misterio de la sexualidad y de la feminidad está ya servido para el psicoanálisis, así como también la búsqueda de una respuesta a ese misterio que Freud tratará de ir afrontando a partir de su pregunta particular acerca de qué es un padre.

De este modo, con la culminación de su texto de los sueños, afortunadamente para él, la aventura del psicoanálisis estará ya asegurada en los anales de la cultura, aunque su desarrollo sea también otra historia que también vendría a sostenerse en el valor poético de los mitos.

2. LACAN Y LA NARRATIVA POÉTICA DE UN DISCURSO MITO-LÓGICO

Lacan irrumpe en el campo de la psiquiatría a través del análisis de la paranoia. Su tesis doctoral o caso Aimée, en 1932, resulta un avance por introducir la dimensión clínica de la paranoia en el marco de las teorías psicológicas de la personalidad, en un intento de formalizar una nueva entidad clínica en el campo de la psiquiatría: la paranoia de autocastigo96. Al fin y al cabo, el paranoico es el máximo exponente de la personalidad. Es la personalidad por antonomasia: «Nuestra tesis consiste en la siguiente afirmación doctrinal: los fenómenos mórbidos situados por la psicopatología dentro del marco de la psicosis dependen de los métodos de estudios propios de los fenómenos de la personalidad» U.Lacan [2000: pág. 287]).

Pero la paranoia le brinda también a Lacan la posibilidad de abrir un puente de

conexión entre la psiquiatría y el psicoanálisis (ibíd., págs. 231-240), mediante esa intuición creativa acerca del conocimiento paranoico y su relación con el supuesto saber inconsciente que defiende el psicoanálisis. Precisamente es este mismo interés que Lacan siente por el conocimiento que destila el paranoico en su abordaje de la realidad17 el que le incitará a buscar ese encuentro surrea lista con Salvador Dalí9B. Un autor decididamente creyente tanto en el poder del inconsciente como en la paranoia: «Lidia poseía el cerebro paranoico más magnífico, fuera del mío, que haya conocido nunca» (S.Dalí [1993: pág. 284]).

Recordemos que incluso el propio Breton, en su particular reflexión acerca del caso Dalí, no duda en precisar para nuestro pintor el diagnóstico de paranoia, ubicando además su método paranoico-crítico como una estrategia para escapar de la psicosis:

> Es sin duda en la misma medida en que el artista es apto para reproducir, para objetivar mediante la pintura o cualquier otro medio los objetos exteriores cuya presión sufre dolorosamente, que escapa en gran parte a la tiranía de esos objetos y evita caer en la psicosis... La gran originalidad de Salvador Dalí es haberse mostrado con fuerza suficiente para participar en esta acción a un tiempo como actor y espectador, haber conseguido constituirse a un tiempo en juez y parte, en el proceso incoado por el placer a la realidad. En esto consiste la actividad paranoica-crítica... Claro está que en el caso Dalí se trata de una paranoia latente, de la especie más benigna, la paranoia de las fases delirantes aisladas (para retomar la terminología kraepeliana) cuya evolución está al resguardo de cualquier accidente confusional (A.Breton [2000: pág. 368]).

No se olvide que en esa época Dalí está tratando de formalizar toda una teoría creativa de la locura mediante el pensamiento paranoico-crítico, en un intento de introducir la dimensión del trabajo del sueño en el marco del automatismo surrealista99. Mucho más tarde, el propio Lacan recordaría nuevamente el valor del conocimiento paranoico en Dalí cuando homenajeara a ese gran maestro de la psicosis que fue Schreber:

> En efecto, quizá se notara, mencionada en algunos puntos de esta recopilación, esa fase de nuestra reflexión que fue en su inicio la de un psiquiatra, y que se armaba con el tema del conocimien to paranoico. Alguien que nos ayudó en este cotejo ya señaló que aclaramos muy poco esta noción, de la que quedan escasas huellas.
>
> ¡Qué hermosa carrera de ensayista hubiésemos podido hacer con ese

término tan favorable a todas las modulaciones de la estética! Basta con recordar lo que al respecto sabía desplegar nuestro amigo Dalí U.Lacan [1993b: págs. 30-31]).

De ahí que haya que plantear que, como psiquiatra, la paranoia le abre a Lacan una puerta de investigación y articulación con el marco psicoanalítico, a la vez que le introduce en los márgenes de la dimensión poética de la creatividad, la locura100 y la propia normalidad como fuente de esta última. Porque como afirmaría frecuentemente a lo largo de su presentación de enfermos, para remarcar el valor de la locura en su investigación: «La psicosis es la normalidad» (Miller [1987: pág. 152]).

Y es que, desde el comienzo de su enseñanza, la dimensión de la locura está en el centro de su enseñanza, como vamos a ver, justamente a partir de esa dimensión de alienación que va a centrar toda la configuración de la estructura del yo. Veamos este punto.

Hay una temática muy interesante en la clínica paranoica, y en su manera de concebir la realidad, que va a ejercer una fuente de inspiración en Lacan a partir de su encuentro con el psicoanálisis. Si en las diferentes modalidades del delirio paranoico la dimensión del semejante, como partenaire, siempre está presente, ¿qué influencia puede tener esta alteridad en la supuesta normalidad?

El estadio del espejo - que marca uno de sus primeros compromisos con el psicoanálisis101 - instituye, siguiendo a Rimbaud102 que el yo no es más que una precipitación que surge a partir de la imagen del semejante 103. Es esta dimensión especular que acontece en el estadio del espejo, como marco de constitución del yo a partir de la imagen del otro, la que introduce definitivamente a Lacan en el campo del psicoanálisis a partir de la vertiente imaginaria.

Sin embargo, quizás no sea azaroso este inicio de Lacan, a partir de la vertiente imaginaria, en el campo del psicoanálisis. Porque lo imaginario estaba de moda en esa época en el marco psicoanalítico, y todos sabemos el hechizo y la importancia que tienen las modas en las investigaciones y teorizaciones clínicas. Y es que no sólo la psicología del yo apostaba claramente por el desarrollo del psicoanálisis, a partir de un yo que introducido en la segunda tópica freudiana adormecería más tarde la experiencia analítica, sino que la propia M.Klein también se mostraba hechizada por esta dimensión imaginaria que se desplegaba en el marco de la fantasía. Luego esta vertiente imaginaria, que domina el panorama institucional psicoanalítico entre los años treinta y cuarenta, orienta toda esta incursión inicial de Lacan por el psicoanálisis. De hecho, la utilización del término imago por Lacan (1978: pág. 56), para poder responder a la constitución de la propia imagen a través del otro, sigue

esta lógica y pregnancia imaginaria que domina toda esta primera época de su enseñanza.

No obstante hay una peculiaridad en Lacan. Esta captura y alienación con la imagen en la que el yo se precipita - teorización que tampoco es completamente ajena al marco hegeliano que Lacan frecuenta y que tan de moda estaba en París en esos años - no le aliena completamente. Porque, tempranamente, en su enseñanza Lacan introduce, en esa alienación originaria y constitutiva del yo, la matriz simbólica que lo constituye. Aparece así, ahora, la dimensión de la palabra y el Lenguaje en su función pacificadora frente a la propia tensión imaginaria.

Es esta construcción una dimensión simbólica en la que nuevamente resuena un otro - pero un Otro finalmente con mayúsculas 104 tanto simbólico como constituyente de ese sujeto del inconsciente, en vías de construcción, que Lacan comienza a rastrear a partir de los textos de Freud.

Sin embargo, en este contexto de alienación a la imagen del semejante que precipita el yo y su función de desconocimiento, la introducción del gran Otro'°5 viene a cortocircuitar esa dimensión imaginaria, cargada de tensión y rivalidad, que Lacan (1990a: págs. 94-116) ya había mostrado en sus primeros trabajos acerca de la agresividad, siguiendo la temática hegeliana del amo y el esclavo (cfr. ibíd., pág. 113).

Hay que pensar, en este sentido, que en esta introducción de lo simbólico interviene, claramente, la dimensión de esa otra escena o escenario que Freud (1973a: pág. 672) describe en La Interpretación de los sueños -y que Lacan (1999a: págs. 110-1 11) señala, en el Seminario 5, como sus orígeneslo6 en los que precisamente la introducción de esa matriz simbólica en la dimensión imaginaria permite que la imagen yoica se constituya. Porque hay que plantear que no hay imaginario posible sin ese soporte simbólico que lo constituye.

Ahora bien, si el yo queda capturado en la imagen del otro, pero también en las palabras de ese Otro que le constituyen como sujeto del inconsciente, la dialéctica hegeliana le brinda a Lacan, en un primer momento de su enseñanza, la posibilidad de una desalienación tanto de las imágenes capturantes como de las palabras hechizantes y estructurantes de ese Otro convertido en amo del Lenguaje y del discurso familiar.

En este momento de su enseñanza, acorde con este contexto de alienación a la imagen y a la palabra en la que el sujeto se instala, Lacan (1990a: pág. 205) plantea la posibilidad de que el psicoanálisis sea una experiencia dialéctica que facilite una desalienación plena y total, mediante el desvelamiento de ese capítulo censurado de

la historia que precisamente constituye lo inconsciente.

Y subrayo ahora la palabra experiencia, porque desde el comienzo de su enseñanza está en juego el asunto de cómo formalizar y concebir la experiencia analítica. Tanto el propio estadio del espejo, tal y como señala su título El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia analítica-, como también el texto originario y fundador de su enseñanza - Función y campo de la palabra y el lenguaje en el psicoanálisis - están insertos en el contexto de una clara dilucidación y primacía del valor de la experiencia analítica sobre el saber conceptual: «Si el psicoanálisis puede llegar a ser una ciencia - pues no lo es todavía-, y si no debe degenerar en una técnica - cosa que tal vez ya esté hecha-, debemos recuperar el sentido de su experiencia U.Lacan» [1990a: pág. 256]).

Ahora bien, en este contexto de capturas imaginarias y simbólicas insertadas en lo real, Lacan hará célebre, en su conocido retorno a la obra de Freud como investigación (ibíd., pág. 256), ese aforismo innovador que abriría una nueva lógica y nuevos aires en el psicoanálisis: «El inconsciente es el discurso del otro» (ibíd., pág. 254).

Discurso del Otro - finalmente también con mayúsculas (véase supra pág. 215) - que se aparta ya completamente de la simple alteridad yoica o imaginaria107, para introducir desde el exterior, tal como dirá Lacan (1999a: pág. 33), el código y las leyes (metáfora y metonimia) que el lingüista Roman Jakobson promueve en el seno de la Lingüística para el Lenguaje. De este modo, son ahora las leyes formales del Lenguaje las que vienen a estructurar, en clave lingüística, ese inconsciente mítico freudiano tejido de puros pensamientos108: «Esta exterioridad de lo simbólico con relación al hombre es la noción misma del inconsciente» U.Lacan [1990a: pág. 450]).

No podemos dejar de señalar toda esta aventura lingüística y estructuralista del «inconsciente estructurado como un Lenguaje» que Lacan promueve como una primicia ingeniosa y genial que supone no solo una novedad de gran alcance en su desarrollo, sino también el origen de una enseñanza que, desde el comienzo, se aparta sigilosamente de toda esa concepción tópica y mítica freudiana. Dicho de otro modo: la reformulación freudiana en clave lingüística de Lacan introduce desde el comienzo, mediante el marco de una teoría de la comunicación concebida como intersubjetiva y dialéctica, el propio sesgo innovador lacaniano en el psicoanálisis.

Ahora bien, hay dos planos en esta teoría de la comunicación que Lacan promueve al hilo de su investigación subversiva freudiana sobre las formaciones del inconsciente: por una parte, que lo esencial del lenguaje nunca fue verdaderamente la comunicación y, por otra, que lo que el yo está diciendo - el dicho - nunca coincide

con lo que verdaderamente dice - el decir.

No obstante, con este giro lingüístico y estructuralista del inconsciente pretendidamente científico, Lacan (1999a: pág. 259) no solamente introduce el inconsciente como un efecto estructurado del Lenguaje que formaliza el síntoma - en tanto que «el síntoma se resuelve por entero en un análisis del lenguaje, porque él mismo está estructurado como un lenguaje, porque es lenguaje cuya palabra debe de ser librada» U.Lacan [1990a: pág. 258])-io9; también hace resonar, mediante ese grito que se infiltra en las formaciones del inconsciente, la evanescencia de un sujetollo efecto del valor que le ha dado Saussure al significantelll así como, y muy importante, el hechizo de un deseo. Deseo que, nuevamente releyendo a Freud y su experiencia de satisfacción, apunta hacia un objeto perdido que va más allá de la demanda y que introduce un brillo'12 en el Otro113 De esta forma, será este brillo, que anuncia en el Otro la supuesta presencia de un objeto, el que pondrá en juego en el dispositivo analítico el amor de transferencia'14 como motor de la experiencia analítica.

Sin embargo, hay un momento en la enseñanza de Lacan - guiada en esta coyuntura por la lógica del significante - en el que la falta - que no es otra que la falta de significante - pretende ser colmada por la vía de un significante especial convertido ahora en el objeto agalmático115 que orienta el deseo y la cura. Porque si bien para Lacan (1992b: pág. 43) «el lenguaje es la condición del inconsciente», el deseo, siguiendo a Freud, circula entre los significantes animándoles a decir lo imposible de decir.

Y es que el deseo es, justamente, el espíritu silencioso y el motor de ese inconsciente estructurado como un lenguaje.

Pero la cuestión que se le planteará a Lacan al hilo de su investigación acerca de la lógica significante es cómo ir concibiendo esta falta irreductible que presenta el significante y que verdaderamente se muestra opaca al sentido. Podemos ya ir aventurando que, en este punto, Lacan ubicará la presencia de un objeto como respuesta a la falta que engendra el significante, pero también la propia carencia con la que se encuentra el significante a la hora de poder decir una supuesta verdad-toda. Es decir, que tanto lógica como topológicamente el objeto (a) se ubicará más tarde en el lugar de la falta del significante como una respuesta. Dicho de otro modo: esa falta que el significante introduce -y que el símbolo suple pero no sutura - es la que hará, propiamente, la estructura del objeto a.

Ahora bien, si desde el principio de su investigación el deseo es, para Freud (1973a: págs. 689-90), deseo de un objeto mítico perdido o deseo de nada, entonces,

en rigor, el deseo es para Lacan (1999a: pág. 337), siguiendo su lógica a partir del Otro constituyente, «deseo de aquella falta que, en el Otro, designa otro deseo».

Por eso, en definitiva, el deseo siempre sigue en Lacan, la lógica del deseo del Otro (1991: pág. 608), en tanto que, si bien el sujeto - como efecto de los significantes del Otro - se constituye a partir del Otro del Lenguaje, la estructuración del deseo es ahora, también, deseo del deseo del Otro como una incógnita. Precisamente, en el álgebra lacaniana el término A barrado apuntará tanto a la falta de un significante en el Otro como al deseo del Otro, entendiendo ahora este deseo como un verdadero misterio que debe ser desvelado por el propio encadenamiento de los significantes, cuyo deslizamiento precipita un efecto sujeto.

Pero también es éste un deseo siempre articulado en el significante y enmascarado en esa demanda que lo nombra a medio decir, y que se muestra irreductible a cualquier adaptación y opaco a una plena significación.

¡Que circule el deseo en su captura del objeto perdido e imposible!

El deseo es entonces una incógnita, un misterio labrado en el sujeto a partir de ese Otro del Lenguaje descante que le ha constituido como tal. De este modo, la constitución del sujeto como faltante a partir de la falta del Otro muestra el contexto de una lógica que tiene su razón de ser en una falta absoluta y estructurante que aqueja el propio Otro del Lenguaje, falta cuyo eco resuena nuevamente en ese sujeto que ha constituido como tal.

Si hasta este momento de su enseñanza la lógica del significante, el sujeto y el Otro articulaban un marco en términos de mensaje, comunicación y significación, el deseo, por la vía del significante, introduce también una hiancia, un misterio y una falta en ese sujeto constituido como tal.

Ahora bien, en todo este entramado significante surge nuevamente, y como resultado, un efecto sujeto que sigue en la enseñanza de Lacan la lógica de la propia estructura paranoica, puesto que tanto el deseo como el sujeto se constituyen a partir del Otro. Precisamente es ese mismo Otro que el paranoico ejemplifica abiertamente y sin velo, con certeza, como causa de su mal. Y en un punto tiene razón, en tanto que, en rigor, es el Otro - pero el Otro del Lenguaje - el que introduce la dimensión del sufrimiento en el ser parlante. Sin embargo, el malentendido en este punto acerca del mal y el Otro radica en que, mientras que el neurótico puede imaginarizarlo, el psicótico lo alucina, esto es, lo convierte en real.

Por eso, y al hilo de esta argumentación, toda la búsqueda de reconocimiento y de

autorización que el sujeto persigue incesantemente a través del Otro sigue, claramente, la lógica de su propia constitución a partir del Otro. Es por que el yo y el sujeto se constituyen a partir del otro y del Otro por lo que ambos se afanan en ese reconocimiento y autentificación. Estamos ahora en un momento de la enseñanza de Lacan en el que lo que se prima es el marco de la intersubjetividad, la comunicación y sus efectos, así como el reconocimiento del sujeto a partir del Otro.

Pero, si nos percatamos nuevamente en esta lógica lacaniana del significante que dinamiza su primera enseñanza, podemos apreciar cómo todo el modelo gira fielmente alrededor del constructo paranoico. Es decir, tanto el Otro del Lenguaje como la imagen del semejante constituyen respectivamente al sujeto del inconsciente y al yo, tal como Lacan (1990b: pág. 365) ilustra mediante su esquema Lambda. Pero también el propio marco del deseo - en tanto que éste se estructura y circula entre los significantes a partir del Otro como carente-, se constituye decididamente bajo el modelo de la paranoia. De ahí que, para Lacan, el deseo sea nuevamente el deseo del Otro.

Precisamente será en este contexto de incógnita, inconsistencia y falta en el Otro con relación al significante en el que Lacan ubicará su primer modelo del fantasma - la relación del sujeto con la imagen del otro'16 ($losang (a)) - a partir de una respuesta del sujeto a su falta en ser (como consecuencia de esa intrusión originaria ejercida por el significante del Otro), al deseo y también a la falta en el Otro. Es ésta una primera versión del fantasma que muestra claramente el anclaje o la articulación de lo imaginario y lo simbólico - aunque barrido de lo real - como respuesta a la falta de significante. De este modo, el fantasma supone un límite frente a esa infinitización del sujeto del deseo en la cadena significante o, lo que es lo mismo, un punto de fijación que impide el propio desvanecimiento de ese sujeto surgido a partir de los significantes del Otro.

A partir de este momento, y para tratar de concebir la relación del sujeto del inconsciente con el deseo del Otro - si bien que liberada ahora de cualquier espejismo-, Lacan (1999a: pág. 432) se verá llevado a inventar y formalizar un esquema con «la menor cantidad posible de inconvenientes» que le aleje decidamente del marco tópico y mítico freudiano. En este punto, verá la luz su formalización acerca del grafo del deseo"7. Será ésta una esquematización o un tipo de trazo gráfico muy particular que pretenderá articular tanto el sujeto como el Otro - así como ese deseo en juego que Freud nos muestra a través del chiste, el lenguaje o la palabra'", en sus primeros textos - a partir de la relación del sujeto, el deseo y el significantel'9:

> Este sujeto aún no ha visto la luz y su articulación propiamente filosófica se ha demorado. Es distinto del sujeto del que ha bla la filosofía occidental

> desde que existe una teoría del conocimiento, puesto que no es el soporte omnipresente universal de los objetos y en cierto modo es su negativo. Se trata del sujeto en tanto que habla y en tanto que se estructura en una relación compleja con el significante U.Lacan [1993c: pág. 25]).

Pero también habrá que formalizar, no hay que olvidarlo, la relación que existe entre el deseo y ese más allá de la demanda y de la propia satisfacción120 que recorre la propia cadena significante.

En este sentido, podemos decir que en esta satisfacción comienza ya a infiltrarse una vía, por fuera de la lógica del significante y de su falta, que encontrará en el amor el juego del engaño. Porque no debemos olvidar que, en ese más allá de la satisfacción de la necesidad, también se apunta hacia el deseo y el amor, en tanto que el amor es siempre un deseo de nada. Dicho de otro modo: en el amor siempre domina el signo de la presencia del Otro sobre la propia satisfacción.

Sin embargo, esta satisfacción a la que se alude en este momento de su enseñanza no es propiamente la satisfacción de la pulsión que habrá de advenir más tarde. Y es que en este contexto de su primera enseñanza la técnica del desciframiento del inconsciente, y su satisfacción fue justifica ese montaje comunicacional y estructural (yootro, sujeto-Otro) del dispositivo analítico-, son ajenas en cierto modo al marco pulsional freudiano. Dicho de otro modo: aun cuando sea cierto que el desciframiento de las formaciones del inconsciente tiene efectos de satisfacción sin embargo, esta satisfacción surge más bien de la liberación de sentido que produce la comunicación. Es, podríamos decir, una satisfacción semántica. E incluso, en este contexto, el deseo de reconocimiento, por parte del sujeto, vale también como un tipo de satisfacción que se introduce en el orden de esta comunicación intersubjetiva.

Ahora bien, este tipo de satisfacción simbólica que precipita el modelo de la comunicación en Lacan no agota, desde luego, como más tarde tendrá que abordar, toda la problemática de la satisfacción en la obra de Freud121

Sin embargo, al hilo de esta primacía simbólica de su primera enseñanza, hay una cuestión que merece ser matizada, porque abocará por el uso del materna:

> Mientras no se desemboca en una fórmula, en una formulación, y en la medida de lo posible matemática [con relación a los asuntos del pensamiento], no se ve su interés, ni su nobleza. No se ve lo que merecería que uno se detenga en el asunto U.Lacan [2007: págs. 88-89]).

De este modo, Lacan se va a proponer concebir para el psicoanálisis, mediante

esquemas, grafos y las fórmulas algebraicas de su primera enseñanza, un nuevo espacio y un nuevo ideal de transmisión de carácter, podríamos decir, agustiniano. Vendría a ser como intentar fundar para los psicoanalistas una ciudad del matema122. Es decir, un modelo matemático y geométrico de transmisión que permitiría el avance del psicoanálisis hacia una comunidad analítica capaz de conceptualizar y compartir la experiencia analítica mediante formulas matemáticas y espacios geométricos en la búsqueda de la verdad. Era su ilusión, sin duda, pero también su propia aventura y genialidad, entendida ésta como un surco hacia lo real, ahora por la vía del materna.

Y aquí, en este contexto de conceptualización claramente topológico que recorre su enseñanza - en tanto que la continuidad siempre ha primado sobre la ruptura-, surge, a mi modo de ver, una pregunta y un rumbo que marcará a partir de este momento una búsqueda incesante e inconclusa en Lacan. Inconclusa porque no olvidemos que la tentativa de Lacan con relación a la matematización de su teoría no es, a mi modo de ver, más que la manifestación misma de su relación con lo imposible.

Por eso, en el curso de su matematización, Lacan se verá abocado a formularse diferentes cuestiones al hilo de su propia investigación acerca de la experiencia analítica: por un lado, qué sujeto le corresponde a ese inconsciente que asalta inesperadamente al yo mediante todas esas formaciones del inconsciente (sueños, actos fallidos, lapsus, olvidos, síntomas); por otro lado, qué espacio ocupa ese sujeto evanescente en el propio marco de la experiencia analítica; y, finalmente también, qué textura tiene ese deseo que circula entre los significantes en la búsqueda de la verdad como supuesto objeto agalmático123 que orientará al sujeto en la experiencia.

Ahora bien, si las narraciones verbales o el discurso comienzan a mostrar un límite a la hora de poder decir esa verdad que brota del inconsciente estructurado como un lenguaje - en tanto que la verdad está con relación a un Otro del Lenguaje que está agujereado-, entonces ¿es la versión matematizada del discurso psicoanalítico, en Lacan, un intento de superar ese límite que la propia palabra encierra en un universo pretendidamente hecho de matemáticas en su nivel más profundo?124

A mi modo de ver, éste fue su intento ingenioso y atrevido, pero también, podríamos decir, su primer sueño: tratar de lograr, mediante la instrumentalización de las matemáticas, una transmisión del psicoanálisis liberada de todo espejismo imaginario, aun a sabiendas de que en toda esta lógica lo que siempre viene a predominar es el agujero. Porque, como bien dice Lacan (2007: pág. 97), «todo se escapa por un agujero en el fondo».

De este modo, hay en la obra de Lacan un intento de desimaginarizar el psicoanálisis e incluso de alcanzar la desimbolización de los dichos que van desplegando ese mito a partir del decir. Es más. La matematización de Lacan busca desprenderse de la dimensión imaginaria y simbólica para mostrar la esencia de la experiencia analítica en términos algebraicos, geométricos... Sin embargo, en todo ese recorrido conceptual surge nuevamente una inyección de sentido, una modalidad de representación, porque no podemos desprendernos de ese sentido que retorna a partir del sin sentido.

No obstante, no está de más preguntarse ahora acerca de cuál fue esa lógica discursiva en su abordaje a lo real.

2.1. De la mitología freudiana al discurso mito-lógico lacaniano

Como hemos ido desarrollando a lo largo de este trabajo, Freud construye un mito, su mito, pero también una mitología a partir de su descubrimiento estelar: el inconsciente. Sin embargo, más allá de la cientificidad que Freud pretende instaurar en La Interpretación de los sueños, tal como ya hemos apuntado125, está todo el valor de la palabra, la narración y la estructura poética que despliegan las formaciones del inconsciente en su constitución. Y, justamente, es a partir de todo este entramado lingüístico como Freud se va a servir, tal como señala Lacan, para hacer consciente lo inconsciente y para introducir la palabra como motor de la cura.

Sin embargo, además de todas esas reglas que estructuran las formaciones del inconsciente, y que Freud se empeña en formalizar en sus primeros textos, éste encuentra justamente a partir de su propia experiencia y, más concretamente, tras la muerte de su padre - un contenido mítico a todo ese inconsciente estructurado como un lenguaje. Porque, como ya hemos planteado, es esa muerte familiar la que le precipita una estela de preguntas, sentimientos y vivencias que, para él, resonarán claramente en los textos clásicos de la poesía y los mitos.

De este modo - e igual que en el mundo griego las palabras de los poetas sirvieron para vehiculizar un mito que serviría más tarde de sostén al logos, también Freud, como poeta de la ciencia, introducirá en el siglo xx, al final, antiguos mitos que alimentarán y darán contenido a su propia invención en una época sedienta de mitos. El mito de Edipo como configurador de un deseo siempre insatisfecho e imposible; el mito del asesinato del padre como fundante de la Ley y la propia mitología de las pulsiones como condicionantes del goce marcan la estela de una mitología freudiana para nuestra época. Una mitología construida a partir de la experiencia de un poeta del alma, aunque con aires e ilusiones de cientificidad.

En este sentido, y a la hora de articular su marco teórico, Freud no duda en dejarse guiar, entre otros, por las palabras de los poetas en su confrontación con lo imposible de decir. Son Sófocles y los mitos griegos los que le hablarán del drama de Edipo ante lo inevitable de un destino que anuncia y culmina con la castración. De este modo, Edipo se arranca los ojos ante el horror de su acto incestuoso. Más tarde, también será el poeta Schiller quien le señale en el amor y el hambre los dos grandes entramados que configurarán su primer modelo pulsional. Pero también Freud sabrá utilizar el mito de la Horda primitiva de Darwin para poder instaurar el comienzo de la Ley y la cultura humana a partir de la muerte de ese padre glotón y acaparador de mujeres. E, igualmente, cuando la sensación de muerte vaya caminando ya silenciosamente entre los márgenes de su vida, Freud logrará instrumentalizar, de nuevo, el marco mitológico griego ErosTánatos para poder dar forma y contenido a su último modelo pulsional. Es este último modelo el que definitivamente sostendrá, como más tarde Lacan destacara, la imposibilidad de cualquier reconciliación del sujeto consigo mismo.

De este modo, y a golpe de mito - mito que encubre fervientemente el deseo de Freud-, éste se hace eco de la palabra de los poetas en su confrontación con lo real, para invocar, así, un discurso mitológico que no es más que el eco de su propio inconsciente devenido en fuente de narración mítica.

En síntesis, el descubrimiento del inconsciente por Freud y su invención, el psicoanálisis, están articulados en lo que fue el propio mito y la experiencia de Freud, esto es, su pasaje por la dimensión y la experiencia del inconsciente. Luego, Freud funcionará para el futuro devenir del psicoanálisis como un poeta de la ciencia que sostuvo la ilusión de poder hacer consciente lo inconsciente. Un poeta además capaz de captar el engaño y la ilusión que la conciencia encierra ante el destino y el horror de la castración.

Ahora bien, de la misma manera que Sócrates supo dar razonamiento y sostén a ese saber del mito que habían inducido los poetas, también Lacan supo logificar el mito freudiano (lógica del significante, lógica del Edipo, operaciones lógicas de causación del sujeto del inconsciente, fórmulas de la sexuación). Como Sócrates, Lacan desplegará un nuevo despertar en el psicoanálisis, a partir de los instrumentos científicos de su época, mediante un marco mito-lógico capaz de fundamentar la estructura y la esencia de ese saber mítico freudia no. Al fin y al cabo, y tal como Sócrates realizaría en su época una crítica reformista de las ideas y modos de vida de entonces, Lacan también criticaba el presente del mundo psicoanalítico y proponía una reforma conceptual - el retorno a Freud - e, incluso, una transformación política que le llevaría finalmente al destierro institucional. De este modo, si Sócrates supo

aprovecharse de las palabras y el saber de los poetas para construir su logos o entendimiento racional, igualmente Lacan sabrá filtrar del mito de Freud el fundamento lógico de ese saber mítico e inconsciente. Y, como el propio Sócrates y su enseñanza, Lacan desplegará básicamente su recorrido en un medio de palabras que más tarde nutrirá misteriosamente sus propios Seminarios y Escritos.

De esta manera, y apoyado en los mitos freudianos, Lacan introduce un sesgo innovador a partir de los elementos lógicos y científicos de su época, para acabar tendiendo sus brazos hacia la poesía.

Ahora bien, ¿de qué modo construye Lacan todo ese escenario mito-lógico?

En primer lugar, y a partir del inconsciente filogénico y del padre de la Horda primitiva freudiano, Lacan construye la estructura del Lenguaje, el Otro del Lenguaje, como marco configurador de ese sujeto pensante del inconsciente freudiano. E, igualmente, será a partir del Edipo freudiano como Lacan construirá una lógica fálica que estará en clara sintonía con la lógica del significante inicial que estructura el inconsciente. Es este símbolo fálico de carácter lógico y articulador del conjunto de los significantes, el que más tarde le serviría en su enseñanza para introducir las fórmulas de la sexuación como formulaciones con una lógica capaz de definir la posición del sujeto como masculina o femenina, más allá de la pura dimensión biológica del ser vivo. Y, desde luego, también el modelo pulsional freudiano y la satisfacción que éste encierra le servirían como construcción de aquello que más tarde sería su propia invención, el objeto a. Un objeto que terminaría por albergar la esencia de un cuerpo sexuado como certificación del goce.

Ahora bien, si los poetas griegos nos llevan de la mano de su poesía hasta Sócrates y a partir de éste hacia Platón como un autor capaz de desvelar las palabras del maestro a partir del silencio de su escritura, también Freud ejercerá inicialmente el mismo hechizo en el pen samiento de Lacan. Será a partir de nuestro poeta de la ciencia como Lacan llegará a construir un marco de enseñanza, esencialmente desarrollado a través de la palabra, que más tarde se verá fijada por toda una serie de escritos, algunos en vida y otros bajo la atenta pluma de Miller. Como Platón, Miller conocía bien al maestro, concebía la lógica de su pensamiento; sin embargo, había que relanzar su palabra en los textos hasta convertir esos vaivenes de su investigación oral en una trama de letras. Éste ha sido su trabajo de investigación, pero también su invención. A partir de ser el periodista de Lacan, el cronista estructurante de su enseñanza o el ordenador de los dichos de éste126, Miller ha sabido no sólo difundir los paradigmas de su enseñanza, sino también abrir su propia senda.

En este sentido, ¿no es esto mismo lo que a veces nos hemos preguntado con el

trabajo realizado por Platón a partir de las palabras del maestro Sócrates?

De este modo, el trabajo de Miller ha supuesto, en cierta forma, hacer de la invención de Lacan y su novedad misteriosa una rutina necesaria. Rutina en el sentido de permitir la aparición de una asociación o un enlace entre el significante y el significado a partir de ese decir siempre misterioso de Lacan. Es este trabajo de relación y articulación el que nos permite ahora a nosotros habitar un mismo espacio y poder compartir un mismo lenguaje, con la ilusión de sostener una cierta sintonía y eco a partir del decir de Lacan. Ésta ha sido, a mi modo de ver, la orientación lacaniana que se desprende finalmente de ese trabajo ordenado de Miller sobre Lacan y su palabra. Una orientación lacaniana que persigue, por otra parte, mantener viva su enseñanza a partir de una reinvención continua, crítica y cuestionadora.

Sin embargo, el problema que se nos plantea ahora en nuestro recorrido mito-lógico es que, si bien con Lacan el inconsciente no tiene sustancia física ni tampoco puede ser aprehendido bajo un formalismo lógico - en tanto que ninguna teoría formal puede abarcar la totalidad de la aritmética y ser lógicamente consistente 127, entonces ¿cómo pensar el inconsciente y su sujeto en la experiencia analítica?

Si el inconsciente no puede ser demostrable - en tanto que en matemáticas una demostración no es más que una secuencia finita de deducciones lógicas que empieza con axiomas o con resultados previamente demostrados y lleva a una conclusión denominada teorema128-, tampoco puede ser verdaderamente refutable por fuera de la experiencia analítica, en tanto que el inconsciente es simplemente un supuesto que se pone a prueba en el propio dispositivo analítico. Es decir, en esa experiencia transferencial que supone un análisis, uno se topa con lo inconsciente a modo de descubrimiento para, a partir de allí, relanzar la cadena significante en la búsqueda de una significación que selle el misterio inicial con el que se ha iniciado esa pregunta que constituye el síntoma analítico.

Ahora bien, lo que finalmente se consigue tras toda esa cascada inicial de significantes - siempre y cuando la cura siga su lógica - es aislar a partir de todos ellos un resto que no es propiamente significante, aun cuando se deja atrapar veladamente a través de éstos. Precisamente, es sobre este resto a partir del cual el sujeto constituye su síntoma real o sinthome, que no es más que su propia invención y apaño con lo imposible de decir (lo real).

Sin embargo, merece que nos detengamos, nuevamente, en esta matematización lacaniana tan innovadora para el psicoanálisis, en tanto que hay un punto de similitud entre la narración matemática, que seduce a los matemáticos, y la narración mito-lógica que se despliega en el análisis. Recordemos que la narración o el discurso

narrativo ha sido nuestra guía a lo largo de este trabajo.

¿Cuál es, precisamente, ese punto de similitud entre ambas narraciones? Pues que en ambos hay historia, es decir, en ambos existe una supuesta versión compartida entre sus participantes, aun cuando en matemáticas sea una historia demostrada y en el análisis una historia mostrada. Porque, mientras la demostración en matemáticas es una historia contada por matemáticos para matemáticos mediante un principio (las hipótesis) y un final (conclusión) que está sometido a la presión de la lógica 129, en el discurso psicoanalítico la narración es construida asimétricamente entre el analizante y el analista a través de una lógica que está implícita en el mismo hecho de narrar.

No obstante, hay una diferencia esencial: mientras que en matemáticas esta historia se derrumba cuando aparece una laguna lógica, en psicoanálisis esta laguna u oquedad va implícita en la misma narración del sujeto y es, precisamente, su propio motor.

Sin embargo, son esta lógica y esta narración compartida a partir de esa lengua que aparentemente nos une las que nos permiten incluir una significación, pero también un más allá de esa significación que despiertan las propias palabras y que escapa al sentido. Digamos más bien que está fuera de sentido. Porque, como ya conocemos, la verdad que entreabren las palabras, finalmente, no es más que un semblante que encubre todo aquello que la palabra no logra alcanzar. Dicho de otro modo: si para los matemáticos Dios es geómetra o matemático130, para los psicoanalistas, como ya se apuntó más arriba (véase pág. 97-98), Dios es el Otro del Lenguaje y la verdad no es más que un efecto del inconsciente estructurado como un Lenguaje. Por tanto, la verdad es siempre incompleta; de ahí que haya que plantear que la verdad del inconsciente, en tanto que es un efecto del Otro Lenguaje y de su discurso, es siempre no-toda.

Pero más allá de esa primera reformulación freudiana que Lacan realiza, gracias a la primacía y autonomía de lo simbólico, pero también a partir de esa instrumentalización matematizada que se suscita en el propio marco inicial de la paranoia y su conocimiento paranoico - «yo es otro» y «el inconsciente es el discurso del Otro»131- Lacan reintroduce para el psicoanálisis diferentes marcos teóricos, con efectos en la cura que dinamizan el valor de la propia experiencia analítica. A partir de interrogar todo aquello que se pone en juego, en esta experiencia de palabras y silencio que recorre la travesía, Lacan reformula qué sujeto le corresponde a esta experiencia y qué espacio y tiempo estarían concernidos en su dilucidación, para finalmente ir avanzando hacia ese goce mudo y opaco que está concernido en toda esta operación. Porque no olvidemos que lo verdaderamente impor tante en todo

momento para el psicoanálisis, siguiendo a Freud, es la experiencia analítica y sus efectos en relación con ese sufrimiento o malestar (goce) que atenaza al ser parlante.

De ahí que, a pesar de todo ese empeño inicial por hacer de los instrumentos y la experiencia del análisis un corsé en términos significantes, en su búsqueda de la verdad Lacan descubra finalmente, como Freud en Más allá del principio del placer, que en la experiencia no todo objeto es imaginario o significante112, que siempre hay algo más encerrado en ese síntoma que atenaza al ser parlante y que imposibilita su curación. Serán esta preocupación hacia el síntoma y ese real o imposible que orientan la cura los que le obligarán a girar, en su aventura particular, de la falta, el deseo y el valor del significante con relación a otro significante y su significado hacia ese agujero en el que el goce del cuerpo cifra el tormento del síntoma y señala tanto lo imposible como el fracaso de la palabra en su decir. Está en juego ahora todo ese mundo pulsional freudiano que se encierra en el síntoma y que Lacan irá desbrozando lentamente a partir de los años sesenta bajo el término goce.

De este modo, la necesidad por introducir en la experiencia analítica - imaginario, simbólico y real - un nuevo objeto que ni es especularizable ni se deja significantizar no es más que la consecuencia de una investigación lógica al hilo de una cura orientada claramente hacia lo imposible. Y este nuevo objeto, que será bautizado con el nombre de objeto a, será verdaderamente su invención, su auténtica innovación, esto es, lo más singular y propio en la enseñanza de Lacan (2006a). Con todo, se tratará de objetos (el pecho, las heces, el falo, la mirada y la voz) que, a fin de cuentas -y es lo más relevante-, no sirven para nada'33

Luego, el objeto a u objeto de la pulsión es una respuesta lógica a la falta de significante inicial que será deducida y construida más tarde, a partir de las operaciones de causación del sujeto del inconsciente (alienación y separación)131. Frente a ese sujeto del inconsciente re ducido a una falta de significante, el objeto a no es más que una respuesta, un plus de satisfacción surgido a través del cuerpo vivo, del cuerpo sexuado13s

Me parece, en este sentido, que la introducción del cuerpo y del goce que él mismo destila será un punto sumamente relevante en su última enseñanza. De ahí que con Lacan nos interesemos, finalmente, en ese goce ligado a la vida, pero ahora bajo la forma del cuerpo. ¿Cómo? Mediante la introducción de un significante que, entendido ahora como causa de goce en el cuerpo, introduce un plus de satisfacción.

Esta modificación supone que, a partir del sujeto del inconsciente inicial - efecto de la lógica del significante-, habría que introducir finalmente el individuo, esto es, el cuerpo aquejado por el significante. Luego, el parlétre en la última enseñanza de

Lacan no será más que la unión del sujeto o del significante y la sustancia gozante del cuerpo. Es decir, es porque el significante incide en el cuerpo por lo que el significante es causa de goce136

Planteemos ahora muy someramente, y al hilo de la cura, toda esta transformación mito-lógica que Lacan desarrolla desde la subversión de ese inconsciente mítico freudiano hasta su propia invención: el objeto a.

Porque bajo una premisa inicial que dicta «que el análisis tiene un comienzo pero también un final», Lacan (1990a: pág. 251) pone en juego el valor de una hystorización137 que inicialmente hace desplegar el mito individual o la novela familiar que encadena al neurótico138 a su queja, para finalmente alcanzar a través de la angustia el límite de una experiencia labrada en el seno de la palabra. Límite que introduce, fren te a la falta o ese «no hay» del lado del significante, el borde del vacío y el objeto que «estructura el tiempo y el espacio de la experiencia del inconsciente» U.Alemán y S.Larriera [2001: pág. 173]).

Pero es un objeto que también promueve goce y que da consistencia, y pregnancia, a ese ser definitivamente perdido en su atravesamiento originario por el Lenguaje. Aparece así, en el horizonte analítico, el pasaje por la angustia y el objeto como un motor que orienta la cura hacia lo real o lo imposible.

Es interesante ver cómo Lacan, en su viraje hacia lo real, introduce la angustia como una guía de orientación necesaria en la cura. Porque la angustia es, para Lacan, la vía de acceso a ese pequeño objeto a que ha inventado139, pero también la consecuencia lógica de la propia experiencia en su camino hacia lo imposible de decir. Le llevará tiempo, sin embargo, poder dar cuenta de esta lógica que inicialmente articula la lógica de causación del sujeto del inconsciente con el objeto por la vía del fantasma. Lógica que, finalmente, marcará en el propio cuerpo un nuevo rumbo a su aventura en la búsqueda del objeto perdido freudiano.

De ahí la necesidad que se tiene en la experiencia analítica de construir el fantasma, pero también de franquear la angustia, de atravesarla, que no es lo mismo que alojarse en ella. Atravesarla para poder desvelar y extraer no sólo el objeto causa del deseo que ha promovido el propio dispositivo en el seno de la transferencia, sino también de bordear ese objeto causa de la angustia, en su estatuto de goce, como remedo del ser perdido. Sin embargo, este franqueamiento de la angustia en el seno de la experiencia tiene también sus consecuencias para el sujeto en términos de ganancia sintomática o de redistribución del goce. Porque el pasaje por la angustia y su ciframiento en el sinthome también supone un modo o un estilo de cómo abordarla. Es lo que podríamos decir, en términos lacanianos, un saber hacer con la

angustia por la vía del sinthome. Porque, si la angustia nos confronta con aquello que no es significante - que no es reducible ni a la imagen ni a la palabra-, su atravesamiento al hilo de la propia construcción fantasmática no sólo pro porciona un saber acerca de los velos y ropajes que remedan el vacío, sino que también un modo de «saber hacer» o de apañárselas con ese imposible que ella misma despliega y muestra. Luego, la reducción del síntoma y su condensación e identificación final por la vía del sinthome no serían más que la consecuencia lógica de todo un trabajo de ciframiento de goce, en el cuerpo, que va surgiendo entre las palabras.

En este sentido, a mi modo de ver, no cabe duda de que la construcción del objeto a por Lacan supone todo un esfuerzo por hacer avanzar el psicoanálisis dentro de una lógica narrativa que se desvanece en la propia palabra hacia su conclusión. Es porque la palabra narrada es una verdad a medias por lo que ella misma puede orientarse hacia ese agujero o imposible que encierra todo discurso. De ahí que agotar la palabra en sus dichos sea también un modo de liquidar la dimensión del inconsciente o de erradicar esa ilusión de sentido que promueve el lenguaje, en el que precisamente el objeto a, como objeto perdido, alimenta e incita toda esta cuestión.

Y ésta ha sido, sin duda, su auténtica invención y su apuesta renovadora en el marco de la experiencia analítica. La introducción de un objeto (a) que se escondía desde el principio de su enseñanza en la propia imagen yoica (ia), imagen que incluso más tarde estaría taponada por el propio significante: «El fantasma es esencialmente un imaginario capturado en una determinada función significante» J.Lacan [1999a: pág. 419]).

Precisamente será este objeto pulsional enmascarado en la imagen y articulado con el antiguo sujeto barrado el que introducirá en el álgebra lacaniana su célebre fórmula del fantasma ($losang a). Porque, en verdad, «el i(a), se expresa Lacan más tarde, hace de hábito de ese objeto a que hace la miseria del sujeto» U.A.Miller [1987: página 147]).

Sin embargo, es toda esta incursión en la problemática de la cura - así como en el valor y la transmisión de la experiencia analítica que Lacan pretende reformular e innovar desde el comienzo de su andadura - lo que se manifestará, a mi modo de ver, como un trabajo esencial que debe ser realizado por él y su Escuela mediante el pase. Es decir, la reformulación de una teoría de la experiencia analítica que articule lo imaginario, simbólico y real140 que palpita desde el comienzo de su enseñanza será una preocupación esencial en Lacan:

> ¿Qué se pone en juego en un análisis? ¿Esa relación real con el sujeto, a saber, reconocer su realidad de cierto modo y según nuestros parámetros?

> ¿Eso es lo que debemos hacer en el análisis? Ciertamente no, se trata indudablemente de otra cosa. Y esta es la pregunta que nosotros nos planteamos sin cesar y que se plantean todos los que intentan formular una teoría de la experiencia analítica U.Lacan [2005c: pág. 17]).

Experiencia analítica, inicialmente de carácter dialéctico (siguiendo a Hegel), que introducirá más tarde la dimensión del sujeto barrado y del objeto pulsional como elementos estructurantes de un fantasma que deberá ser desplegado, construido y atravesado en la cura, pero siempre en los márgenes del propio marco fantasmático. Porque no se trata de atravesarlo salvajemente, tal y como sí realiza ese verdadero creyente del más allá que es el suicida en su intento por atrapar definitivamente el objeto perdido, sino más bien todo lo contrario. El atravesamiento del fantasma, en el seno del análisis, no supone un intento por romper ese límite que separa lo posible de lo imposible o el misterio del enigma, sino más bien en aceptar esa imposibilidad que palpita entre las palabras y cuyo silencio despierta ahora, en el seno de la experiencia, una posibilidad para relanzar y hacer surgir un nuevo deseo y un cambio en la posición subjetiva. Porque evidentemente, más allá del límite «no hay» sustancia, sólo semblante de ser. Y, precisamente para lograrlo, el analizante se vale en el dispositivo analítico del analista y de su semblante, puesto que «el analista tiene que ser ese nudo en el cual deberá apresar el objeto (a)» (J.Alemán y S.Larriera [2001: pág. 175]).

Por eso, descubrir en el dispositivo analítico que la existencia de ese Uno del ser anhelado - o bien ese significante especial que uno esperaba conseguir en la experiencia analítica - no ha sido más que la ilusión que siempre alimentaba la ficción yoica y la inercia fantasmática libera y relanza el deseo de manera inédita. ¿Cómo? Mediante un trabajo insertado en un saber desapasionado de lo absoluto que, sin embargo, se muestra descante e interesado en el saber y el placer de las «pequeñas cosas».

Sin embargo, en este trabajo acerca del mito y la poseía en su relación con el psicoanálisis, se hace necesario ahora poder dar cuenta de cómo lo imaginario, lo simbólico y lo real - que siempre habían estado presentes en Lacan, desde el comienzo de su enseñanza 141 formalizan ahora un espacio que aloja en su morada tanto al sujeto del inconsciente de su primera enseñanza, efecto del significante, como a ese ser parlante ligado al cuerpo de su última investigación. Anudamiento que implica ahora un espacio y un tiempo íntimo, pero completamente ajeno al espacio y al tiempo convencional. Precisamente, será este espacio novedoso, íntimo y particular, el que Lacan pretenderá concebir para el psicoanálisis por la vía de la topología.

Ahora bien, interrogarnos acerca de la experiencia analítica con los mismos instrumentos que Lacan emplea en esa aventura tan particular que él realiza es también un modo de relanzar nuevamente nuestra experiencia y el sentido de la misma. Porque, ¿cómo plantear todos esos modelos teóricos que Lacan expone en su enseñanza a la hora de poder dar cuenta del inconsciente y sus efectos? ¿Cómo pensar, por otra parte, todo este intento de Lacan por producir una transmisión del psicoanálisis exenta de la temida contaminación imaginaria que tanto había embargado a las instituciones de su época?

El estructuralismo, la lingüística, la función matemática, la lógica y la topología142 (redondeles de cuerda y nudos borro meos143), pero también el surco poético han sido, sin duda, esa guía hacia lo real o lo imposible de decir144 que ha orientado su enseñanza: «¿Inspirarse, acaso, en algo del orden de la poesía para intervenir en tanto que psicoanalista? De hecho, es por ahí por donde tienen que dirigirse porque la lingüística es una ciencia muy mal orientada U.Lacan» [2005b: pág. 36]).

Sin embargo, ¿no será también este trabajo de elucidación del inconsciente freudiano mítico que Lacan introduce un intento por depurar el cientificismo mecanicista caduco de una época, así como el esfuerzo por eliminar la contaminación doctrinaria de una institución que no fomentaba ya la creatividad?141:

> Añadiremos de buen grado, por nuestra parte: la retórica, la dialéctica en el sentido técnico que toma este término en los tópicos de Aristóteles, la gramática, y cima suprema de la estética del lenguaje: la poética, que incluirá la técnica, dejada en la sombra, del chiste U.Lacan [1990a: pág. 277]).

Porque, aun cuando «el Góngora del psicoanálisis, según dicen (...)» (ibíd., pág. 448) se nutra de la ciencia de su época a la hora de concebir ese marco poético por donde transita la experiencia analítica, cada uno de nosotros también tiene que revitalizar nuevamente el psicoanálisis en su aventura particular. Y, a mi modo de ver, también esto forma parte de la orientación lacaniana.

Entonces, ¿cómo plantear todas estas construcciones que Lacan utiliza a partir de los elementos de la ciencia -y que, por otra parte, no se ajustan completamente a la propia esencia de ésta - en el seno del psicoanálisis? Quizás una frase muy temprana de Lacan nos pueda orientar ahora a nosotros en nuestra aventura: «El Nombre del Padre hay que tenerlo, pero también hay que saber servirse de él» (1999a: pág. 160).Porque ¿no fue esto mismo lo que Lacan hizo con Freud y con la ciencia de su época, en un intento por revitalizar el psicoanálisis y su experiencia?

En este sentido, es cierto que existe una diferencia entre el desarrollo y la finalidad de los conceptos que la Ciencia utiliza en su investigación y la instrumentalización que hace Lacan de todos estos conceptos adquiridos en estas disciplinas para su invención y desarrollo particular (el objeto a). Porque no es lo mismo utilizar un instrumento para el contexto en el que ha sido concebido que aplicarlo para un uso más bien particular. De este modo, Lacan se encuentra en su aventura particular con los instrumentos de la ciencia, los utiliza y se sirve de ellos para poder concebir el psicoanálisis del siglo xx e inventar. Si Freud fue capaz de descubrir el inconsciente y de inventar el psicoanálisis con los instrumentos del siglo xix, Lacan se vale de la ciencia del siglo xx para poder desarrollarlo e integrarlo en su época.

Por eso, la cuestión no es plantear si Lacan hizo un uso justificado o abusivo de los conceptos de otras ciencias para el psicoanálisis146 sino si nosotros podemos fundamentar esta utilización en el seno de nuestra experiencia analítica. Porque, aun cuando sea cierto que hay instrumentalización de los conceptos de otras disciplinas e, incluso, subversión, lo importante ahora no es dirimir si en ese uso se percibe un abuso de los conceptos, sino más bien, y contrariamente a lo que algunos opinan147, qué utilidad podemos nosotros extraer de todos estos conceptos en el marco de nuestra experiencia hacia lo real.

En este sentido, hay que plantear, nuevamente, que toda esta propuesta del materna que Lacan utiliza al hilo de una época caracterizada por la caída de los significantes amo y el fin de la historia no es sólo un reto, sino también una genialidad.

Entonces, ¿cómo plantear todo este trabajo matematizado y lógico de Lacan? ¿Como puras metáforas «impropias» que utilizan los instrumentos de la ciencia para dar cuenta, en el campo del psicoanálisis, de una verdad y un goce alejados de esa ficción imaginaria que exalta las ilusiones yoicas? ¿O quizás, simplemente, como un modo novedoso de pensar y replantear la experiencia para poder despertar a los psicoanalistas de su generación?

Planteemos, en primer lugar, que quizás existió muy tempranamente una intuición en Lacan. Si las matemáticas tienen vida propia y son capaces de describir las leyes físicas, así como también de estar en sorprendente armonía con el universo físico148, ¿no podrían ellas mismas ayudarnos ahora a comprender las leyes que estructuran el inconsciente y que rigen la experiencia en su abordaje a lo real?

Es ésta una pretensión decididamente ambiciosa, aunque también novedosa, que Lacan va a introducir desde sus comienzos. No hay más que ver la manera como

instrumentaliza y subvierte, desde el principio, la propia Lingüística de Saussure, la Antropología estructural de Lévi-Strauss o las leyes del Lenguaje de Roman Jakobson149. Pero también, y por qué no decirlo, el propio psicoanálisis freudiano se ve claramente instrumentalizado y subvertido desde el principio por Lacan; porque Lacan sabe que es preciso estar previamente alienado al Padre para en el mismo proceso servirse de él e inventar. Inventar es así, en su marco conceptual, un modo de separarse; pero un modo de separarse que, sin embargo, hace lazo social. La formación y consolidación de su Escuela a lo largo de su enseñanza es, precisamente, un efecto de este proceso, es su consecuencia lógica.

Ahora bien, ¿no es esta misma cuestión alienación-separación lo que se despierta en cada uno de nosotros en el seno de la experiencia analítica?

Pero, si bien el álgebra, la lógica y la topología lacaniana es una poética insertada en el propio discurso de la ciencia o en ese resto de real que ella destila, ¿no podríamos concebir entonces este álgebra lacaniana como una escritura matemática más bien concebida para ser leída poéticamente y en voz alta que demostrada? Es una hipótesis. Sería algo así como palabras narradas en voz alta que, apoyadas en ecos matemáticos, encandilan, seducen y, contrariamente a lo que se podría pensar, hacen despertar.

Nos dice Lacan, a propósito del valor de la poesía y su diferencia con la escritura de Schreber:

> Podemos resumir la posición en que estamos respecto a su discurso cuando lo conocemos, diciendo que es sin duda escritor más no poeta. Schreber no nos introduce a una nueva dimensión de la experiencia. Hay poesía cada vez que un escrito nos introduce en un mundo diferente al nuestro, y dándonos la presencia de un ser, de determinada relación fundamental, lo hace nuestro también. La poesía hace que no podamos dudar de la autenticidad de la experiencia de San Juan de la Cruz, ni de Proust, ni de Gérard de Nerval. La poesía es creación de un sujeto que asume un nuevo orden de relación simbólica con el mundo. No hay nada parecido en las Memorias de Schreber U.Lacan [1992a: pág. 1 14]).

De bien diferente manera ocurre en la obra de Freud y de Lacan, así como en esa experiencia analítica construida con palabras y silencios-que ambos promueven.

Luego, no sería propiamente la fórmula algebraica, como tal, la que ayudaría a comprender la verdad que ésta encierra, sino más bien la propia lógica de la narración, esto es, el discurso mito-lógico que de allí se desprende.

En este sentido, esta álgebra lacaniana sería, entonces, como un modo de escritura poética que buscaría salir de ese enclaustramiento hipermoderno que definitivamente parece haber condenado a muerte a la subjetividad y a la propia filosofía. Al fin y al cabo, Lacan conocía el destierro que la filosofía sufría en su época, como ahora, bajo el imperio y la lógica de la ciencia y su hija, la técnica. Una ciencia capaz de esculpir, por otra parte, tantas ilusiones como angustia, dolor y horror a lo largo del último siglo150 Luego, ¿por qué no subvertir entonces sus cimientos con los propios instrumentos y conocimientos para relanzar, así, la experiencia analítica hacia su límite?

Ahora bien, más allá del valor y del uso que demos a toda esta matematización lacaniana, debemos plantearnos que esta instrumentalización de la ciencia que Lacan realiza no sólo fue una invención que hizo lazo social o un modo novedoso de hablar e interrogar a todos aquellos que le escuchaban, sino que también fue quizás su propio sínthome, su invención particular, esto es, su saber hacer con el síntoma. Por eso, a mi modo de ver, el objeto a tiene un estatuto de invención. Y tiene rango de invención porque el objeto a es un significante nuevo que irrumpe en el escenario analítico para transformar y orientar el sentido de una experiencia que con Lacan va caminando claramente hacia el «fuera de sentido». Precisamente, ¿no es este «fuera de sentido» lo que palpita en Lacan, en su última enseñanza, así como en todas esas sucesivas paradojas y reformulaciones que va realizando a lo largo de su investigación?

No obstante, y para ir concluyendo esta reflexión epistemológica, insistamos nuevamente acerca de qué tipo de invención se trataría. ¿Matemáticas aplicadas a una ciencia del deseo que había sido inaugurada por Freud con un proyecto de psicología para neurólogos? ¿Topología orientadora para una práctica hacia lo real en una época en la que la dimensión topológica, en el seno de las matemáticas, estaba ciertamente de moda?

> Las nuevas matemáticas de los años sesenta dominaban los currículum escolares en todo el mundo, y cosas como resolver ecuaciones de segundo grado eran abandonadas en favor de empalmar cintas de Móbius para ver cuántas caras y bordes tenían (1. Stewart [2006: pág. 151]).

Porque aun cuando los propios matemáticos, lingüistas o lógicos critiquen la utilización de estos conceptos por Lacan - precisamente por el supuesto abuso o forzamiento de los mismos-, nosotros deberíamos plantearnos qué tipo de conceptos están en juego y qué alcance tiene toda esta formulación matemática en la experiencia analítica. Insisto, en este sentido, en que no podemos plantear la matematización lacaniana como construcciones o elementos utilizables en el campo de la lógica, las

matemáticas o la física"' en tanto que estas construcciones narrativas que Lacan realiza no se sostienen en el marco de estos referentes. Sin embargo, ¿le quita completamente todo valor a su invención este sesgo poético que Lacan introduce?

Me parece interesante esta puntualización porque también su «amigo Dalí»152 quiso hacernos pensar, con bastante menos acierto que él, que toda su pintura se mostraba permeable a todos esos avances que la ciencia iba gestando a lo largo del siglo xx153 De ahí, también, su gran interés por la Ciencia, en general, y por el mundo de las matemáticas y las estructuras geométricas, en particular. Como Lacan, Dalí estuvo muy interesado en esta época topológica, en los «enrollamientos de las núcleo-proteínas en torno a los ejes del DNA» U. Lacan [2005a: pág. 27]).

Sin embargo, aun cuando su lenguaje era inteligente y provocativo, en rigor, Dalí utilizaba más el discurso de la ciencia para mantener en alza ese personaje creado para su fama y sostén particular - el divino Dalí - que para una verdadera invención en el mundo del arte154 De este modo, el personaje creado por Dalí fue triunfando con el paso de los años, en detrimento del valor del artista y su obra. De hecho, su verdadera genialidad, que fue su personaje, aun cuando haya generado fascinación y derroteros de tinta e imagen, no promovió una verdadera ruptura, como Picasso, en el mundo del arte. Entre otras razones, porque Dalí no crea verdaderamente una Escuela. De ahí que su trabajo creativo muera con él y sólo nos quede fi nalmente, a mi modo de ver, ese personaje concebido para la construcción de un ego y la gloria - el divino Dalí - que, más tarde, será sostenido efusivamente por todo un montaje institucional de indudable interés y valor económico.

Pero Lacan, que comparte sus inicios de investigación acerca de la paranoia con el pintor gerundense15s no es Dalí. Lacan ha inventado y concebido, como Freud en su tormento particular, nuevas formas para el desarrollo de la experiencia analítica que sí han creado Escuela, a partir de su decir y sus dichos: «Lo real en mi notación es lo imposible de alcanzar... Lo imposible de captar... Me rompo la cabeza. Ya es un fastidio porque me la rompo seriamente, pero lo más fastidioso es que no sé por qué me la rompo» U.Lacan [2005b: págs. 35 y 36]).

No hay más que vernos a todos nosotros analizando ahora toda esta serie de conceptos labrados poéticamente en el surco de la ciencia para la experiencia analítica. Conceptos que forman parte de su invención acerca de qué es el psicoanálisis, en qué consiste y cómo cura. Y digo «invención particular» porque son conceptos o significantes nuevos que no pueden ser contrastados con ninguno de todos aquellos elementos originarios a partir de los cuales habían sido concebidos. Son conceptos extraídos del campo de la ciencia para un uso muy particular, esto es, para el abordaje de esa experiencia íntima y particular que es dirigida hacia lo real.

Por eso, en rigor, su invención no se trata, como muy bien él manifiesta, ni de Lingüística ni de Matemáticas, sino más bien de Lingüistería y Poesía156 Pero es esta poesía, a mi modo de ver, una poética narrativa que nosotros también podríamos acuñar ahora como mito-lógica. Y digo mito-lógica porque ha sido construida con la lógica de un discurso que muestra, primeramente, la estructura que encierra el mito freudiano: lógica del significante e inconsciente estructurado como un Lenguaje, estructura cuaternaria edípica y metáfora paterna, fórmulas de la sexuación y posiciones femenina-masculina, operaciones lógicas de causación del sujeto - alienación y separa ción - y objeto a. Pero también el límite que configura ese efecto de verdad que despliegan las palabras y cuyo resultado tiene como efecto, nuevamente, la construcción de un nuevo mito. Por ejemplo, el mito de la laminilla que Lacan (1993a: pág. 194) formula a partir de ese órgano libido que va dilucidando.

Y es que todo discurso siempre muestra al final de su narración un límite y un agujero. Precisamente, es esto mismo lo que acontece a lo largo de la experiencia analítica, en la que también las palabras construyen, en su encadenamiento, un mito157 que llega a bordear y remarcar su propio agujero:

> El mito es lo que da una forma discursiva a algo que no puede ser transmitido en la definición de la verdad, porque la definición de la verdad sólo puede apoyarse sobre ella misma y la palabra en tanto que progresa la constituye. La palabra no puede captarse a sí misma ni captar el movimiento de acceso a la verdad como una verdad objetiva. Sólo puede expresarla de modo mítico. En este sentido puede decirse que aquello en lo cual la teoría concretiza la relación intersubjetiva, que es el complejo de Edipo, tiene un valor de mito U.Lacan [1999b: pág. 391).

Porque la palabra, por ser palabra, siempre tiene ese límite que impide mostrarnos, finalmente, ese absoluto que el ser parlante anhela en ese deslizar permanente de sus dichos:

> Tal es lo que hace que la experiencia analítica no sea decisivamente objetivable. Implica siempre en el seno de ella misma la emergencia de una verdad que sólo puede ser dicha, porque lo que la constituye es la palabra, y porque sería necesario de algún modo decir la palabra misma, que es, hablando estrictamente, lo que no puede ser dicho en tanto que palabra (ibíd., pág. 38).

Sin embargo, y sin remedio - como el propio mito de Sísifo-, ésta siempre sigue insistiendo en querer alcanzarlo.

No obstante, y es una pretensión en Lacan al hilo de su lectura freudiana, ese límite o ese muro del lenguaje158, si bien no puede ser dicho mediante palabras, ¿podría ser atravesado de alguna otra forma?

Es esta una premisa inicial que se muestra ciertamente esperanzadora en su primera enseñanza. Porque, si bien hay una creencia que se le impone en su práctica desde el principio, justamente a partir del valor y la relación que tiene la palabra y la interpretación en la disolución del síntoma, en tanto que: «el síntoma se resuelve por entero en un análisis del lenguaje, porque él mismo está estructurado como un lenguaje, porque es lenguaje cuya palabra debe ser librada» U.Lacan [1990a: pág. 258]).

Sin embargo, Lacan anhelará poder bordear ese espacio que exsiste más allá del hechizo de las palabras y del sentido que éstas desprenden en su relación con el síntoma. Es así, precisamente, este asunto intrigante y misterioso acerca de por qué a veces cura el psicoanálisis y de qué modo va resolviendo la neurosis, lo que le servirá de guía en su investigación hasta el final de su enseñanza: «Todavía estoy interrogando al psicoanálisis, sobre el modo en el que funciona. ¿Cómo puede ser que constituya una práctica que, incluso a veces, es eficaz?» U.Lacan [2005b: pág. 38]).

De este modo, paso a paso y con una lógica discursiva anclada en la ciencia pero a la vez mito-lógica - porque la lógica de Lacan tiene también un carácter de mito-, aquél va insertando en su enseñanza un anhelo, esto es, poder hacer de la experiencia analítica un marco transmisible a partir del sujeto, su palabra, la narración y la puesta en juego del objeto. Y, para este menester, no dudará en subvertir los instrumentos científicos de su época, en un intento de articular el sujeto y la lógica discursiva de las palabras que vehiculiza un mito con toda esa incursión hacia lo real que se desprende de las propias matemáticas. Pero, para ello, los psicoanalistas han de ser fundamentalmente poetas. Quizás, nuevamente, poetas de la ciencia: «Un sujeto según el lenguaje es ese que se consigue purificar tan elegantemente en la lógica matemática... Lo míni mo sería que los psicoanalistas se dieran cuenta de que son poetas» U.Lacan [2007: págs. 62-63]).

Ahora bien, si desde sus comienzos Lacan no solamente quiere quedarse con la poética y el hechizo de esas palabras que vehiculizan el mito que Freud construye como analizante, ¿qué consigue al final con su matematización o sus espacios topológicos?

En este punto, a mi modo de ver, su atrevido reto investigador de carácter topológico choca con un inexpugnable límite cuya matematización final no le alcanza. Quizás por eso se evidencie, en su última enseñanza, un retorno al valor de la

poesía como límite en su encuentro con lo real. Porque, si Lacan se ve abocado en su última enseñanza a ser más poeta - quizás para fabricarse ese discurso mito-lógico-, es porque la primacía o la conquista de lo simbólico sobre lo imaginario159 no subsume verdaderamente lo real. Sin embargo, hay una dificultad: Lacan (2005b: pág. 39) no se siente «bastante poeta» y se atormenta por ello.

Tenemos así, al final de esta travesía mito-lógica que Lacan construye como analizante, el eco de un decir como límite de su invención en ese encuentro con lo traumático de lalengua, pero también un agujero. Y es, a partir de ahí, como nosotros ahora interrogamos nuestra experiencia de palabras y silencio con este nuevo y misterioso discurso mito-lógico que Lacan construye alrededor de ese enigma que bordea lo imaginario y lo simbólico.

No obstante, si las teorías de la ciencia que se desprenden con el uso de las matemáticas pueden resultar con el tiempo meras ilusiones, entonces, ¿la matematización y la topología de Lacan -y todo ese intento por escapar del espejismo imaginario que siempre crea ilusiones engañosas - no es nuevamente, y Lacan lo sabía, un artificio ingenioso de molde imaginario y simbólico, pero igualmente ilusorio?

Resuena aquí y ahora esa palabra que O.Welles trabaja en su film acerca del valor de las obras de arte y la creatividad: «Fraude».

En este punto, Lacan ni engaña ni defrauda cuando apunta al hilo de este recorrido acerca del mito, la poesía y el psicoanálisis: «El psicoanálisis no es más estafa que la poesía misma» (2005b: pág. 32).

Por eso, para concluir, cabe una posibilidad en toda esta lógica de su enseñanza que se mostraría en clara sintonía con la propia cura. Si la experiencia analítica camina hacia el límite que encierran las palabras en su abordaje de lo real, entonces ¿no se propondría con su última enseñanza no sólo liquidar el inconsciente - ese inconsciente mítico freudiano que él había estructurado como un Lenguaje-, sino también desmontar su propia enseñanza hasta agotar ese discurso que se había convertido en la llave capaz de interrogar las ilusiones del hombre en el siglo xx?

De este modo, liquidar el inconsciente y agotar el discurso que relanzaba sistemáticamente la palabra hacia la veladura de un vacío, era también un modo de apaciguar la pregunta y el misterio que habían sido tanto el motor de la cura como de su enseñanza. En este contexto, incluso quizás podríamos pensar que la disolución de su propia Escuela, poco antes de morir, no era más que la culminación de esa lógica en su travesía hacia lo real.

CAPÍTULO QUINTO

LA CURA: MÁS ALLÁ DE LA IMAGEN Y DE LA PALABRA

A lo largo de este recorrido, he tratado de profundizar en el motor y sostén de la experiencia analítica, así como en su relación con el mito y la poesía, y la articulación que existe, en la cura, entre el lenguaje y esa interrogación que aguijonea al sujeto analizante y que supondrá el hechizo para la futura construcción de su mito. Mito construido con palabras encantadas que seducen al analizante y que otorgan un sentido a ese sinsentido inicial que giraba alrededor del malestar o la queja.

Por último, en este capítulo final voy a plantear, primero, la importancia del lenguaje en la problemática que sostiene el ser parlante, para articular, en un segundo momento, la lógica y el límite de la cura en su relación con el mito y la poesía.

Es preciso plantear que la pregunta que el analizante se formula al hilo de la experiencia siempre surge a partir de la estructura formal, la materialidad y la creencia en un supuesto sentido que el propio lenguaje le impone en su articulación. En rigor, es la condición determinista y estructural del lenguaje sobre el sujeto la que opera. Sin todo ese entramado lógico, formal y de sentido que el lenguaje insinúa en su anudamiento significante/significado, no habría preguntas ni tampoco, evidentemente, una creencia en posibles respuestas.

De este modo, es el lenguaje mismo que atormenta desde el interior del propio pensamiento construido con significantes el que aguijonea al ser parlante en esa búsqueda de respuestas sobre su malestar. Dicho de otro modo: son las propias letras del lenguaje y su movi miento palpitante, que configura representaciones en busca de sentido, los que horadan la vida, pero también los que otorgan significación a todo ese sinsentido que sostiene la existencia de un ser primitivamente atravesado y traumatizado por el lenguaje.

De ahí que preguntarse por la vida o la existencia sea ya un modo de mostrar el parasitismo del lenguaje y su efecto de malestar en ese sujeto, efecto del lenguaje. Podríamos incluso plantear la neurosis como una «enfermedad» sostenida por el propio lenguaje y su incompletud para otorgar una respuesta, plena de sentido, al enigma de la vida. Porque, si bien el ser parlante no puede vivir sin la pregunta - es una condición del atrapamiento del ser por el lenguaje-, tampoco lo puede hacer sin la creencia en una supuesta respuesta que el propio lenguaje le impone como alteridad.

No obstante, este sentido que el lenguaje promueve tiene además una

particularidad. Y es que el sentido - que siempre surge alrededor de un sinsentido originario - introduce nuevamente el sinsentido, en tanto que el sentido pleno nunca se deja atrapar definitivamente. De este modo, si bien es el sinsentido el que introduce el propio sentido a partir del movimiento significante, éste siempre deja finalmente escapar entre los rieles de sus propias significaciones un nuevo sinsentido que reabre otra vez la operación de búsqueda significante/significado.

Luego, en rigor, es el sinsentido que palpita en el interior del lenguaje el verdadero dueño de todo ese movimiento significante que va cerniendo e impulsando, en la experiencia analítica, un nuevo sentido que finalmente se agota entre las propias palabras. El lenguaje y la palabra se muestran, así, como un dulce canto que vela en su misterio inicial una respuesta que es imposible escribir plenamente.

Sin embargo, y a pesar de esta limitación y anhelo que el propio lenguaje promueve en su insistencia por circunscribir la verdad, poder formularse una pregunta a partir de una queja es ya un primer paso para poder acceder a la experiencia analítica. Es más: es esta interrogación y malestar un paso esencial para introducir una primera rectificación en ese sujeto interrogado que habla, pero sin verdaderamente saber lo que dice. Y si «el sujeto habla, pero sin verdaderamente saber lo que dice», es porque el lenguaje le posee, definitivamente, como una alteridad desde el comienzo. Es su verdadero dueño.

Dicho así, existe entonces -y es una tesis - una hiancia o hendidura insalvable entre ese ser perdido y atrapado por un lenguaje que le posee irremediablemente entre sus redes y el sujeto sujetado al lenguaje, como efecto de esa intrusión del lenguaje sobre el ser vivo. De ahí que este sujeto, efecto del lenguaje, sea un sujeto dividido, o un sujeto vacío de saber, que se muestra errante en la captura de un sentido. Pero no de cualquier sentido, sino de un sentido que, definitivamente, acalle esa división estructural que está en consonancia con la posesión e intrusión que el lenguaje ejerce sobre el ser.

Por eso el psicoanálisis plantea, con Lacan, que el lenguaje como Otro es el dueño y amo del ser parlante. Dicho de otro modo: no es el sujeto quien verdaderamente habla la lengua, sino que es el lenguaje que habita en el sujeto el que habla y goza en él, siendo éste un simple efecto de ese lenguaje que le parasita. El lenguaje podría ser así entendido como un órgano parasitario que, introducido en el ser a partir del Otro del lenguaje, le atrapa y le determina, siendo el sujeto del inconsciente su efecto más fugaz e inesperado. Pero, además, es éste un sujeto que, si bien se haya poseído por el lenguaje, se muestra sin embargo incapaz de poder descifrar todo aquello que finalmente le determina y le causa.

De este modo, es esta división o hendidura estructural que agujerea al sujeto desde el comienzo la que introduce la diferencia entre lo que se dice y quien lo dice, quien habla y lo que es hablado, hasta finalmente llegar a afirmar que el sujeto no sabe lo que dice o, incluso, que dice más de lo que sabe. De ahí ese slogan que apunta: el Otro del lenguaje habla en el sujeto, le determina y le parasita, pero además le hace gozar.

En todas estas frases labradas alrededor de una tesis que muestra el parasitismo y la determinación del lenguaje sobre el sujeto y su goce se apunta esencialmente a una división constitutiva entre el lenguaje que atrapa al ser y el sujeto que habla con un lenguaje, que habita en él, y que verdaderamente es radicalmente Otro. «Radicalmente Otro» en el sentido como lo formula Lacan a partir del inconsciente y el lenguaje, esto es, lo inconsciente como determinación de un sujeto, efecto del lenguaje, que goza a partir del Otro del lenguaje. Precisamente, es esta división primitiva y esencial entre el lenguaje que parasita y el ser parasitado, y atravesado originariamente por ese lenguaje como Otro, la que introduce la dimensión de lo inconsciente, y su interrogación, acerca de todo aquello que el lenguaje muestra como un velo. Y, por supuesto, ese velo nos hace pensar ahora en «eso» que el propio lenguaje encubre, que causa al sujeto y que guarda relación con su goce o sufrimiento.

De ahí que el sujeto del inconsciente no sea más que un efecto, un hechizo fugaz de ese lenguaje que atraviesa y encubre, mediante palabras, lo enigmático del ser y su objeto perdido. Dicho de otro modo: es porque el lenguaje captura al ser y le habita irremediablemente por lo que introduce la dimensión de lo inconsciente como lo más desconocido, pero también como lo más íntimo y particular del sujeto.

Ésta es, precisamente, la dimensión que hay que saber abrir en la experiencia analítica, con el fin de introducir el valor de la palabra y su relación con una verdad que, finalmente, se circunscribirá como no-toda. Porque pensemos que el psicoanálisis es un trabajo de la palabra - aunque con la palabra y sus equívocos - para alcanzar algo más que un saber. Ahora bien, ¿no es esto mismo lo que acontece en la poesía?

Luego, no es el sujeto quien verdaderamente captura el lenguaje, sino que es el lenguaje el que se introduce en él para, en definitiva, interrogarle y hacerle hablar en la búsqueda de un sentido que supuestamente le pertenece pero que se muestra resistente al saber. Sentido que, además, brota entre las propias palabras a partir de una creencia que el mismo lenguaje le impone, esto es, la creencia en un Otro que impregna ilusoriamente de sentido y finalidad a una existencia agujereada.

Es esta particularidad y determinación del lenguaje como Otro la que permite que la queja inicial del sujeto pueda revelarse, en un instante, como una pregunta o interrogación que anhela una respuesta a partir de ese Otro que le determina y que supuestamente conoce la causa de su mal. Porque estamos hechos de lenguaje como alteridad, porque el lenguaje nos antecede en la vida y es condición de cualquier sujeto, es por lo que creemos en un sentido que siempre vendría a partir del Otro. Sin embargo, lo interesante en este contexto es que este sentido que brota entre las propias palabras reabre incesantemente ese sinsentido esencial y originario que lo ha constituido.

El psicoanálisis y su experiencia de palabras y silencio como práctica se nutre precisamente de todo ese elixir mágico y enigmático que el propio lenguaje introduce en el ser. A partir de formalizar que el sujeto del inconsciente no es más un efecto del lenguaje, como estructura y discurso, sostiene una creencia acerca del valor y el sentido que la queja puede guardar en su relación con lo inconsciente. Su invitación a hablar en el dispositivo instrumentaliza, así, tanto la necesidad que tiene el ser parlante de hablar y ser escuchado por el Otro como la posibilidad de acceder a un supuesto saber aparentemente desconocido por él mismo.

Pero, si bien el analista conoce esta necesidad de hablar que siente el ser parlante -precisamente por ese parasitismo lingüístico originario-, éste se ofrece como partenaire, pero no de cualquier manera. Autorizado en su posición de escucha, debe introducir, mediante su acto, un revulsivo que haga despertar en el sujeto una interrogación a partir de esa queja anodina y estéril que contornea incesantemente el magma de su sufrimiento. No se trata, por tanto, de acompañarle simplemente en la queja ni mucho menos de comprenderle en su pertinaz sufrimiento, sino más bien de precipitar y abrir en él un misterio y una creencia acerca del sentido que la propia queja podría arrastrar. Porque aceptar que la queja tiene un sentido al que las palabras pueden acceder es ya un primer paso para poder abrir la senda de la experiencia analítica. Sin embargo, no se trataría tan sólo de confiar en el analista como Otro del saber, o sujeto supuesto saber capaz de albergar una respuesta a la queja - un aspecto que, por otra parte, va entrampado en la propia constitución del sujeto a partir del Otro del lenguaje-, sino más bien de iluminar y precipitar en él una creencia acerca del valor y la relación que las palabras despliegan con ese inconsciente que instauran. Luego, lo importante es introducir la creencia de que las palabras pueden acceder en su articulación a un misterio, o a un saber desconocido por el yo, que, sin embargo, es sabido supuestamente por ese Otro que verdaderamente le habita y es causa de su sufrimiento.

En este sentido, ¿qué Otro es más determinante? ¿El analista en su función de

Otro pero convertido ahora en sujeto supuesto saber gracias al dispositivo o, más bien, el propio sujeto confrontado con su queja a partir de ese Otro que habita en él?

En realidad, ambos aspectos van articulados, en tanto que es el analista quien debe hace existir, en el dispositivo, esa creencia en el inconsciente y el valor de la palabra con relación al malestar. Porque, mientras que el paciente se muestra fosilizado a su queja y al sufrimiento que ésta comporta, es el analista quien debe saber maniobrar sobre esa queja estéril para poder abrir la puerta hacia lo más desconocido e íntimo del sujeto. Y para ello se vale, justamente, de la interpretación como instrumento y llave de acceso al inconsciente.

Ahora bien, lo importante, en este sentido, no es que el analista se convierta en un Otro del saber capaz de introducir una respuesta a esa desdicha que atenaza a nuestro sujeto, sino más bien de alentar a que sea el propio sujeto quien albergue la creencia de que verdaderamente la respuesta está en él. Es decir, que la respuesta puede brotar a partir de ese Otro que habla y habita en él mismo a través de sus palabras.

Creer, así, en la lógica de unas palabras que comandan y rigen la queja es ya una primera necesidad para la entrada y el trabajo en el dispositivo. Sin embargo, insisto, no se trata tan sólo de creer que la queja puede tener un sentido, a partir de todos esos misterios que comienzan a despertarse en el sujeto - sueños, lapsus, repeticiones, olvidos o quejas-, sino de que todas estas formaciones que irrumpen puedan articularse en una pregunta que, dirigida al Otro de la palabra que habita en él, permita alcanzar una respuesta. De este modo, el misterio de la queja llama, así, al sentido y a la palabra como instrumento, a la vez que el sujeto se lanza a una búsqueda interminable de escenas y recuerdos entre los meandros inciertos de su vida.

Como vemos, se exigen demasiadas creencias para poder poner en marcha el ritmo de una investigación a través de la cual las palabras van cerniendo el misterio de la queja inicial. Por un lado, la creencia en el Otro del saber; por otro, la certidumbre acerca del valor de las palabras en su relación con un saber inconsciente. Pero, además, es necesaria la creencia en la propia queja como un misterio, como un velo que debe ser encuadrado y atravesado a partir de las propias palabras.

Sí, es cierto; son demasiadas creencias, que, sin embargo, configuran e introducen la dimensión de la transferencia como motor de la propia experiencia. Porque no olvidemos que sin transferencia no hay cura. Por eso, la transferencia es, por un lado, la creencia en el analista como Otro del saber, pero también la creencia en ese Otro que habla y habita en el propio sujeto determinándolo. La transferencia es, así, un residuo, el eco de una primitiva creencia infantil acerca del poder y el valor de la

palabra de los padres como representantes de ese Otro del Lenguaje causa del sujeto. Y, justamente, es sobre ella como el analista opera mediante el dispositivo analítico.

No obstante, ¿qué necesidad tiene el ser parlante de creer en el Otro (en sus diferentes dimensiones: Otro del saber cuya función ocupa el analista o ese Otro que habita dentro de uno mismo y cuyo eco resuena ahora a través de todas esas formaciones - sueños, lapsus, olvidos y quejas - convertidas en misterio)? Porque para el sujeto de la experiencia analítica siempre existe un Otro, siempre aparece una alteridad ajena al propio sujeto, como residuo de ese atrapamiento originario que el lenguaje, en tanto estructura y discurso, ha introducido. Luego la creencia del sujeto en el Otro como garante de la experiencia, se nutre a partir de este atrapamiento originario del órgano lenguaje, así como de su elixir mágico la palabra.

Ahora bien, una cosa es la queja o el malestar original que el paciente aparentemente lamenta en el espesor de su sufrimiento y otra, bien distinta, es la queja convertida ya en una pregunta que pretende ser clarificada a partir del encuentro con el analista como Otro. Y éste es, insisto, el primer movimiento que se debe introducir durante las entrevistas iniciales con el paciente. Un encuentro que invita a confiar y a creer en la palabra, y su eco, como un hechizo que, proveniente del Otro, hace que la mierda pueda ser algo bien distinta de la caca. Es esta metaforización o rectificación de la propia queja estéril, convertida en creencia sintomática y mágica, la que viene a constituir propiamente el síntoma analítico. Síntoma entendido, ahora, como una pregunta que dirigida al Otro puede ser descifrada mediante el movimiento continuo, sigiloso o fugaz de las palabras y sus equívocos. Pero, además, es esta rectificación subjetiva la que introduce un recorrido que va desde el goce de la queja estéril hacia un saber que se precipita a partir del despliegue de la propia pregunta. Es éste un recorrido, por otra parte, que irá introduciendo en su marco no sólo el saber desconocido - pero sabido por el sujeto en su intimidad-, sino también el vaciamiento de ese sufrimiento o goce que le atenazaba.

El análisis se mostraría así, aparentemente, como un espacio destinado a dar sentido allí donde la pregunta por el síntoma y su goce comienza a instalarse como misterio. Y como cualquier espacio, éste tiene sus propias coordenadas, que Lacan se empeñaría finalmente en mostrar desde el marco de una topología particularmente íntima.

Sin embargo, lo más destacable, ahora, es la lógica que rige la experiencia a partir del lenguaje, el sujeto como efecto y la queja convertida ya en síntoma a partir de la creencia en el Otro. Porque, si la queja puede ser articulada en palabras y el síntoma, en tanto que es una pregunta, está construido con palabras - o estructurado como un

lenguaje, entonces el sufrimiento que comporta el síntoma puede ser tocado y revertido por la propia palabra. Podríamos, incluso, plantear que es gracias a ese marco de palabras y silencios que configura el dispositivo analítico como la queja y el síntoma inicial pueden ser finalmente subvertidos. Un silencio, además, que debe ser entendido como una invitación a hablar, pero también como un modo de introducir un corte, un vacío y un enigma entre las propias palabras.

Ahora bien, la presencia de este vacío en la experiencia es esencial para la marcha, el desarrollo y su finalización, en tanto que, en el síntoma, no todo son palabras - hay letras-, aunque éstas insistan a lo largo de la cura. Luego, el mito que se vierte con la palabra en la experiencia - el mito individual del neurótico - no agota definitivamente el misterio de la queja inicial, porque en el síntoma eso goza.

Tenemos ya a nuestro paciente sumido en la experiencia analítica y convertido en un analizante trabajador. Un analizante, además, en posición activa, que se muestra preso de una pregunta que gira alrededor de un síntoma que ahora le intriga, y cuya respuesta debe ubicar a partir de sus propias asociaciones. No se trata, por tanto, de que sea el analista quien tenga la respuesta - aun cuando esta ilusión sea un sostén en el inicio de la experiencia-, sino de que ésta pueda surgir a partir de las palabras y los ecos que ella despierta en el sujeto.

No obstante, esta queja convertida en síntoma como pregunta dirigida al Otro - tanto a ese Otro que habita en el sujeto como al analista convertido en Otro del saber - puede ser entendida, también, como un jeroglífico que invita a la interpretación. Porque, como ve mos, no es propiamente la queja inicial la que introduce la dimensión del jeroglífico, sino más bien la interpretación del analista, quien hace de la queja un síntoma y de éste un jeroglífico presto a ser descifrado. Y éste es el sesgo que debe introducirse entre la queja inicial, que comanda cualquier vida ordinaria, y el síntoma constituido en la experiencia a partir del encuentro con el analista y su función intérprete. Aquí vemos de modo bien patente cómo son el analista y su interpretación los que introducen en la queja el posible misterio del síntoma. Un misterio que trata de encuadrar en la escena, tanto al sujeto como a sus determinaciones a partir de ese inconsciente como Otro.

Corramos ahora sigilosamente el velo de ese escenario que comienza a aparecer en este instante. En la atmósfera analítica y su encuadre, comienza a cernirse un misterio acerca del síntoma, también una expectación en el encuentro con el analista y, finalmente, un empuje insidioso y paradójico en la resolución del malestar. Es éste un espacio y un clima prometedor que invitan a hablar con el fin de alcanzar una verdad y un saber que aparentemente las propias palabras revelan y esconden. Se pone en marcha, así, el sentido de las palabras, el juego equívoco de los significantes,

las travesuras de los sueños o los fugaces devaneos de los silencios. Todo invita a hablar en la captura de un sentido y la ley del lenguaje nos orienta en este fin. Podríamos incluso decir que es un espacio en donde prima el síntoma intérprete y la búsqueda del sentido. Pero lo ilusorio en este momento para el analizante es que, en tanto el Otro del inconsciente y del saber aparecen como plenos, la ilusión y la deriva del sujeto por el sentido se sostienen gracias a una verdad que deberá ser agujereada a lo largo de la travesía. Porque lo que el analizante desconoce en este momento - preso de su ansia por saber - es que las palabras no sólo tienen relación con ese saber que él anhela alcanzar -y que el dispositivo analítico ofrece silenciosamente mediante ese semblante de hombre de paja del analista-, sino que las palabras también arrastran un goce o sufrimiento opaco. Es decir, en la experiencia, el sujeto no sólo se va a confrontar con el saber del lenguaje, sino también con el habla o la letra - lalengua - y ese goce mudo que habita en él y que es causa de su sufrimiento.

Enfoquemos un poco más de cerca la escena. Tanto la palabra que irrumpe en el malestar como el dispositivo han creado una ilu Sión a partir del Otro. Ilusión que apunta en una dirección: llegar a conocer un saber inconsciente que habita íntimamente en el sujeto - pero que, sin embargo, no es conocido por el yo - y cuyo atravesamiento precipitaría la curación. Es esa barrera consciente/inconsciente que Freud investiga desde el comienzo de su andadura, de forma particular, lo que el sujeto se propone atravesar, y para ello se vale de la palabra, de la presencia y del acto del analista, pero también del misterio introducido sobre la queja por el propio dispositivo.

Pero, una vez introducido este misterio en el contexto del malestar, éste invita a ser investigado con una promesa de resolución que está sostenida en la misma estructura del lenguaje. Es decir, es ese mismo lenguaje que ha capturado a nuestro ser y que le parasita - otorgándole un nombre que siempre viene del Otro - el que verdaderamente le incita a hablar y a hablar como para desprenderse de eso que ahora le hace sufrir a modo de pregunta. Porque ¿no es la presencia de ese mismo nombre que introduce el lenguaje en el sujeto a partir del Otro una muestra radical de esa alteridad que vive y palpita en él?

Por eso, nuestra errancia vital como sujetos del lenguaje inmersos en el misterio que las palabras construyen - ¿quién soy?, ¿qué soy?, ¿qué deseo? - está entrampada en nuestra forma de constituirnos a través del Otro, justamente, a partir de una pérdida de goce y un vacío inicial. La insistencia por reconocernos o nombrarnos como sujetos a través del Otro y sus insignias no es más que un efecto de esta coyuntura estructural en la constitución del sujeto. Es, precisamente, la impronta de una alienación originaria precipitada a partir de ese Otro que labra una marca en el ser

parlante, en su constitución.

Sin embargo, no todo en la experiencia analítica es saber e investigación acerca de ese misterio que encierra el síntoma, en ese intento de construir la lógica de su historia más íntima - aun cuando el dispositivo aliente en determinados momentos la cura en esa dirección, justamente, a partir de la palabra, el síntoma y su misterio-. En la cura también existe, y es su motor, un goce o sufrimiento que desde el inicio comienza a ser extraído del propio síntoma mediante la palabra y su encuentro con la verdad. Por eso, el malestar inicial puede ir cediendo un poco de ese goce que alimenta el síntoma. ¿Cómo? Justamente, a partir de extraer del sinsentido inicial de la queja un efecto de sentido que alienta en la resolución del misterio.

Hay así, podríamos decir, una relación entre la queja inicial -y el sufrimiento o goce que ésta encierra - y el misterio que el síntoma despliega y que el goce condensa. Luego, el saber acerca del síntoma, en su relación con la verdad, libera goce, extrae sufrimiento. Pero no sólo en la cura la liberación del goce es un efecto del saber, sino también, y es lo fundamental, de la modificación de la posición del sujeto con la verdad y el goce.

Detengámonos un poco más en esta temática, porque hay una cuestión trascendental en todo este asunto saber/goce. Y es que el saber, en su relación con el misterio del síntoma, siempre se confronta con un límite: es el límite del saber frente al goce. Pero, ¿qué goce? Justamente ese goce de la vida labrado en el cuerpo que nos hace sufrir.

Entonces, ¿cómo pensar toda esta cuestión saber/goce al hilo de ese discurso que despliega el analizante en su búsqueda de la verdad, y que constituye la fuente de su mito como ficción?

Recuérdese que la ficción no es la mentira. Porque, si bien la mentira nace con la voluntad de engañar, la ficción que destila el mito es siempre un intento por decir o mostrar una verdad que finalmente es siempre no-toda.

Si nos fijamos detenidamente en el discurso que el sujeto va promoviendo, en ese anhelo por alcanzar la verdad y restituir un goce -y el ser perdido-, podemos comprobar cómo entre sus palabras siempre se delimita una hiancia, un vacío, que perpetúa la palabra misma. Dicho de otro modo: en el dispositivo analítico, la palabra rompe momentáneamente el espacio de silencio para introducir nuevamente el silencio en su interior. Porque aun cuando sea cierto que la palabra, en el orden de la comunicación, adquiere un sentido - sentido que en la experiencia siempre se muestra arbitrario a partir de la articulación significante/significado y sus diferentes ecos

poéticos-, más allá de este sentido que la palabra introduce (alrededor de la misma) siempre reina un vacío, un espacio de silencio. Espacio necesario que hace límite con la palabra y que favorece el propio sentido. Sin este espacio de vacío que separa las palabras, sin ese silencio que se introduce entre las mismas, el discurso sin límite abogaría finalmente por el sinsentido. Luego, si el discurso llama al sentido a partir de ese sinsentido inicial que lo promueve y la palabra en la ex periencia está abierta al sentido mediante ese anhelo por encontrar la verdad, entonces el espacio vacío que contornea, delimita y separa las propias palabras promueve, a su vez, una ilusión de sentido. Pero no cualquier sentido, sino más bien un anhelo de sentido absoluto, pleno, un sentido que borre definitivamente ese vacío contorneado por las propias palabras.

Ahora bien, lo interesante es que este mismo espacio vacío que sostiene esas palabras que configuran el discurso del analizante y su mito de ficción es a la vez un motor, un empuje causa del deseo que moviliza permanentemente a las propias palabras. Luego, más allá de la apariencia de vacío que nos muestra este espacio - en tanto que el vacío se nos configura a partir de un espacio que está contorneado por las propias palabras y el sentido que éstas precipitan-, lo que en rigor estamos delimitando es propiamente un agujero. Un agujero a partir del cual brotan las propias palabras como elementos que giran y giran, alrededor del mismo, con el fin de obturarlo. Es el anhelo por eclipsar ese agujero, motor del proceso, que hace sufrir.

Diríamos, en cierto modo, que es algo así como el trabajo del alfarero. Sobre un deseo inicial - un agujero - que le mueve e incita en la construcción de un objeto, el movimiento de sus manos crea una vasija que alberga un contorno, pero también un vacío en su interior. Este vacío rodeado por la arcilla fija un sentido, pero también un límite allí donde inicialmente reinaba simplemente un agujero como presencia. No obstante, tanto el objeto creado como la palabra vertida no son nunca la idea como tal ni siquiera su fuente; tan sólo es un producto de elaboración que aplaca momentáneamente el elixir del deseo.

Por eso, en rigor, si la pérdida del ser viviente -y con ello del goce pleno de la vida - tiene como efecto la constitución de un sujeto dividido - o ser parlante - a partir de la intrusión del lenguaje, entonces en el psiquismo reina un agujero y una búsqueda de goce y verdad desde el comienzo. Y es, precisamente, alrededor de ese agujero de sinsentido como las palabras insisten e insisten para generar, en su propio movimiento y deslizamiento, un nuevo sinsentido que obliga irresolublemente a seguir hablando. Hablar y hablar, siempre hablar; pero hablar con el mismo anhelo del comienzo. ¿Cuál? Esa esperanza por erradicar el agujero mediante una palabra absoluta o una verdad sin fisuras que acalle, definitivamente, esa queja de goce

inicial. Lo interesante, es que esta inercia misma por hablar introducida por el lenguaje es también un modo de gozar. Y, en verdad, ¿no sería ésta la auténtica finalidad del lenguaje en ese sujeto que posee?

Sin embargo, como sabemos, este intento por erradicar el agujero a partir de las palabras es siempre vano, porque el deslizamiento de las palabras introduce entre sus dichos y su sentido, siempre fugaz, un nuevo vacío que sincroniza nuevamente con ese agujero inicial, motor del proceso. Es decir, las palabras no cierran el proceso -aunque a veces lo aparenten y, desde luego, siempre lo intenten-, sino que abren nuevamente un vacío de sinsentido que relanza sistemáticamente a las palabras en esa búsqueda interminable que encadena todo este movimiento significante. Lo importante es que todo este proceso de deslizamiento del significante o de búsqueda que el sujeto precipita en la captura de la verdad introduce también un goce o sufrimiento. Goce que fija igualmente en este ser parlante, preso por la palabra y su sentido, esta insistencia por hablar y hablar, indefinidamente, en un intento de cernir lo imposible.

Precisamente, la poesía y el encantamiento de sus palabras se nutren de toda esta cuestión. En su eco metafórico y equívoco, en su espacio de ficción, la palabra puede contornear la verdad, introducir un saber, incluso quizá bordear lo imposible; pero no puede decir ni cernir completamente todo aquello que, en definitiva, la impulsa. La falta de goce y la pérdida inicialmente acaecida en la captura del ser vivo por el lenguaje se lo impiden definitivamente. De este modo, en el ser parlante, la falta de goce y la sed de gozar van de la mano, palpitando entre ellas una hendidura imposible de suturar que, sin embargo, insiste e insiste, convirtiéndose en el motor de la experiencia.

De ahí esa ilusión que se cierne sobre el sujeto en la experiencia, por tratar de cerrar o de agotar todas las preguntas que inauguran esa búsqueda de saber. Una búsqueda que, además, interroga todo ese malestar que está aguijoneado por el anhelo de ser. En este sentido, el logro de la sabiduría, en la experiencia, es el efecto y la ilusión más inmediata que ejerce la intrusión del lenguaje sobre el sujeto. Habría así, desde el lado de la sabiduría y su logro esperanzador, una fina voz que enturbia decidamente el pensamiento y encandila la mente: ¡Alcanzar la paz del espíritu!

Sin embargo, en ese supuesto horizonte de paz, la sabiduría y su anhelo de tranquilidad bordean un límite, en el que podemos intuir y cernir ahora toda esa ansia que golpea la interrogación del analizante, la mirada del artista, la voz del poeta o la mano del escultor en su investigación particular. Es decir, poder alcanzar una invención que permita dejar de formularse preguntas para verdaderamente vivir y, en consecuencia, ser.

Vivir sin preguntas sería algo así como vivir sin ese lenguaje que nos parasita y nos atormenta desde el principio. Sin embargo, el goce por la palabra y su insistencia nos muestra, justamente, la otra cara del asunto, es decir, que lo que verdaderamente constituye la pregunta esencial por la vida es siempre un agujero enigmático que nos obliga incesantemente a seguir hablando. Un agujero que, además, es consustancial con la vida y que, aun cuando no puede ser respondido más que de forma parcial, sin embargo no deja de seguir interrogándonos. De ahí la insistencia por las preguntas y por las respuestas, siempre insatisfactorias, que crean nuevos interrogantes. De este modo, es porque el ser vivo ha sido atravesado por ese lenguaje que le posee e instrumentaliza desde el inicio por lo que sólo caben preguntas e interpretaciones a partir de él. Interpretaciones que configuran a partir de las palabras todas esas elucubraciones de saber que bordean lo imposible.

La interpretación es, así, una respuesta parcial a esa intrusión del lenguaje convertido en pensamiento, pero una respuesta que no termina nunca de saciar a quien la formula. Y como respuesta siempre parcial, sólo cabe, nuevamente, poner en marcha nuevas respuestas a esa pregunta insistente que no cesa de escribirse.

No obstante, aun cuando la pregunta acerca de la vida no tenga una solución final -y sólo quepan interpretaciones o elucubraciones que siempre introducen un saber siempre parcial y por ende insatisfactorio-, el sujeto no puede dejar de preguntarse irremediablemente. Es, en cierta forma, su drama particular, su encadenamiento con ese lenguaje que le ha constituido, su condena. Y, precisamente, es al hilo de este drama del ser parlante con el lenguaje y la pregunta como la experiencia analítica instrumentaliza todo ese anhelo del sujeto por la respuesta. ¿Cómo? Sosteniendo alrededor de una pregunta la propia experiencia y permitiendo que el sujeto vaya construyen do y tejiendo su mito o ficción. Una ficción que enlaza imágenes y deseos íntimos con palabras, para finalmente bordear un agujero.

Ahora bien, ese sinsentido inicial que interroga al sujeto en su encuentro con la queja -y que despierta en él una tupida angustia por el sinsentido que comporta-, también se puede plantear ahora, más allá del drama particular que configura el mito individual, como un velo que oculta el encuentro inicial entre el ser vivo y el lenguaje con sus efectos de sentido-sinsentido. Porque no olvidemos que la palabra, en tanto que no agota el sentido, siempre abre un cierto sinsentido que invita a seguir hablando y que es el eco perpetuo de lo que ella misma no alcanza. Es, podríamos decir, el límite de la palabra.

De este modo, si bien el lenguaje agujerea al ser vivo para introducirle finamente el veneno por la pregunta, también le introduce ese anhelo por una respuesta que se tornará imposible. El lenguaje genera, así, un ansia por una respuesta que dé sentido a

ese ser perdido y parasitado por el Otro del Lenguaje. En este contexto, la palabra, como instrumento del lenguaje que posee y parasita al sujeto, crea una ilusión por la respuesta total allí donde sólo caben las interpretaciones o elucubraciones que configuran siempre un conocimiento parcial. Por eso, la respuesta nunca cierra definitivamente la pregunta acerca del ser, su sentido o finalidad. Siempre resta un nuevo espacio vacío que invita a seguir hablando y gozando. Y es, precisamente, a partir de ese agujero que determina ese malestar - que es consustancial con la hendidura creada por el mismo lenguaje en el ser parlante - como el saber precipita un tipo de conocimiento que no impide que la palabra no cese de insistir, en ese intento por alcanzar eso que se torna definitivamente como imposible.

¿Es el mismo fracaso de la palabra y la poesía lo que irrumpe ahora, en el escenario, en ese anhelo por alcanzar la verdad?

Los poetas que han llevado la palabra hacia el límite de su investigación lo saben. Trabajan y trabajan en su anhelo por alcanzar la verdad, jugando y jugando con sus ecos y equívocos, hasta que finalmente cesan de escribir. Algunos, porque simplemente ya han dicho lo que tenían que decir; otros, porque se topan definitivamente con el silencio que la palabra encierra. En este sentido, ¿no puede ser entendido el silencio del poeta como un modo de encuentro con lo im posible, como una renuncia o fracaso de la propia palabra ante su musa la verdad?

También la experiencia analítica y su juego de palabras giran en torno a una pregunta que camina por una lógica poética que va tejiendo, alrededor de las preguntas, una malla de saber. Por eso, la invención de saber en la experiencia analítica está tan cerca de la poesía y su fracaso

Sin embargo, ¿cómo finalizar esta experiencia de palabras y silencio allí donde la palabra no alcanza para concluir con la verdad absoluta? ¿Cómo finalizar allí donde la palabra choca con lo inexpugnable del enigma? Porque hay una cuestión: la palabra tampoco puede ser finalmente liquidada en su justa expresión y valor, en tanto que la pregunta siempre imposible por la existencia (sexo y muerte) se lo impide.

Es preciso plantear, nuevamente, cómo esa hiancia introducida por el lenguaje en el ser parlante, su división y su pérdida es una hendidura estructural, un vacío, que alimenta la búsqueda inexorable de un objeto perdido a partir del propio cuerpo. Al fin y al cabo, somos seres parlantes encadenados a un cuerpo gozante destinado a morir. Sin embargo, aun cuando el objeto se busca incesantemente en la experiencia, esta aventura arrastra en sí misma su propio fracaso. Porque lo que se encuentra nunca es lo esperado, jamás es lo prometido por la ilusión, en tanto que la palabra

siempre atrae un postizo, un fraude, pero nunca el objeto perdido como tal, porque eso es un agujero.

Es interesante el momento en que nos encontramos. El dispositivo analítico había ofrecido un lugar para el misterio del síntoma a partir de la queja. Además, había creado un espacio supuestamente diseñado para poder alcanzar la verdad mediante el uso y la instrumentalización de la palabra. Dicho de otro modo: el dispositivo había intentado construir con el misterio del síntoma y la instrumentalización de la palabra toda una elucubración de saber en la búsqueda de un objeto que supuestamente permitiría dotar de sentido a esa falta en ser que divide al sujeto que habla. Sin embargo, ahora anunciamos, estrepitosamente, todo un fracaso en este fin, porque el agujero no puede cerrarse, en tanto que el propio objeto no es más que un agujero.

Luego, todo ha transcurrido alrededor de un espejismo que resulta necesario para la puesta en marcha y desarrollo de la experiencia. Porque, es cierto, la palabra nunca alcanza, no puede llegar a decir jamás, plenamente, ni la verdad ni el ser.

Ahora bien, lo interesante es que el analista, con su semblante, ha llevado al analizante hasta este punto - que ya sabía por su propia experiencia - para confrontarlo con lo imposible. Al fin y al cabo, el analista ha debido atravesar en su experiencia hacia la otra orilla, justamente allí donde la voz del poeta se silencia. Y es que, desde luego, no se trata ni de suturar ni de completar ese agujero, tal y como el analizante creía ilusoriamente movido por su ansia de objeto, sino más bien de convertirse en él, desplegándose con ello la fuerza de ese elixir mágico de vida que es el deseo.

Luego, todo el asunto que había movilizado fielmente al analizante a lo largo de la cura exige ahora una rectificación, un cambio de posición, para poder buscar otra salida alrededor de ese misterio inicial que comporta el síntoma como agujero. Porque, si la verdad que anhela la palabra es siempre no-toda; si el misterio que bordea el síntoma se torna inexpugnable e imposible a través de la palabra y su fracaso, entonces, en último extremo, con lo que nos estamos confrontando ahora, tal y como le sucedería al mismo poeta, es con el límite de la palabra.

Sin embargo, ¿es este límite de la palabra en su acceso a la verdad, que ahora señalamos, una nueva queja o un puro lamento?

No, evidentemente no es una queja ni tampoco un lamento, porque toda esta confrontación con el límite del saber y de la palabra en su acceso a la verdad introduce un nuevo espacio de deseo, pero también una sensación liberadora que alivia en el caminante ese primitivo anhelo de saber y de ser. Además, no olvidemos

que el saber construido en la experiencia se ha tejido mediante una búsqueda permanente a partir de ese Otro convertido en sujeto supuesto saber. Luego, la imposibilidad de la palabra en su acceso a la verdad lleva implícita otra cuestión sumamente liberadora, esto es, la caída del Otro como sujeto supuesto saber. Es ésta una caída que viene a dejar un vacío que ahora ya no llama a nadie.

Por eso, lo que retorna en este punto, en la experiencia, es la dimensión originaria del trauma del lenguaje sobre el ser, el parasitismo caótico de lalengua en el ser parlante y su sinsentido, así como el eco de ese intento pertinaz por proporcionar un sentido imposible. También la soledad del caminante alrededor de un agujero que se basta a sí mismo y que domina la vida. Un agujero que además hace resplandecer en este instante el valor del enigma y la ineficacia del saber, así como también la inconsistencia del Otro. De esta manera, lo que se revela en este momento como esencial, en la experiencia, es el encuentro con un agujero que previamente ha estado taponado por todos esos significantes desplegados a partir de un Otro que ahora también se muestra faltante. Significantes particulares e íntimos que enmarcados en el propio discurso, mediante una ilusión de sentido, siempre han velado un agujero esencial.

Precisamente, son estos significantes y su función de sentido que ocultan lo imposible de las palabras los que ahora vienen a iluminar la escena conmoviendo drásticamente la subjetividad. Y con su caída se despierta la zozobra y la angustia, como una brújula en el camino que orienta hacia lo real o lo imposible. Orientación hacia lo real o hacia ese fuera de sentido que contornea la palabra, y que, enmarcado en el fantasma, apunta hacia un agujero como motor del proceso.

¿Qué soy? ¿Qué he sido para el Otro? Quizá simplemente, podríamos decir, un objeto para su fantasma, esto es, un objeto para su propia falta o agujero.

El señuelo del objeto comienza a anunciarse, así, tanto del lado del sujeto como del lado del Otro, entre esta conmoción de palabras insertadas en el propio discurso. Es un instante fugaz en el que los almohadones de sentido que comportan las identificaciones van cayendo para dejar en su lugar un vacío y un objeto que es extraído en la propia operación. Se produciría, por así decirlo, el encuentro con un agujero y la caída fulgurante de ese tejido mítico que uno ha ido construyendo, alrededor del mismo y de su supuesto objeto perdido, como motor de la experiencia.

Ahora bien, en este giro y destitución del Otro y de sus significantes, lo que aparecería ahora como un logro del saber no resulta más que una ficción, esto es, la forma como cada uno ha construido alrededor de ese agujero esencial su propia malla. Malla agujereada o agujero esencial que, por otra parte, sigue resplandeciendo

en el fondo de la oscuridad.

Ahondemos en esta cuestión. Lo que se desprende en este punto, en la experiencia, no es sólo la ficción que encarnaba el mito y su supuesta verdad, sino también todo aquello que la palabra no puede definitivamente curar. La división del sujeto o el agujero que siempre había palpitado desde el comienzo -y que ha sido la razón de toda esta búsqueda incesante - se torna ahora como lo más esencial. Pero también surge con ello esa fuerza innombrable - la pulsión - que, ligada al cuerpo, introduce la dimensión de la angustia. Porque la angustia apunta hacia un malestar encadenado a ese cuerpo que ha de morir, inexorablemente, por su condición de viviente.

Luego, esa experiencia hacia lo real, movilizada por la ilusión y el anhelo inicial por saber y ser, se topa finalmente con un límite. Límite de la palabra y límite de la imagen en su acceso a la verdad y al ser, en tanto que el ser es ciertamente un vacío creado por el lenguaje y reconstruido como agujero a partir de las propias palabras en la experiencia. Pero límite e imposibilidad también en la experiencia que introduce sin embargo, y es lo importante, una dimensión de placer en la vida, una sensación de placer por el hecho mismo de existir que relanza el deseo. Sensación de vida que implica, además, una aceptación de la existencia y sus consecuencias.

Sin embargo, y como al comienzo de la experiencia analítica, este giro y apertura hacia el límite de la palabra precisan nuevamente de la presencia del analista. Una presencia no ya propiamente como objeto causa del deseo - en el sentido que su presencia estimule en el analizante la supuesta existencia de un objeto agalmático-, sino más bien su presencia como semblante de objeto a, entendiendo este semblante como un falso real. Falso real porque hablar de semblante es hablar, en cierto modo, de fraude o de lo que no es. Fraude en el sentido de que el semblante nunca puede mostrar verdaderamente lo real. El semblante es simplemente una apariencia que vela lo que no puede ser porque eso está irremediablemente perdido, agujereado. De ahí que, en su lugar, lo que aparece como causa sea, precisamente, un agujero u oquedad que siempre había invitado a la búsqueda de un sentido que ahora resplandece como fugaz e imposible.

A partir de este momento se radicaliza aún más la experiencia por la palabra y sus efectos de fuera de sentido, aun cuando la palabra no cese de insistir en la captura de lo imposible por la vía del sentido. Y es que, en cierto modo, hay que ser poetas para bordear y tocar lo real, aun cuando, como ya sabemos con Rimbaud y su silencio, la poesía misma sea imposible.

De este modo, si bien la palabra nunca había tenido en el seno de la experiencia

un lugar pleno para esa comunicación que tanto se anhela -y que siempre se ve perturbada en la cotidianidad-, tampoco lo tiene ahora para el logro de un sentido que comienza a agotarse entre sus propias resonancias. Ni incluso la simple metáfora -entendiendo la metáfora como ese juego pervertido del significante sobre el sentido - adquiere ya una especial relevancia a la hora de enmarcar la supuesta verdad a través del eco de la propia palabra. Es un pasaje en donde el hechizo por la palabra y su encantamiento deja de seducir inexorablemente, para convertirse en el límite de lo que la palabra y su verdad no alcanzan.

Finalmente, lo que se desprende como esencial en la experiencia no es propiamente esa verdad no-toda que surge del propio juego de las palabras, sino más bien el eco de la palabra, su sonoridad parasitaria más allá del sentido o de cualquier significado posible, que vela ese sinsentido esencial del lenguaje. Sin embargo, en toda esta operación sentido/fuera de sentido que la palabra despliega, y que muestra eso que no se alcanza porque está irremediablemente perdido, también se rescata ahora una instrumentalización o «saber hacer» con el sinsentido. Una invención con ese eco parasitario y agujereado que la propia palabra promovía en su captura de sentido. Eco misterioso e insondable que hasta ese momento había sido tomado como una invitación para que el Otro hablara en el sujeto y le expusiera veladamente la verdad. Dicho de otro modo: lo que prima ahora ya no es la verdad, sino el malentendido esencial del lenguaje, el trauma de lalengua, el equívoco hecho sonido que vela en la palabra un sinsentido originario que siempre había escondido.

De ahí la dimensión en la experiencia del equívoco, del corte, del silencio o, simplemente, del gruñido hecho voz como instrumentos hacia un real como imposible de decir. Dimensiones que aíslan y despiertan, además, un espacio que apunta, más allá del sentido o de cualquier significación posible, hacia el fuera de sentido. Es éste un espacio que ciertamente va más allá de ese mito o tragicomedia vital con el que el sujeto ha ido narrando las cosas familiares como ficción.

Luego, es el fuera de sentido lo que, en definitiva, se desprende finalmente de toda esta cascada mítica de sentido que envolvía ese sinsentido inicial que había promovido la propia experiencia. Porque no olvidemos que el mito o la versión hystorizada que el sujeto construye en su encuentro con lo traumático de lalengua es un tejido imaginario y simbólico que vela ese sinsentido esencial que muerde en el ser parlante y que es la causa de su dolor y miseria.

Pero, si el discurrir del mito ha ido configurando un espacio que nos muestra ese fuera de sentido que las propias palabras evocan más allá del sentido, este espacio no es ya propiamente el contorno del sinsentido inicial que introducía la primitiva queja. Y ésta es la diferencia con el comienzo. Podríamos decir que es, más bien, un espacio

que introduce íntimamente, y al hilo del sentido de la narración, una dimensión fuera de sentido como borde de lo real o lo imposible de decir. Luego, es un espacio que se constituye propiamente con todo aquello que escapa a la palabra y a su sentido, y que resuena en la experiencia como un vacío que nos muestra el borde mismo del agujero. Borde convertido, además, en el límite organizador de la propia maquinaria significante e imaginaria, en esa búsqueda imposible por la verdad, el ser y el objeto perdido.

Ahora bien, cabe una matización acerca de este borde. Si el sinsentido inicial que introducía la queja - convertida ya en síntoma, en el contexto del dispositivo analítico - promovía el sentido, el fuera de sentido que se construye ahora en la experiencia analítica, precisamente al filo de la angustia, nos abre ahora un espacio para el silencio como posición ante el enigma y lo imposible. Enigma que ya no tiene como respuesta ni palabras ni imágenes, pero tampoco angustia; tan sólo, propiamente, un modo particular de gozar con esa vacuidad que uno ha ido cerniendo a lo largo de la experiencia. Modo de gozar que también supone una cierta instrumentalización o domesticación del goce a través de esa particularidad subjetiva. Y esto es, justamente, lo que podríamos denominar el síntoma particular e íntimo del sujeto o sinthome. Sinthome como producto de la experiencia analítica, pero también como modo de hacer con la angustia.

Luego, el sinthome debe ser entendido, aquí, como una función o articulación, un instrumento, que nos muestra el anudamiento entre lo imaginario, lo simbólico y lo real y que permite acotar, extraer y reducir el goce a lo largo de la travesía. Sin embargo, no debemos olvidar que hablamos de reducción, domesticación o apaño con el goce, nunca de desaparición como tal, en tanto que el goce o sufrimiento en el ser parlante es consustancial con ese cuerpo vivo o sustancia gozante que, inexorablemente, está destinado a morir.

Para ir concluyendo, habría que plantear, al hilo de la exposición, que es cierto que a lo largo de la experiencia analítica, tal y como también sucede con los poetas y con su poesía convertida en trabajo de investigación, la palabra propiamente pierde valor, encuentra su límite y aboca al silencio. Sin embargo, en su caída, el eco de la palabra desnuda de sentido nos revela justamente todo aquello que ésta no alcanza, esto es, su encantamiento fugaz y su imposibilidad de conseguir una verdad plena. Y, precisamente, en esa caída precipita un instante en el que el elixir de su seducción, que tanto había animado la travesía a partir de la creencia en el Otro, deja de tener sus efectos. Con ello, el sentido se desprende del valor absoluto mientras las insignias aparecen como simples remedos o semblantes que ocultan una intimidad que ahora despierta angustia. Una angustia que nos acecha allí donde la palabra se escabulle en

su relación con la verdad haciendo presente un agujero. Es la relatividad de la palabra y el despertar de la angustia lo que brilla en este instante, como lo más real, quizá como lo auténticamente real.

Pero hay, además, otra cuestión al hilo de toda esta caída semántica que otorgaba la palabra y que tiene que ver con el Otro del lenguaje. Porque el Otro del saber y su supuesta verdad no era más que una ilusión, un anhelo que, teñido de omnipotencia, había alimentado la travesía, en esa búsqueda pertinaz y necesaria, por saber y alcanzar una verdad que ahora definitivamente se escapa. Luego lo real es lo imposible, lo real se basta a sí mismo - aun cuando sea un producto de lo simbólico - y la angustia es su hija más cercana.

Pero, ¿y el sinthome? ¿Qué es el sinthome? El síntoma labrado en la experiencia o sinthome ha sido la respuesta particular a eso que goza en el ser parlante.

De ahí que lo que verdaderamente se cure con la palabra sea el fervor en esa creencia absoluta que animaba la cura. Dicho de otro modo: uno se cura del fanatismo que la palabra acrecentaba con re lación a una verdad que el Otro promovía en su intrusión. Insistencia e intrusión de goce en la experiencia por el lenguaje cuyo efecto ha sido, finalmente, la construcción de un sinthome como producto a partir de ese mito particular del sujeto. Precisamente, la invención del psicoanálisis por Freud o el objeto a, en Lacan, justamente apuntan hacia ese trozo de enigma frente al que cada uno tiene que dar su propia respuesta.

De este modo, en este contexto de destitución generalizada, la caída del Otro y del valor de la palabra no es más que la consecuencia del desencantamiento, pero también del desfallecimiento de ese hechizo que la propia palabra ejercía en su acceso a la verdad. Y con ello, en el horizonte y en el límite de ese borde palabra-imagen que vela lo real, aparecerá la angustia como un faro que ilumina ahora lo imposible.

Pero, si verdaderamente lo que se cura con la palabra es la pasión que existía con relación a esa creencia absoluta acerca del poder del Otro y su reconocimiento - así como, también, hacia esa creencia y valor que se otorgaba a la palabra y su eco a través del mito-, ¿qué no se cura finalmente con ella?

Sin lugar a dudas, la pulsión y su efecto en el cuerpo a modo de malestar difuso, justamente por el hecho de vivir. Así, lo que no se cura, porque viene escrito en la carne como fuego palpitante, es el malestar consustancial con el hecho de vivir. Un malestar que introduce en el cuerpo, por su condición de viviente -y por su ineludible tránsito de ser para la muerte, la dimensión del afecto. Por eso, la angustia no engaña; es lo real: quizá, insisto, lo auténticamente real. De ahí que sea la angustia, en tanto

encuentro con el borde asemántico de la palabra cuya verdad no alcanza, lo que en la experiencia analítica más nos acerca al agujero.

La angustia surge así, en la experiencia, en el borde mismo del agujero, justamente en ese instante en el que eso aparece como innombrable, inimaginarizable e imposible. Allí donde la imagen y la palabra se eclipsan porque se confrontan con lo imposible, en ese instante vivido como absoluto, surge la angustia como una brújula o dirección que nos orienta hacia un real que escapa a la palabra y a la imagen.

De ahí que, tanto en la vida como en los sueños, la angustia nos anuncie una presencia innombrable e íntima, un filo sin nombre que despierta el sinsentido a la vez que nos presenta el enigma como imposible. Es, precisamente, ese mismo sinsentido que se muestra velado por el yo y el fantasma con su sonrisa omnipotente y resplandeciente que colorea necesariamente la vida diurna el que nos hace despertar de las pesadillas para seguir nuevamente soñando. «Sólo había sido un sueño», nos decimos de forma complaciente mientras miramos a nuestro alrededor con una sonrisa tranquilizadora. Incluso, en ocasiones, en el mismo sueño sabemos incorporar, en el seno de la pesadilla, esa vivencia o sensación plácida que nos anuncia que ésta no es más que un sueño pasajero. Justamente, allí donde el sujeto se ve confrontado con lo imposible, éste sigue soñando, a veces a sabiendas de que sueña, otras despertando a la vida para seguir nuevamente soñando con su fantasma. En este sentido, podríamos decir que, si bien la vida es un fantasma - parafraseando «la vida es sueño» de nuestro dramaturgo Calderón de la Barca, ¿no es el mismo soñar un sueño dentro de lo real?

Sin embargo, aun cuando la pulsión, como constante tenaz y silenciosa compañera del cuerpo, no tenga cura y su experiencia nos acerque a la dimensión de la angustia como lo más real, sí hay posibilidad, en la experiencia, de un cierto anudamiento de esta dimensión pulsional. Anudamiento que debe surgir al hilo de todas esas palabras que han constituido el mito familiar del neurótico y que han cernido ese agujero a lo largo de la travesía. ¿De qué modo?

Demos una última vuelta alrededor del escenario. Si la construcción del mito no ha sido más que el encuentro con esa historieta familiar poética que porta los significantes que han constituido al sujeto, su caída no hace más que introducir un vacío y un objeto que se mostraba oculto, velado en los propios significantes, y que era causa y motor de las palabras. Porque el vacío, el objeto y la angustia van de la mano. De esta manera, si la construcción del mito nos revela a partir del Otro todos aquellos significantes que han constituido y labrado ese sujeto y sus insignias, entonces su construcción como ficción no hace más que precipitar la caída de una

verdad que no se alcanza plenamente. Luego, simplemente se rompe el hechizo. El Otro del saber no era más que una ficción, un mito, un semblante introducido por el propio lenguaje y su incompletud. Y con su caída caen todos esos significantes e insignias que habían configurado una identi dad, siempre precaria, que se precipitaba a partir de él. Es un instante en el que las insignias aparecen como falsos cierres, siempre necesarios, que tratan de abrochar un ser perdido o una subjetividad que se torna imposible, justamente porque provienen de los significantes de un Otro igualmente faltante. Las insignias son, así, simples apariencias o simulacros que, introducidos por el Otro, velan un vacío o una hendidura consustancial con ese ser perdido que arrastra un goce.

Sin embargo, esta caída introduce la dimensión de eso que el propio significante ocultaba, esto es, la falta en términos significantes o el agujero en términos de objeto. En ese punto, la angustia y el malestar no es más que el encuentro con todo aquello que el significante taponaba mediante la identificación, y que ahora resplandece como lo más real. Precisamente, es esta dimensión de goce que el significante desvela en su imposibilidad e insistencia lo que se hace imprescindible poder instrumentalizar en la experiencia analítica. Y, para ello, el sujeto inventa y construye, al hilo de su travesía, su particularidad de goce o síntoma como sinthome. Sinthome entendido aquí como su apaño particular e íntimo con ese imposible de la vida que le acecha.

El sinthome es, así, un instrumento que da nombre a la modalidad de goce más particular de ese ser parlante en su encuentro con lalengua. Pero también es una estrategia que anuda lo inimaginarizable e innombrable con ese imposible que el significante no alcanza a decir y que agujerea al ser. Anudamiento de goce que se construye en el seno de la experiencia analítica y que permite instrumentalizar todo aquello que falta porque, en realidad, siempre faltó. Quizá, en esta coyuntura y travesía, el sujeto no sólo inventa un nombre, el suyo en particular, sino que también construye un instrumento - sinthome - que enreda, enlaza y articula lo real, lo imaginario y lo simbólico con el menor desbordamiento de goce posible. En este punto, habría que decir que tanto la creación artística como la invención de saber es lo mejor que puede esperarse de un análisis. Pero, ¿no está esto igualmente muy cerca de la poesía y su creatividad?

Tal vez por eso, agotar las palabras y liquidar el inconsciente al hilo de la invención del sinthome sea un modo poético de curarse de la cura, pero no de sus efectos de silencio poético que inducen a trabajar en la línea del deseo.

BIBLIOGRAFÍA

ALEMÁN, Jorge y LARRIERA, Sergio (2001), El inconsciente. existencia y diferencia sexual, Madrid, Síntesis.

(2006), Exsistencia y sujeto, Málaga, Miguel Gómez Ediciones.

ARMERO, Gonzalo (2002), Vida y hechos de A.Rimbaud, Madrid, Editores tf.

-La Sagrada Biblia (1963), trad. E.Nácar Fuster y A.Colunga, Madrid, Editorial Católica.

BLOOM, Harold (2005), ¿Dónde se encuentra la sabiduría?, Madrid, Taurus.

BoUVERESSE, Jacques (2004), Filosofla, Mitología y pseudociencia, Madrid, Síntesis.

BRETON, André (2000), Antología del humor negro, Barcelona, Anagrama.

BRUNSCHWIG, Jacques y LLOYD, Geoffrey (2000), El saber griego, Madrid, Akal.

COLLI, Giorgio (2000), El nacimiento de la falosofla, Barcelona, Tusquets.

DALÍ, Salvador (1979), «¿Porquoi on attaque La Joconde?», en Out 2. L'archangelisme scientifique, París, Deno~l/Gonthier.

-(1993), Vida secreta de Salvador Dalí, Barcelona, Antártida.

-(2006), Obra completa de S.Dalí, volumen VII, Barcelona, Destino.

DESCHARNES, Robert (1989), Dalí, Barcelona, Tusquets.

DETIENNE, Marcel (1985), La invención de la mitología, Barcelona, Ediciones Península.

EsQuÉ, Xavier (2005), ¿Qué sustancia para el Nombre del Padre?, Papers del Comité de Acción de la Escuel@ Un@, núm. 4 (nueva Serie), marzo.

FOUCAULT, Michel (2000), Historia de la locura en la época clásica, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

FREUD, Sigmund (1973a), Obras Completas, tomo 1, Madrid, Biblioteca Nueva.

FREUD, Sigmund (1973b), Obras Completas, tomo 3, Madrid, Biblioteca Nueva.

- (1981), Obras Completas, tomo 2, Madrid, Biblioteca Nueva.

-(1994), Cartas a Fliess, Buenos Aires, Amorrortu.

-(1999), Escritos sobre la cocaína, Barcelona, Anagrama.

-(2006), Estudios sobre la histeria, Buenos Aires, Amorrortu.

GADAMER, Hans-George (1997), Mito y razón, Barcelona, Paidós Studio.

GARCÍA GUA[., Carlos (1999), Introducción a la mitología griega, Madrid, Alianza.

-(1997), La mitología. Interpretaciones del pensamiento mítico, España, Editorial Montesinos.

GAY, Peter (1990), Freud, Barcelona, Paidós.

HEATON, John M. (2004), Wittgenstein y el psicoanálisis, Barcelona, Gedisa.

HESÍODO (1997), Teogonía, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos.

JONES, Ernst (1981), Vida y obra de Freud, Barcelona, Anagrama.

JÜNGER, Ernst (2003), Sobre el dolor, Barcelona, Tusquets.

KIRK, G. S. (1985), El mito, Barcelona, Paidós.

LACAN, Jacques (1978), La familia, Barcelona, Argonauta.

(1990a), Escritos], Madrid, Siglo XXI.

(1990b), Seminario 2, Buenos Aires, Paidós.

(1991), Escritos 2, Madrid, Siglo XXI.

-(1992a), Seminario 3, Buenos Aires, Paidós.

-(1992b), Seminario 17, Buenos Aires, Paidós.

-(1993a), Seminario 11, Buenos Aires, Paidós.

-(1993b), Intervenciones y textos 2, Buenos Aires, Manantial.

-(1993c), «Hamlet», Freudiana, núm. 8, Barcelona, Paidós, págs. 9-46.

-(1994), Seminario 4, Buenos Aires, Paidós.

-(1999a), Seminario 5, Buenos Aires, Paidós.

-(1999b), Intervenciones y textos 1, Buenos Aires, Manantial.

-(2000), De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad, Siglo XXI, México.

-(2003), Seminario 8, Buenos Aires, Paidós.

-(2005a), Seminario 20, Buenos Aires, Paidós.

(2005b), Seminario hacia un significante nuevo, Colofón núm. 25, Granada, BFIBCF, págs. 31-40.

-(2005c), De los Nombres del Padre, Buenos Aires, Paidós.

-(2006a), Seminario 10, Buenos Aires, Paidós.

-(2006b), Seminario 23, Buenos Aires, Paidós.

-(2007), Mi enseñanza, Buenos Aires, Paidós.

LAURENT, Eric (2002), Comentario sobre la proposición de Lacan, Freudiana núm. 35, Barcelona, Paidós, págs. 39-51.

LÓPEZ HERRERO, Luis Salvador (2000) «Histeria y psicoanálisis. Una pareja en apuros», Cuadernos de Psicoanálisis de Castilla y León (Palencia), GEP-CL, págs. 23-38.

-(2001), «Somatizaciones cuando el cuerpo goza», VI jornadas Asociación castellano-leonesa de salud mental, León, págs. 181-189.

-(2004), La cara oculta de Salvador Dalí, Madrid, Síntesis.

-(2005a), El despertar de un sueño, Boletín on -line núm. 6, ELP.

-(2005b), «La creatividad y el enigma Dalí», Análisis (Palencia), GEP de Castilla y León, págs. 69-73.

-(2006), «Psicoanálisis: aires de poesía en la medicina», El Psicoanálisis núm. 10,

Madrid, ELP, págs. 55-57.

MARQUÉS, Cristina (2001), El sujeto tachado, Madrid, Biblioteca Nueva.

MILLER, Jacques-Allain (1987), Matemas 1, Buenos Aires, Manantial.

(1998), Los signos del goce, Paidós, Buenos Aires.

-(1999), Las formaciones del inconsciente: Seminario de lectura del libro V dej. Lacan, Barcelona, ECFB.

(2002), «La última enseñanza de Lacan», Freudiana núm. 35, Paidós, Barcelona, págs. 7-38.

-(2003), La experiencia de lo real en la cura analítica, Buenos Aires, Paidós.

-(2005a), «Introducción a la lectura del Seminario de la Angustia de Jaques Lacan», Freudiana núm. 42, Barcelona, Paidós, págs. 7-59.

-(2005b), «Psicoanálisis y sociedad», Freudiana núm. 434, Barcelona, Paidós, págs. 7-30.

-(2005c), «Filosofía y Psicoanálisis», Virtualia, Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana.

-(2006), Introducción a la clínica lacaniana, Barcelona, RBA.

-(2007), «Piezas sueltas», Freudiana núm. 49, Barcelona, RBA, págs. 7-32.

O'rl'o, Walter E (2001), Dioniso, Madrid, Siruela.

-(2003), Los dioses de Grecia, Madrid, Siruela.

-(2005), Las musas, Madrid, Siruela.

PENROSE, Roger. (2006), El camino a la realidad, Barcelona, Debate.

PLATÓN (1990), Obras completas, Madrid, Aguilar.

RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco (2006), El reloj de la historia, Barcelona, Ariel.

-(1980), La Democracia ateniense, Madrid, Alianza Universidad.

SCHREBER, D. P. (2003), Sucesos memorables de un enfermo de los nervios,

Madrid, AEN.

SOKAL, Alan y BRICMONT, jean (2002), Imposturas intelectuales, Barcelona, Paidós.

STEWART, Tan (2006),Cartas a una matemática, Barcelona, Crítica.

VERNANT, jean Pierre (2003), Mito y sociedad en Grecia antigua, Madrid, Siglo XXI.

W.AA. (1991), Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo Americana, Madrid, Espasa-Calpe.

VV. AA. (2004), Referencias en la obra de Lacan núm. 32, Buenos Aires, Fundación Casa del Campo Freudiano.

WITTGENSTEIN, Ludwig y uwSmA, Oets Kolk (2004), últimas conversaciones con L.Wittgenstein, Salamanca, Sígueme.

COLECCIÓN NUEVOS TEMAS DE PSICOANÁLISIS

TÍTULOS PUBLICADOS

ANZIEU, Annie, La mujer sin casualidad.

ANZIEU, Annie; ANZIEU-PREMMEREUR, Christine y DAYMAS, Simone, El juego en psicoterapia del niño.

ANZIEU, Didier, El grupo y el inconsciente, lo imaginario grupal.

ANZIEU, Didier, El yopiel.

ANZIEU, Didier, El pensar, del Yopiel al Yopensante.

ANZIEU, Didier, Crear/Destruir.

ANZIEU, Didier, La dinámica de los grupos pequeños.

ANZIEU, Didier, Psicoanalizar.

BIANCHI, H., La cuestión del envejecimiento.

CAPARRós, Nicolás y SANEEEIU, Isabel, La anorexia. Una locura del cuerpo.

CAPARRós, Nicolás, Ser psicótico. Las psicosis.

CAPARRós, Nicolás, Orígenes del psiquismo. Sujeto y vínculo.

FERRARI, Pierre, El autismo infantil.

GÁRATE, Ignacio y MARINAS, José Miguel, Lacan en español. [Breviario de lectura.]

GRAY, Paul, El yo y el análisis de la defensa.

GUEDÁN PÉCKER, Víctor Luis y MORERA DE GUIJARRO, Juan Ignacio, Las sendas del deseo. Lecciones de psicoanálisis.

GUIMóN, José, Manual de terapias de grupo.

JIMÉNEZ AVEEEó, José, La isla de los sueños de Sándor Ferenczi.

KASWIN-BONNEFOND, Danielle, Carl Gustav Jung.

LAVAELÉE, Guy, La envoltura visual del yo.

LEVINTON DoLMAN, Nora, El superyó femenino. La moral en las mujeres.

LÓPEZ HERRERO, Luis-Salvador, Mito y poesía en el psicoanálisis. Una experiencia a lo «real»

MARINAS, José-Miguel (Coord.), Lo político y el psicoanálisis. El reverso del vínculo.

MARQUÉS RODILLA, Cristina, El sujeto tachado. Metáforas topológicas de Jacques Lacan.

MARQUÉS RODILLA, Cristina, El acontecimiento del amor o de las insuficiencias del goce.

OuRO, Carmen, Las razones de una locura.

RODRÍGUEZ PIEDRABUENA, J. A., ¿Por qué nos drogamos?

RODRÍGUEZ PIEDRABUENA, J. A., La mente de los creadores. Un estudio de los procesos creativos.

SANEEEIU SANTA OLALLA, Isabel, Karl Abraham o el descubrimiento de la melancolía.

SÉDAT, Jacques, Sigmund Freud. Pensamiento y conceptos. Edición española de Isabel Sanfeliu.

SERRANO HORTELANO, Xavier, La psicoterapia breve caracteroanalítica (PBC). Una respuesta psicosocial al sufrimiento emocional.

SUNYER MARTÍN, J. M., Orientación psicológica grupoanalítica. Reflexiones desde la Práctica.

TAEARN CAPARRós, Antoni, Sándor Ferenczi: el mejor discípulo de Freud.

TORRES, Mauro, Freud: Eros y compulsión.

TORRES, Mauro, La desviación compulsiva. Evolución del comportamiento de la especie humana.

UTRILLA ROBLES, Manuela, Psicodrama psicoanalítico de un niño asmático.

1 La influencia del Curso de Miller «La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica» (2003) queda reflejada en la expresión «experiencia a lo real». Sin

embargo, he preferido utilizar la preposición a en vez de la preposición de para remarcar, más que la instantaneidad de la experiencia, la noción de dirección, camino o travesía.

2 Cfr. J.Alemán y S.Larriera (2001: pág. 28).

i «No se trata de psicología lo que se trata en el psicoanálisis, sino precisamente de una experiencia de la sinrazón que la psicología del mundo moderno tuvo por objeto ocultar» (M.Foucault [2000: pág. 529]).

4 Cfr. J.Lacan (1990a: pág. 258): «El síntoma se resuelve por entero en un análisis del lenguaje, porque él mismo está estructurado como un lenguaje, porque es lenguaje cuya palabra debe ser librada.»

5 Cfr. J.M.Heaton (2004).

3 Recuérdese que Ludwig Wittgenstein fallecería el 29 de abril de 1951, justamente dos años antes de que Lacan se propusiera reformular la propuesta mítica freudiana a través del estructuralismo, la filosofía hegeliana y la lingüística, entre otras fuentes.

6 En el discurso psicoanalítico, lo real apunta a lo imposible de decir (cf. Lacan [1992b: pág. 131]). Precisamente Freud (1973a: pág. 666) alude a esta cuestión acerca de lo real al hablar del ombligo del sueño como el punto en el que éste se liga a lo desconocido, así como al ilustrar, en el esquema del caso Emma, el desencadenamiento sexual a partir de ese enigma que apunta a lo sexual (cfr. ibíd., pág. 253).

7 A la hora de abordar el armazón psicológico originario del deseo, Freud no duda en recurrir a un marco especulativo de ficción: «Hubimos de aceptar la ficción de un primitivo aparato psíquico, cuya labor era regulada por la tendencia a evitar la acumulación de excitaciones y a mantenerse libre en ella en lo posible.» Cfr. S.Freud (1973a: pág. 708).

8 Cfr. J.-A. Miller (2005b: pág. 13), para quien, después de la construcción de su tesis sobre la paranoia, Lacan «hablará del psicoanálisis en términos de narración y construcción de la propia epopeya, en la confluencia entre la biografía y la ficción, y hasta su tesis sobre el pase, donde verá urdirse conjuntamente el relato de la vida, el desprendimiento de la estructura y la ficción que necesariamente se añade a ello, la ficción quiere decir "hacer verdaderos" los datos de la existencia».

9 Cfr. J.-A. Miller (2002: págs. 31 y 33): «Desde el principio Lacan se desligó de

Freud. Desanudó la teoría de Freud y la práctica del psicoanálisis... La enseñanza de Lacan se inició a partir de una substitución de la teoría del inconsciente de Freud por otra.»

10 Cfr. De nuestros antecedentes, en Lacan (1990a: págs. 59-66).

1z Como explicaré más tarde, entiendo que el psicoanálisis es una invención de Freud surgida en la confluencia entre su propio malestar y el encuentro con la clínica. En este sentido, el psicoanálisis debe ser entendido no solo como el síntoma de Freud, sino también como el síntoma de toda una época.

11 Recordemos ahora que los textos de Frazer fueron esenciales en el trabajo de recomposición que Freud realizaba en su época. Concretamente a la hora de abordar el mito de la Horda primitiva y su vinculación con la muerte del padre y la prohibición del incesto, Freud utilizará los textos de este prestigioso antropólogo para dar cuenta de su marco teórico (cfr. Tótem y Tabt¿ en S.Freud (1981: págs. 1745-1850).

13 Cfr. J.Lacan (1990a: pág. 273): «La lingüística puede aquí servirnos de guía, puesto que es éste el papel que desempeña en la vanguardia de la antropología contemporánea, y no podemos permanecer indiferentes ante esto.»

14 Cfr. S.Freud (1973a: pág. 182): «La neurosis de angustia es también de origen sexual... Su etiología específica es la acumulación de la tensión genésica, provocada por la abstinencia o la irritación genésica frustrada (por el efecto del coito reservado, de la impotencia relativa del marido, de las excitaciones sin satisfacción ulterior de los novios, de la abstinencia forzada, etc.).»

Cfr. S.Freud (1973a: pág. 193), para quien, en la neurosis de angustia, «el factor decisivo es, única, y exclusivamente, la falta de satisfacción que uno de los cónyuges ha de experimentar en la práctica del coito interrumpido».

X16 Freud (1973a: pág. 325) lo anunciaba muy tempranamente, mostrándose, además, crítico frente a la hipocresía social en los temas y conductas sexuales: «El médico prudente tomará, pues a su cargo decidir en qué circunstancias está justificado el empleo de medios preventivos de la concepción, y habrá de explicar cuáles de estos medios son perjudiciales y cuáles inofensivos. Mas, por ahora, no poseemos medio alguno preventivo de la concepción que satisfaga todas las condiciones justificadamente exigidas; esto es, que siendo cómodo y seguro, no disminuya la sensación de placer del coito ni ofenda la sensibilidad de la mujer. Se plantea aquí a los médicos una labor práctica, cuya solución compensara sus

esfuerzos. Aquel que llenase esta laguna de nuestra tendencia médica habría logrado conservar a infinitos seres humanos la salud y el goce de la vida, si bien iniciando al mismo tiempo una decisiva transformación de nuestras circunstancias sociales». Como puede verse, el programa esperanzador de la futura anticoncepción farmacológica estaba ya claramente bien servido aquí.

17 Cfr. J.Alemán y S.Larriera (2001: pág. 110).

18 Cfr. Alan Sokal y Jean Bricmont (2002: pág. 50).

20 Cfr. S.Freud (1973a: pág. 343): «La comunicación de mis propios sueños implicaba inevitablemente someter las intimidades de mi propia vida psíquica a miradas extrañas, en medida mayor de la que podía serme grata y de la que en general, concierne a un autor que no es poeta, sino hombre de ciencia.»

'9 Cfr. J.Lacan (1990a: pág. 256): «Si el psicoanálisis puede llegar a ser una ciencia - pues no lo es todavía-, y si no debe degenerar en una técnica - cosa que tal vez ya esté hecha-, debemos recuperar el sentido de su experiencia. Nada mejor podríamos hacer con este fin que volver a la obra de Freud.»

21 Si el neurótico se empeña en alcanzar lo perdido y anhela, a su vez, poder reencontrarse con ese pasado glorioso y pleno que siempre alimenta el fantasma - como nos muestra ejemplarmente Orson Welles en Ciudadano Kane-, Platón y su filosofía no vienen a ser sino un intento de recuperar una sabiduría que se siente como perdida. «Efectivamente, amor a la sabiduría no significaba, para Platón, aspiración a algo nunca alcanzado, sino tendencia a recuperar lo que ya se había realizado y vivido» (G.Colli [2000: pág. 14]).

23 Si bien Lacan define el inconsciente, en su última enseñanza, como una enfermedad mental, ¿qué lugar ocupa entonces el campo de la conciencia y su capaci dad reflexiva que se jacta de sus propios conocimientos e ilusiones? Para J.-A. Miller (2002: pág. 20), «Coloca el inconsciente al nivel de lo mental, de la debilidad que afecta a lo mental... Puede tomarse evidentemente la debilidad mental como un sarcasmo. Lo es. Pero en su última enseñanza es un concepto que cualifica la falta de acuerdo entre las dimensiones. Cualifica una disarmonía, una ausencia de armonía, cuyos nombres han podido ser el conflicto, la Spaltung, la distancia entre demanda y deseo, la castración y la no-relación sexual. Lo que Lacan propone en su última enseñanza como el nombre más cercano a lo que sucede, es la debilidad mental.»

22 Cfr. F.Rodríguez Adrados (2006: pág. 227).

24 La palabra goce remite aquí a dos vertientes: por un lado al sin sentido que

encierra la queja; pero también a esa fuerza que atenta contra el propio sujeto y que en psicoanálisis se conoce como pulsion.

25 Cfr. L.S.López Herrero (2001).

26 Cfr. J.-A. Miller (1999: págs. 215-16): «Nosotros nos encontramos en el nivel de los efectos del decir de Lacan.»

27 Cfr. Miller (1999: pág. 303): «Lacan en cambio, no desarrolla nunca, sino que sorprende. Avanza de sorpresa en sorpresa. Es evidente que cambia de perspectiva en cada frase y, a veces, en medio de una frase. El estilo sorpresa es todo lo contrario del estilo desarrollo.»

28 En sus comienzos, no existía el mito como tal; el mito es, propiamente dicho, una invención de la naciente racionalidad griega. Precisamente la narración de los antiguos griegos se convertirá en mito, en el siglo v a.C., a través de la acción del naciente logos. De esta manera, el mito es una invención de nuestra floreciente cultura occidental - logos-, para tratar de dar un sentido a todas esas construcciones o relatos «fantasiosos» que dan cuenta de los orígenes inciertos de la vida, de los dioses y del cosmos.

29 Cfr. Lacan (1991: pág. 615): «Ya se pretenda frustrante o gratificante, toda respuesta a la demanda en el análisis reduce en él la transferencia a la sugestión. {Pero} hay entre transferencia y sugestión, éste es el descubrimiento de Freud, una relación, y es que la transferencia es también una sugestión; pero una sugestión que no se ejerce sino a partir de la demanda de amor, que no es demanda de ninguna necesidad.»

30 El psicoanálisis se desarrolla y se sostiene gracias a la creencia en el Padre. Por eso, para concluir un análisis es imprescindible poder ir más allá del Padre (cfr. X. Esqué [2005]).

31 «Comienza poniendo de relieve una cita en la que Freud precisa lo que habría que enseñar en una universidad de psicoanálisis: historia de la civilización, mitología, psicología de las religiones, historia y crítica literaria.»

1 Cfr. J.Brunschwig y Geoffrey Lloyd (2000: pág. 72): «[Una] forma de concebir la estructura que mantiene al mundo en su unidad consistía en proponer un modelo matemático: por su abstracción, para la fijeza y la inteligibilidad de sus relaciones, los números se prestaban a desempeñar con eficacia el papel de este esqueleto oculto, pero verdaderamente real, que sostiene y que unifica la diversidad de los fenómenos.»

2 Cfr. J.Brunschwig y G.Lloyd (2000: pág. 64) «El siglo vi a.C. asiste a una serie de ataques llevados a cabo contra las creencias religiosas y las prácticas mágicas en nombre de un pensamiento especulativo que se basa especialmente en los conceptos de "naturaleza" y de "causa" y que se considera en cierta medida atenta a la observación... Observación que permite descubrir la relación de causa a efecto y por una verificación experimental que permite asegurar su regularidad, pero de un modo muy rudimentario.»

3 Cfr. G.S.Kirk (1985: pág. 21): «Para Platón, el primer autor conocido que emplea el término, mythologia no significa más que contar historias.»

4 Cfr. C.García Gual (1997: pág. 128): «Un mito, eso no existe. El mito es un concepto que los antropólogos han tomado en préstamo, como si fuera de por sí, a la tradición intelectual de Occidente; su referencia no es universal; no tiene significación unívoca; no corresponde a ninguna realidad específica. En un sentido estricto, la palabra mito no designa nada.»

s Cfr. G.S.Kirk (l985: pág. 21): «No existe una sola definición de mito, una forma platónica de mito, a la cual deba amoldarse cualquiera de los casos que se puedan presentar. Los mitos difieren enormemente en su morfología y en su función social y se observan indicios de que una verdad tan obvia está empezando a ser ampliamente aceptada.»

6 Cfr. J.Brunschwig y G.Lloyd (2000: pág. 76).

7 Si Paul Decharne «confirma que el objeto de la ciencia de los mitos son fábulas monstruosas, repugnantes e inmorales», y Max Müller denuncia que «los poetas de Grecia tienen una aversión instintiva por todo lo excesivo y monstruoso», ha brá que plantear que la nueva mitología del siglo xix, a la luz de la razón, «se presenta de entrada como una ciencia de lo escandaloso» (M.Detienne [1985: 12-13).

8 Cfr., respectivamente, G.Colli (2000: pág. 114) («Platón inventó el dialogo como literatura, como un tipo particular de dialéctica escrita, de retórica escrita, que presenta en un cuadro narrativo los contenidos de discusiones imaginarias a un público indiferenciado. El propio Platón llama a ese nuevo genero literario con el nombre de "filosofía"») y (2000: pág. 13).

9 En su Protágoras o los sofistas, Platón plantea la distinción entre dos formas de narración: el mito y el discurso racional: «No te lo negaré, Sócrates; pero ¿queréis que os la presente yo, un viejo hablando a jóvenes, bajo la forma de un mito o en forma de un razonamiento explicativo?» (1990: pág. 167).

1o Cfr. Elsofista, o delser, de Platón: «Me produce la impresión de que ellos nos cuentan mitos, cada uno el suyo, que se haría a unos niños» (1990: pág. 1022).

11 La palabra inmemorial alude aquí, según la expresión de Schelling, a todo aquello que no puede ser puesto ante el pensamiento (cfr. H.-G. Gadamer [1997: pág. 64J).

12 Cfr. G.S.Kirk (1985: pág. 258): «La expresión directa o logos no desbancó al mythos, y eso de manera gradual y con gran esfuerzo, hasta los siglos v y Iv a.C.»

í3 Cfr. J.Brunschwig y G.Lloyd (20(0: págs. 66 y 67).

14 Cfr. M.Detienne (1985: pág. 64).

Cfr., respectivamente, M.Detienne (1985: pág. 143) y J.Brunschwig y G. Lloyd (2000: pág. 54).

16 Cfr. M.Detienne (1985: pág. 141).

17 Cfr. J.Brunschwig y G.Lloyd (2000: pág. 66).

19 Cfr. L.Wittgenstein y O.K.Bouwsma (2004: pág. 109): «Para aprender de Freud hay que ser crítico, y el psicoanálisis por lo general lo impide pues es una mitología poderosa.» Véase también, en relación con esta conexión entre psicoanálisis y mitología, J.Bouveresse (2004).

8 Cfr. C.García Gual (1999: pág. 25).

20 Cfr. J.P.Vernant (2003: pág. 198).

21 Es lo que se entiende, en el mundo griego, como «naturalización del mundo no fue así pues de ningún modo una victoria total sobre las creencias y las hipótesis tradicionales», en tanto éstas siguen apostando por «situar a los dioses en el origen de todos los saberes humanos, tanto teóricos como prácticos» Q.Brunschwig y G. Lloyd [2000: págs. 57 y 67]).

22 Ya en 1955, Lévi - Strauss alude a esta cuestión, en Antropología estructural, un texto que influirá decidamente en el propio Lacan (cfr. M.Detienne [1985: pág. 142]).

23 Cfr. W.F.Otto (2001: págs. 26 y 30-31).

24 Cfr. W.F.Otto (2005: págs. 72 y 76).

25 Cfr. la Enciclopedia universal ilustrada europeo americana, t. 35, Espasa Calpe, Madrid, 1991, pág. 1085.

26 Cfr. G. S. kirk (1985: pág. 23).

27 Cfr. G.S.Kirk (1985: pág. 261): «Es posible que los mitos posean un significado en su propia estructura, que inconscientemente puede que represente elementos estructurales de la propia sociedad en la que se originaron o actitudes típicas del comportamiento de los propios creadores de los mitos. Pueden también reflejar ciertas preocupaciones humanas específicas, que incluyen las que las contradicciones entre los instintos, deseos y las inconmovibles realidades de la naturaleza y la sociedad puedan producir.»

28 Cfr. H.G.Gadamer (1997: pág. 17): «El mito es lo dicho, la leyenda, pero de modo que lo dicho en esa leyenda no admite otra posibilidad de ser experimentado que justo la del recibir lo dicho. La palabra griega, que los latinos tradujeron por "fábula", entra entonces en una oposición conceptual con el logos que piensa la esencia de las cosas y de ese pensar obtiene un saber de las cosas constatable en todo momento.»

29 Cfr. H.G.Gadamer (1997: pág. 14): «El mito está concebido como el concepto opuesto a la explicación racional del mundo. La imagen científica del mundo se comprende a sí misma como la disolución de la imagen mítica del mundo. Ahora bien, para el pensamiento científico es mitológico todo lo que no se puede verificar mediante experiencia metódica.»

30 Cfr. H.-G. Gadamer (1997: pág. 23): «En la época de la ciencia en que vivimos el mito y lo mítico no tienen ningún derecho legítimo y, sin embargo, justamente en esta época se infiltra la palabra griega, elegida para expresar un mas allá del saber y de la ciencia en la vida del lenguaje y de las lenguas.»

31 Cfr. J.-A. Miller (2005: pág. 20).

32 Cfr. J.-A. Miller (2005c), así como H.G.Gadamer (1997: pág. 18), para quien «En cuanto que la imagen científica del mundo se caracteriza por hacer del mundo algo calculable y dominable mediante el saber, cualquier reconocimiento de poderes indisponibles e indomeñables que limitan y dominan nuestra conciencia es considerado, en estas circunstancias, como mitología. Pero esto significa que cual quier experiencia que no sea verificada por la ciencia se ve arrinconada en el ámbito no vinculante de la fantasía, de modo que tanto la fantasía creadora de mitos como la facultad del juicio estético ya no pueden erigir una pretensión de verdad.»

33 S.Freud (1994: pág. 238) y (1973a: pág. 159), respectivamente.

34 Cfr. W.F.Otto (2005: pág. 76).

35 Cfr. M.Detienne (1985: pág. 158).

36 J Lacan (1992b: pág. 54); cfr. también J.Lacan (1999b: págs. 38-39).

37 Cfr. H.Bloom (2005: pág. 47): «Sócrates condena la poesía por falsa y por incitar el deseo erótico, y pone en duda la sabiduría de Homero y su efecto sobre el supuesto bien público.»

38 Cfr., respectivamente, J.Lacan (1990a: pág. 110) y (1991: pág. 531).

39 Precisamente querer ser escuchado por un Otro convertido ahora por el paciente en el sujeto que posee las palabras claves para desvelar el enigma que encierra su queja (Sujeto supuesto saber) es lo que en psicoanálisis se conoce como transferencia.

40 Cfr. M.Detienne (1985: pág. 78): «No solo la memoria es débil, sino que la palabra está expuesta a la tentación del placer.»

4i Cfr. J.Lacan. (1992b: pág. 70).

2 Cfr. S.Freud (1973a: págs. 527 y 531).

1 Cfr. S.Freud (1973a: págs. 553-554): «La palabra, como punto de convergencia de múltiples representaciones, es, por decirlo así, un equivoco predestinado, y las neurosis (fobias, representaciones obsesivas) aprovechan con igual buena voluntad que el sueño, las ventajas que la misma les ofrece para la condensación y el disfraz.»

3 Cfr. L.S.López Herrero (2004).

Aun cuando no hay duda que el psicótico tiene deseos, anhelos, conocimientos o intuiciones, nada de esto podemos encuadrarlo dentro de la dimensión del saber y el deseo inconsciente. Es una cuestión de criterio conceptual y clínico que, a mi modo de ver, marca una diferencia entre el sujeto neurótico y el sujeto psicótico.

5 Cfr. P.Gay (1990: pág. 315).

12 Cfr. S.Freud (1994: pág. 342): «Estoy infinitamente complacido de que me regales un otro, un crítico y lector, y, por añadidura, de tu calidad. Enteramente sin publico no puedo escribir, pero puedo conformarme enteramente con escribirlo sólo

para ti.»

13 Cfr. S.Freud (1994: pág. 160): «Los momentos en que vuelvo a ver tu escritura son para mí de gran alegría, me hacen olvidar tanta soledad y privación.»

15 Cfr. S.Freud (1994: pág. 160): «Y además, del hecho mismo de tu carta así, como de su contenido, puedo inferir que te va bien, lo cual para mí es una condición que me permite enfrentar con alegría mi parte en esta complicada vida.»

s Es conocido cómo ese retrato sobrecogedor que Dalí le realiza a Freud durante su encuentro en Londres describe claramente el rostro de la muerte en Freud. De hecho la presencia en el lienzo de la muerte es tan viva que incluso finalmente nadie optaría por mostrárselo al maestro (cfr. R.Descharnes [1989: pág. 232]).

Cfr. S.Freud (1994: págs. 62-63): «Me siento justificado para escribirte sobre mi estado... Como todo hombre ha de tener alguien por quien se deje impartir sugestiones a fin de descansar de su propia crítica, efectivamente, desde entonces (hoy van tres semanas) no he vuelto a tener nada cálido entre los labios y hoy ya puedo ver fumar a otros sin envidia e imaginarme de nuevo la vida y el trabajo sin ese aporte... Menos natural es quizás el resto de mi estado. A poco de la supresión vi nieron días aceptables en los que hasta empecé a redactar para ti el estado de la cuestión de las neurosis; entonces sobrevino de repente un gran malestar cardíaco, más grande que en cualquier momento en que fumé, una arritmia feroz, una permanente tensión cardiaca - opresión - ardor, hormigueo intenso en el brazo izquierdo, algo de disnea de una levedad sospechosamente orgánica... Es demasiado penoso para el médico que se martiriza todos las horas del día con la inteligencia de las neurosis no saber si padece de una desazón lógica o de una desazón hipocondríaca.»

6 Cfr. S.Freud (1994: págs. 8 y 13).

7 Cfr. P.Gay (1990: pág. 701).

11 Cfr. S.Freud (1994: pág. 299): «Acerca de mi interpretación de Edipo Rey y de Hamlet nada me has escrito. Como no cuento sobre esto a nadie más porque anticipo la desautorización, querría tener de ti una breve manifestación. El año anterior me rechazaste muchas ocurrencias, con buen derecho.»

14 Cfr. S.Freud (1994: pág. 147): «¿Ya te he comunicado, oralmente o por escrito, el gran secreto clínico? La histeria es la consecuencia de un espanto sexuaUpresexual. La neurosis obsesiva es la consecuencia de un placer sexual que después se mudó en reproche.»

6 Cfr. S.Freud (1994: págs. 44-45): «En primer lugar espero que esclarezcas por tu camino el mecanismo fisiológico de mis comprobaciones clínicas, en segundo lugar quiero tener en lo sucesivo el derecho de acudir a ti con todas mis teorías y descubrimientos sobre las neurosis, en tercer lugar te sigo esperando como el Mesías que resuelva con un mejoramiento técnico el problema por mí planteado.»

1° Cfr. S.Freud (1994: pág. 132).

18 Y, así, Freud no duda en enviar a Fliess, para su corrección, el material ya concluido de La interpretación de los sueños. Cfr. S.Freud (1994: págs. 410): «¿Cómo se podría gustar de algo si se está obligado a leer como corrector? Pero desdichadamente no puedo prescindir de ti, del representante del "otro", y... tengo otra vez 60 hojas para ti.»

17 Cfr., en este sentido, S.Freud (1994: pág. 128).

` Cfr. S.Freud (1994: págs. 165): «La idea más grata que hoy puedo concebir es que a los dos nos ocupa la misma tarea. Veo que tú, por el rodeo de tu ser médico, alcanzas tu primer ideal, comprender a los hombres como fisiólogo, como yo nutro en lo más secreto la esperanza de llegar por ese mismo camino a mi meta inicial, la filosofía.»

zo Cfr. S.Freud (1994: págs. 439).

21 Cfr. S.Freud (1994: págs. 53): «Ahora pienso que si uno fuera un médico como tú, podría investigar al mismo tiempo genitales y nariz; el enigma tendría que solucionarse en poco tiempo.»

22 Cfr. S.Freud (1994: págs. 328-29): «Tu somnolencia me explica mi simultáneo estado. Nuestro protoplasma se ha elaborado a través de los mismos nodos temporales. Qué bueno sería que esta afinidad de parentesco fuera completa; yo sabría siempre cómo estás y nunca esperaría cartas (¡) sin decepción.»

23 El asunto de Emma Eckstein, en 1895, va a marcar, a mi modo de ver, un punto de inflexión en la pasión idealizada de Freud hacia Fliess (cfr. S.Freud [1994: pág. 132]), tras el que comenzará a cuestionar sigilosamente las teorías de su compañero de infortunios sobre los períodos y la bilateralidad (cfr. ibíd., pág. 189, págs. 317-320).

24 Cfr. ibíd., págs. 393, 397, 410-411, 440-441 y 444.

25 Cfr. ibíd., pág. 463.

26 Cfr., respectivamente, S.Freud (1994: pág. 404) y (1973a: pág. 345).

27 Cfr. S.Freud (1994: págs. 429-30).

28 Carta de Freud a Ferenzci de 6-10-1910; apud. P.Gay (1990: pág. 316).

29 Cfr. L.S.López Herrero (2004: págs. 79-170).

31 Cfr. P.Gay (1990: pág. 316).

31 Ese amigo al que se alude aquí es «indudablemente (...) W.Fliess, médico otorrinólogo e investigador, cuya relación epistolar con Freud iniciada alrededor de 1887 se prolongó hasta 1902. Sin embargo, la enorme influencia del afecto que Freud puso en Fliess se percibe aún bastante más allá de la ruptura».

32 Recuérdese, por ejemplo, la mirada penetrante que Freud (1973a: pág. 603) cita en el sueño non vixit de La interpretación de los sueños, a propósito de su maestro amado Brücke: «Siendo auxiliar en el Instituto Fisiológico, tenía mi clase por la mañana temprano y Brücke averiguó que había llegado varias veces un tanto retrasado. Un día se presentó en el laboratorio a la hora fijada para el comienzo de la clase, esperó mi llegada y me amonestó enérgicamente. Pero lo más terrible no fueron sus palabras, sino la fulminante mirada de sus ojos azules, bajo la que quedé realmente aniquilado.»

33 Así, por ejemplo, la teoría neuronal que no llega a demostrar, a pesar de la tinción de oro que descubre; o bien, el prometedor asunto de la coca, que se convertirá, más tarde, en su talón de Aquiles particular.

35 Cfr. S.Freud (1994: pág. 80): «El ejemplo de Kundt me ha espantado poco, el que me pudiera garantizar los 13 años hasta 51 no me quitaría el gusto del cigarro. Mi opinión de compromiso, para la cual no tengo ningún fundamento científi co, es que padeceré todavía 4-5-8 años de malestares variables, con épocas buenas y malas, y que después, entre los 40 y los 50 años, tendré una buena muerte súbita a causa de un colapso cardíaco; no está tan mal si no se produce demasiado cerca de los 40.»

31 Cfr. L.S.López Herrero (2004: págs. 223-246).

37 A la hora de relatar ejemplos de equivocaciones en la lectura, Freud no duda en citar un lapsus propio en el que la ambición desmedida de Alejandro Magno se confunde, a través del nombre Alejandro de su hermano, con su propia ambición y con la rivalidad y el anhelo de lograr antes que él el anhelado título de Profesor de Universidad (cfr. S Freud [1973a: págs. 823-24]).

31 Cfr. J.Lacan (1992b: pág. 124).

38 Cfr., respectivamente, S.Freud (1973a: págs. 430-436 y 474-480).

39 Cfr. S.Freud (1973a: pág. 609): «Es un disparate enorgullecerse de sus antepasados. Por mi parte, prefiero ser el fundador de una estirpe, esto es, el que por sus méritos propios alcanza renombre y lo transmite a su descendencia.»

40 Cfr. S.Freud (1999b: pág. 2729): «El psicoanálisis nació, por decirlo así, con el siglo xx. La obra con la cual apareció ante el mundo como algo nuevo, mi interpretación de los sueños, vio la luz en 1990.»

41 Cfr. S.Freud (1973a: pág. 610): «La autoridad de que el padre se halla investido provoca tempranamente la crítica del hijo, y sus severas exigencias educativas inclina al niño a espiar atentamente toda posible debilidad de su progenitor, viendo en ella una justificación de sus propias faltas. Pero el respeto y el cariño con que nuestro pensamiento envuelve a la figura paterna, sobre todo después de su muerte, agudizan la censura, que aleja de la conciencia toda manifestación de crítica.

42 Cfr. E.Jones (1981: págs. 317 y 319).

43 Cfr. S.Freud (1994: pág. 172): «Mi opinión es que en la vida sexual tiene que existir una fuente independiente de desligazón de displacer; presente ella, puede dar vida a las percepciones de asco, prestar fuerza a la moral, etc.»

44 Tras la consecución de su nombramiento como Privatdozent, Freud no duda en manifestar su triunfo de manera un tanto irónica: «Desde ahora llueven de felicidad y ramos de flores, como si de repente Su Majestad hubiera reconocido oficialmente el papel de la sexualidad, el significado del sueño hubiera sido refrendado por el Consejo de Ministros, y el Parlamento hubiera aprobado por una mayoría de 2/3 la necesidad de una terapia psicoanalítica de la histeria» (1994: pág. 503).

45 Cfr. S.Freud (1973a: pág. 348): «Aún insisto en afirmar que [La interpretación de los sueños] contiene el más valioso de los descubrimientos que he tenido la fortuna de realizar. Una intuición como ésta el destino puede depararla sólo una vez en la vida de un hombre.»

46 Cfr. S.Freud (1973a: pág. 553): «Aquella idea [latente] cuya expresión hubiera de permanecer invariada por una razón cualquiera ejercería una influencia de distribución y selección sobre las posibilidades de expresión de la otra, y esto quizá desde un principio como sucede en la labor del poeta.»

47 Cfr. S.Freud (1994: pág. 507).

48 Cfr. J.Lacan (1992a: pág. 345).

49 Cfr. S.Dalí (1993: pág. 27).

51 Cfr. ibíd., pág. 27.

51 Cfr. J.Lacan (1992a: pág. 336).

52 Así, cuando su relación con Breuer transitaba en su fase más ardiente, Freud pudo comentar: «Hablar con Breuer era como estar sentado al sol, irradiaba luz y calor» (cfr. E.Jones [1981: pág. 179]).

53 De ahí la repulsa y la animadversión hacia Breuer que queda bien patente en sus cartas a Fliess de los años noventa (cfr. ibíd., pág. 180).

54 Cfr. Freud (1973a: pág. 850), reconocería que siempre le «había repugnado la idea de depender del favor de un protector, habiendo tolerado muy mal las escasas situaciones reales en las que ha sucedido algo análogo».

56 Cfr. L.S.López Herrero (2605b).

61 Precisamente Freud se verá atraído por la teatralidad y el poder de seducción que el maestro Charcot destilaba en París.

62 Cfr. S.Freud (1999: pág. 210): «No soy un hombre muy dotado; mi capacidad de trabajo es consecuencia seguramente de mi carácter y de la ausencia de fallos intelectuales marcadamente graves. Pero sé que esta combinación conduce sólo muy lentamente al éxito, y que dadas las consecuencias favorables podría lograr más que Nothnagel, a quien considero una persona superior a mí, y hasta que podría llegar al nivel de Charcot.»

57 Cfr. S.Freud (1973b: pág. 2763).

58 Cfr. ibíd., pág. 2763: «En el laboratorio de anatomía cerebral continué trabajando, con la misma fe que antes en el fisiológico... Meynert... me invitó un día a dedicarme definitivamente a la anatomía del cerebro, prometiéndome la sucesión de su cátedra... Atemorizado ante la magnitud de tal empresa, decliné la proposición. Probablemente, sospechaba ya que aquel hombre genial no se hallaba bien dispuesto para conmigo.» Por otra parte, se puede apreciar más claramente la acritud de su crítica ácida en sus cartas privadas; cfr. S.Freud (1994: pág. 11): «En la crítica a Meynert, quien, con su manera habitual, maligna y desenfadada, se ha pronunciado

autoritariamente sobre un tema del cual nada sabe, tuve que observar moderación porque lo exigió el acuerdo de todos mis amigos.» Con todo, el propio Meynert, claramente vinculado a un modelo somático de las neurosis, se mantendría más tarde en franca oposición con el modelo psíquico de la teoría de las neurosis de Freud, tal como éste alude en La interpretación de los sueños; v. S.Freud (1973a: pág. 482).

59 Cfr., respectivamente, S.Freud (1994: pág. 7) y (1973a: pág. 612).

60 Cfr. E.Dones (1981: pág. 108): «Lo admiro y lo amo con una pasión intelectual, si me permites la frase. Su destrucción me conmoverá como habría conmovido a un hombre de la Grecia antigua la destrucción de un templo sagrado y famoso. Yo, lo quiero, más que como a un ser humano, como a una de las valiosas obras de la Creación.»

55 Cfr. ibíd., pág. 21: «Charcot ha sido el primero en enseñarnos que para la explicación de la neurosis histérica es preciso recurrir a la Psicología.»

63 Cfr. E.Jones (1981: pág. 131), quien destaca cómo, durante el noviazgo y presa de terror por la posible pérdida de su objeto amado, Freud le escribe: «Cuando vuelven a mi recuerdo tu carta a Fritz y el día que pasamos en el Kahlenberg, pierdo todo control sobre mí mismo, y si tuviera poder necesario para destruir todo el mundo, inclusive nosotros dos, para que todo comenzara de nuevo - aún a riesgo de que no pudiera volver a crear a Marta y a mí mismo - lo haría sin vacilar.»

66 A pesar de su incredulidad personal, Breuer se muestra públicamente muy cercano a las teorías sexuales de Freud. ¿Quería sostener así el empuje de altos vuelos de Freud, aun cuando verdaderamente no lo compartiera? Cfr. ibíd., pág. 155: «No hace mucho, en el Colegio Médico, Breuer tuvo grandes palabras para mí y se presentó como un partidario converso de la etiología sexual. Cuando se lo agradecí en privado, me arruinó el contento diciéndome: "Pero si no creo en ello".»

65 Cfr. ibíd., pág. 492.

Cfr. S.Freud (1994: pág. 410).

67 Cfr. P.Gay (1990: pág. 125).

68 Cfr. S.Freud (1973a: págs. 506-510).

69 Cfr. S.Freud (1973b: pág. 2535).

71 Precisamente Freud (1994: págs. 429-30) llegaría a relacionar su fobia al tren

con un temor al empobrecimiento: «Mi antigua fobia al tren (...) era una fantasía de empobrecimiento o, mejor, una fobia al hambre, dependiente de mi avidez infantil y provocada por la falta de generosidad de mi esposa (de la que estoy "tan" orgulloso)».

71 Cfr. S.Freud (1994: pág. 436).

72 Cfr. S.Freud (1973a: pág. 637): «El impreciso contexto de uno de mis sueños con el laboratorio me volvía a la juventud y me situaba en el año más estéril y sombrío de mi carrera médica, cuando, sin colocación ni clientela ninguna, ignoraba cómo podría ganarme la vida. Pero al mismo tiempo me mostraba en el trance de elegir mujer entre varios partidos que se me ofrecían.»

74 Cfr. S.Freud (1994: pág. 336).

73 «Querría ser un doctor, como dice la gente, un médico y experto en el arte de curar, para comprender estas cosas y no tener que dejarte en tales situaciones en mano ajena. Desdichadamente, no lo soy, tú lo sabes.»

75 Cfr. J.Alemán y S.Larriera (2006: pág. 35).

76 Cfr. E.Jones (1981: pág. 78): «En efecto, este año de 1882 fue designado por él, posteriormente, como el año más deplorable y más infructuoso de su vida profesional.»

77 Cfr. S.Freud (1994: pág. 131): «Un hombre como yo no puede vivir sin caballito de batalla, sin pasión dominante, sin un tirano, para decirlo con Schiller, y éste me ha sido dado. A su servicio, no conozco mesura. Se trata de la psicología, desde siempre mi meta que me hace señas desde lejos, y que ahora, desde que me he encontrado con las neurosis se ha acercado tanto más.»

S0 Cfr. S.Freud (1994: pág. 281): «El principal paciente que me ocupa soy yo mismo. Mi pequeña histeria, pero muy acusada por el trabajo, se ha resuelto en una pieza más. Restan muchas piezas todavía. De ello depende mi talante en primera línea. El análisis es más difícil que cualquier otro. Él es también el que me paraliza la fuerza psíquica para exponer y comunicar lo ganado hasta aquí. No obstante, creo que es preciso pasar por él y que constituye una necesaria pieza intermedia en mis trabajos.»

81 Cfr., respectivamente, E.Jones (1981: págs. 182-184) y S Freud (1994: pág. 62).

82 Es conocido cómo Freud (1973a: págs. 316-329) deja constancia de los males

que acarrean la mala práctica sexual (onanismo, coitus interruptus, condón...) en sus primeros textos de apertura al conocimiento sexual de las neurosis. De hecho, es necesario pensar que toda esta problemática sexual que le interroga tempranamente no era algo completamente ajeno a lo que sería su propia situación particular, cargada de gestaciones en cadena, tal como él mismo le comenta al propio Fliess: «Puedes imaginarte lo que hay tras ello {la prerrogativa de Freud de satisfacer el deseo de su mujer}: el agradecimiento, el reflorecimiento de la mujer que por primera vez no espera una criatura este año, porque ahora vivimos en abstinencia y tú conoces la razón» (S.Freud [1994: pág. 48]).

78 Cfr. E.Jones (1981: pág. 182): «No sabemos en qué período comenzó lo que él llamaba entonces su neurastenia, ni si existió antes de la época a que corresponden sus cartas {con su amada}. Indudablemente debió verse exacerbada por las contradictorias emociones desatadas por su pasión amorosa, si bien, cosa curiosa, parece haber llegado a su apogeo algunos años después del casamiento.» Precisamente Freud se casaría en 1886.

79 Cfr. su Neurastenia y neurosis de angustia, apud. S.Freud (1973a: páginas 183-198).

84 Cfr. S.Freud (1999: pág. 339).

13 Cfr. S.Freud (1999: págs. 91-122, así como págs. 131-135, 141-149, 151154, 155-161, 215 y 222).

85 S.Freud (1973a: págs. 412-421).

86 Cfr. S.Freud (1999: pág. 215).

17 Cfr. S.Freud (1994: pág. 135), por ejemplo, en donde le escribe a Fliess, en la época de consolidación del sueño como realización de deseos: «Necesito mucha cocaína.»

89 Con todo, el malestar de Freud se acrecienta desmesuradamente en pleno suceso de Emma Eckstein. ¿Le era difícil a Freud soportar la caída de esa idealización que iluminaba a Fliess?

90 Freud es consciente de su fracaso en el laboratorio y la química, tal como comenta en La interpretación de los sueños cuando aborda un tipo de sueños punitivos que alimentan las tendencias masoquistas: «Recién doctorado, trabajé algún tiempo en un instituto químico, sin adelantar lo más leve en las cuestiones científicas en él estudiadas, razón por la cual no me ha sido nunca grato ocupar mi pensamiento

despierto con el recuerdo de aquella época de mis estudios, tan estéril como humillante para mi amor propio» (1973a: pág. 636).

18 Cfr., respectivamente, S.Freud (1999: págs. 81-89 y 205-213) y (1994: pág. 128).

92 Cfr. S.Freud (1973b: págs. 2762-2763).

91 Cfr. S.Freud (1994: págs. 283-287).

93 Cfr. S.Freud (1994: pág. 6): «Una vez, no sin intención, me referí, delante de la paciente, en un tono muy serio, a la nocividad del coitus reservatus. Puede ser que me equivoque en esto.»

94 Cfr. S.Freud (1973a: pág. 315).

95 Cfr., respectivamente, E.Jones (1981: pág. 127) y S.Freud (1994: pág. 429).

96 Cfr. P.Gay (1990: pág. 70), que cita toda una serie de fuentes literarias de las que Freud bebe en su etapa de formación y que podemos pensar que dan todo un aire de poesía a esa obra que construye: «Freud se procuró maestros de muchos siglos: los griegos, Rabelais, Shakespeare, Cervantes, Moliére, Lessing, Goethe, Schiller..., Lichtenberg.»

97 Es interesante cómo incluso el Manuscrito K - ese texto que le envía a Fliess en donde aborda las neurosis de defensa - lo llega a titular cuento de Navidad. ¿Es este título irónico una simple sintonía con la época en que lo escribe o más bien refleja el eco del decir de Freud? Cfr. S.Freud (1994: pág. 170).

"'Cfr. S.Freud (1994: pág. 252): «La interpretación completa [con relación a un sueño] sólo se me ocurrió después que una feliz casualidad me aportó esta mañana una nueva confirmación de la etiología paterna.»

`9 Cfr. S.Freud (1981: pág. 1240): «Después de esta rectificación [con relación a las escenas traumáticas de abuso sufridas supuestamente en la infancia], "los traumas sexuales infantiles" quedaron en cierto modo sustituidos por el "infantilismo de la sexualidad".»

100 Ese «olfato intuitivo», absolutamente necesario para la apertura de cualquier nueva vía del conocimiento, está muy desarrollado en Freud; cfr. E.Jones (1981: pág. 115): «La psicología no está aún en condiciones de explicar en qué consiste ese "olfato intuitivo" que lleva al observador a seguir la pista de algo que le parece

importante, no en sí mismo, sino como representativo de una importante ley natural.»

103 Todo acto verdaderamente creativo siempre tiene un trasfondo inconsciente del que sólo uno puede tomar conciencia a partir de un trabajo de elaboración posterior. ¿Es ésta también la función del pase en la Escuela a partir de la experiencia analítica?

01 Cfr. S.Freud (1973a: pág. 209).

102 Recuérdese cómo, en su visita a Freud en Londres, Dalí le llevó, precisamente, su lienzo Metamorfosis de Narciso, ese cuadro que representa la transformación de Dalí que tanto impresionó a Freud.

104 Cfr. S.Freud (1994: pág. 347).

105 Cfr. S.Freud (1973a: pág. 19).

106 Cfr. E.Jones (1981: págs. 117-151 y 77-94, respectivamente).

107 Cfr. ibíd., pág. 182.

109 Cfr. ibíd., págs. 62-66 y 77-84.

112 Cfr. ibíd., págs. 440-443 y 113-120.

113 Cfr. ibíd., pág. 130.

los Cfr. S.Freud (1994: pág. 85).

110 Cfr. ibíd., pág. 78.

Cfr. ibíd., págs. 62 y 437, respectivamente.

114 Cfr. ibíd., pág. 125.

115 Cfr. ibíd., págs. 126, 67 («He llevado aun en la época peor para ti al papel un fragmento de la historia de las neurosis, pero estoy atascado») y 154, respectivamente.

116 Cfr. ibíd., pág. 131.

117 Cfr. ibíd., pág. 416.

3 Cfr. ibíd., pág. 153.

4 Cfr. ibíd., pág. 420.

Cfr. S.Freud (1973a: págs. 39-168).

z Cfr. ibíd., pág. 172: «En todos los casos por mí analizados era la vida sexual la que había suministrado un afecto penoso.»

7 Cfr. S.Freud (1981: pág. 1898).

9 Cfr. S.Freud (1973b: pág. 2768).

5 Cfr. S.Freud (1981: págs. 1898 y 1896), respectivamente.

6 Cfr. S.Freud (2006: pág. 55).

s Cfr. S.Freud (2006: pág. 55).

1o Véase más arriba el apartado Malestar y amor a la verdad en Freud.

13 Cfr. S.Freud (1981: págs. 1898-1899).

14 Cfr. ibíd.

ii Cfr. S.Freud (1994: pág. 289): «De las escenas mismas que están en el fundamento de la historia todavía no he asido nada. Si ellas acudieran y consiguiera solucionar mi propia histeria, honraré la memoria de aquella vieja mujer que en una época tan temprana de la vida me preparó los medios para vivir y seguir viviendo.»

12 Cfr., respectivamente, S.Freud (1973a: pág. 36) y (1994: págs. 218-227).

Cfr. S.Freud (1973b: pág. 2769).

16 Cfr. ibíd., pág. 2767: «Con el propósito de perfeccionar mi técnica hipnótica, fui en 1889 a Nancy, donde pasé varias semanas. Vi allí al anciano Liébault, en su conmovedora labor con las mujeres y niños de la población obrera, y fui testigo de los experimentos de Bernheim con los enfermos del hospital, adquiriendo intensas impresiones de la posible existencia de poderosos anímicos que permanecían, sin embargo, ocultos a la conciencia.»

17 Cfr. S.Freud (1994: pág. 24).

18 Véase más arriba el apartado Malestar y amor a la verdad en Freud.

21 Cfr. ibíd., pág. 47. 11 -1 .1 .1

22 Cfr. ibíd.

23 Cfr. ibíd., pág. 56.

24 Cfr. ibíd., pág. 54.

25 Cfr. ibíd., pág. 56.

27 Cfr. ibíd.

19 Cfr. S.Freud (2006: págs. 47-70).

2° Cfr. ibíd., pág. 54.

16 Cfr. ibíd., pág. 55.

28 V S.Freud (1981: pág. 1534).

29 Cfr. S.Freud (1973a: pág. 19).

31 Cfr. J.Lacan (1990a: pág. 249).

32 Cfr. S Freud (2006: págs. 66-67).

31 Cfr. ibíd., pág. 251.

33 Cfr. S.Freud (1973a: pág. 140).

31 Véase S.Freud (1981: pág. 1899).

35 Cfr., respectivamente, S.Freud (1973: págs. 169-177) y (1994: págs. 107-113).

37 Cfr. S.Freud (1981: págs. 1169-1237).

36 Cfr. S.Freud (1994: pág. 131).

38 Cfr. S.Freud (1994: pág. 256): «Las fantasías son, en efecto, parapetos psíquicos levantados para bloquear el acceso a esos recuerdos (escenas primordiales). Las fantasías sirven simultáneamente a la tendencia de refinar los recuerdos, de sublimarlos.»

39 Cfr. ibíd., respectivamente, págs. 249, 347 y 268.

40 Cfr. ibíd., págs. 293-294.

41 Cfr. ibíd., pág. 259.

42 Cfr. S.Freud (1973a: pág. 646): «El estudio de las psiconeurosis nos conduce al sorprendente descubrimiento de que estas fantasías o sueños diurnos constituyen el escalón preliminar de los síntomas histéricos, por lo menos de toda una serie de ellos. Estos síntomas no dependen directamente de los recuerdos, sino de las fantasías edificadas sobre ellos.»

43 Cfr. S.Freud (1994: pág.284): «No creo más en mi neurótica.»

47 Cfr. S.Freud (1994: pág. 340): «En la histeria tengo algo para comunicarte, que importa una aclaración y confirmación de mi conjetura de que inicialmente tomé la etiología de manera demasiado tajante {se refiere a la teoría de la seducción real}; la participación de la fantasía en ella es mayor de lo que pensé al comienzo.»

44 Cfr. S.Freud (1973b: pág. 2776).

45 Cfr. S.Freud (1973a: pág. 497).

46 Cfr. ibíd., págs. 209-276.

48 Cfr. ibíd., pág. 347: «Todos los neuróticos forman la denominada novela familiar (que en la paranoia es apercibida), que por una parte sirve al afán de grandeza, por otra parte, a la defensa contra el incesto. Si la hermana no es hija de la madre, se está exento del reproche. (Lo mismo vale si se es hijo de otras personas).»

49 Cfr. ibíd., pág. 260.

51 Cfr. S.Freud (1973a: págs. 330-341).

50 Cfr., respectivamente, S.Freud (1994: págs. 354-355, 357-358 y 407 [«El aparente ingenio de todos los procesos inconscientes se entrama de manera íntima con la teoría de lo chistoso y lo cómico»]).

52 Cfr. S.Freud (1973a: págs. 237).

53 Cuando el analzante manifiesta en el curso del análisis no poder reconocer, como recuerdos, determinadas representaciones a las que la lógica de la asociación le conduce, suele añadir: «'De todos modos, no puedo recordar haber pensado así'. En estos casos nos ponemos fácilmente de acuerdo con él manifestándole que se trataba de pensamientos inconscientes. Pero se nos plantea aquí la cuestión de cómo conciliar esta circunstancia con nuestras propias opiniones psicológicas. ¿Deberemos prescindir de esta negativa de reconocimiento por parte del enfermo, negativa que,

una vez terminada la labor, carece de motivo o habremos de suponer que se trata realmente de ideas que no han llegado a existir; esto es, de ideas para las cuales sólo había una posibilidad de existencia, aceptando así que la terapia consistiría en la realización de un acto físico no cumplido?» (ibíd., pág. 165).

56 Ibíd., págs. 436 y 445 (respectivamente).

51 Véase S.Freud (1994: pág. 326).

51 Cfr. S.Freud (1973a: pág. 435).

57 Ibíd., pág. 454.

58 Cfr. ibíd., págs. 455 y 457 (respectivamente).

59 Cfr. ibíd., pág. 709.

62 Cfr. ibíd., págs. 478-479.

64 Cfr. ibíd., pág. 497.

61 Cfr. ibíd., pág. 463.

61 Cfr. ibíd., pág. 464.

63 Cfr. ibíd., pág. 480.

66 Cfr. ibíd., pág. 499.

67 Cfr. ibíd., pág. 504.

68 Ibíd., pág. 516.

69 Ibíd., pág. 518.

Ibíd., pág. 498.

71 J.Lacan (1990a: págs. 473-509).

71 Cfr. S.Freud (1973a: págs. 518-532).

72 Ibíd., pág. 534.

73 Cfr. ibíd., pág. 520.

74 Cfr. ibíd., pág. 534.

75 Ibíd., pág. 655.

76 Cfr. ibíd., págs. 528-531.

78 Cfr., respectivamente, S.Freud (1994: págs. 370 y 274).

79 Cfr. S.Freud (1973a: pág. 664).

77 S.Freud (1973a: pág. 713).

S0 Cfr. ibíd., pág. 665.

si Cfr. ibíd., págs. 673-674.

sz Cfr. ibíd., pág. 679.

13 Ibíd.

14 Cfr. ibíd., pág. 696.

85 Cfr. S.Freud (1981: pág. 1200).

86 Cfr. ibíd., págs. 1169.1237.

s~ Cfr. S.Freud (1973a: pág. 712).

89 Cfr. La neurastenia y la neurosis de angustia; apud. S.Freud (1973a: págs. 183198).

90 Cfr. La sexualidad en la etiología de las neurosis; apud. S.Freud (1973a: págs. 317-329).

18 Cfr. sus Nuevas observaciones sobre las neuropsicosis de defensa; apud. S.Freud (1973a: págs. 286-297).

9' Cfr. S.Freud (1973a: pág. 712), en relación con la aclaración de por qué no se había abordado de manera exhaustiva la participación del mundo sexual en los sueños o por qué se había evitado analizar sueños de un abierto contenido sexual: «Lo que comandaba mi decisión era simplemente el darme cuenta que una explicación de sueños sexuales pudiera llevarme a profundizar en los problemas aún no resueltos de la perversión y de la bisexualidad, por lo que he preferido reservar este material para otra ocasión.»

92 Cfr. ibíd., pág. 707.

93 Ibíd., págs. 933-1002.

94 Cfr. L.S.López Herrero (2004: págs. 154-155).

95 Cfr. D.P.Schreber (2003: pág. 50): «Además, en una ocasión, hacia el amanecer, estando acostado en la cama (aunque no puedo precisar si semidormido o ya en vela) tuve una sensación que, más tarde, al reflexionar sobre ella, ya completamente despierto, me provocó una singular impresión. Se trataba de la idea de que debía resultar muy placentero ser una mujer cuando se entrega en el coito.»

% Véase J.Lacan (2000: pág. 243).

97 Cfr. ibíd., pág. 337: «La vivencia paranoica y la concepción del mundo engendrada por ella puede concebirse como una sintaxis original que contribuye a afirmar, mediante los vínculos de comprensión que le son propios, la comunidad humana.»

99 Cfr. L.S.López Herrero (2004: págs. 37-46 y 31), respectivamente.

98 Cfr. L.S.López Herrero (2004: págs. 47-62).

101 Véase J.Lacan (1990a: págs. 86-93).

102 «Yo es otro»; cfr. G.Armero (2002: pág. 44).

103 Cfr. J.Lacan (1990a: págs. 87).

loo Cfr. L.S.López Herrero (2004: pág. 48).

104 Cfr. J.Lacan (1990b: pág. 355), quien introducirá la dimensión del Gran Otro justamente en el Seminario 2 (1954).

io's Cfr. ibíd., págs. 353-370.

106 Cfr. J.Lacan (1991: pág. 530).

107 Cfr. J.Lacan (1990a: págs. 504-505): «Si dije que el inconsciente es el discurso del Otro (Autre) con una A mayúscula, es para indicar el más allá donde se anuda el conocimiento del deseo con el deseo del reconocimiento.»

108 Cfr. ibíd., págs. 474-496.

113 Cfr. J.Lacan (2003: pág. 172).

115 Cfr. J.Lacan (2003: pág. 173).

109 Cfr. ibíd., pág. 502: «El inconsciente no es lo primordial ni lo instintual, y lo único elemental que conoce son los elementos del significante.»

11° Cfr. ibíd., pág. 496: «Es en la función del sujeto, así introducido, en la que debemos detenernos ahora, porque está en el punto crucial de nuestro problema.»

112 Cfr. J.Lacan (1999a: pág. 281).

114 Cfr. J.A.Miller (2005a: pág. 51).

Cfr. ibíd., pág. 477.

116 Cfr. J.Lacan (1999a: pág. 417).

lv Cfr. J.Lacan (1999a: pág. 349). Más tarde, Lacan (1991: págs. 773-807) publicaría el grafo de un modo completo en Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano.

118 Cfr. J.Lacan (1993c: pág. 25).

119 Cfr. J.Lacan (1999a: pág. 259).

121 Cfr. J.A.Miller (2003: págs. 223-224).

120 Cfr. ibíd., respectivamente, págs. 367 y 345.

122 Cfr. J.A.Miller (1999: pág. 19).

123 Cfr. L.Lacan (2003: pág. 169).

124 Cfr. 1. Stewart (2006: pág. 157).

125 V. pág. 165-166.

126 Cfr. J.A.Miller (2007: pág. 20).

127 Cfr. 1. Stewart (2006: pág. 31).

128 Cfr. ibíd., pág. 98.

129 Cfr. ibíd., pág. 100.

130 Cfr. ibíd., pág. 216.

131 V. pág. 214 y 217.

132 Cfr. J.Lacan (1994: pág. 63) y (1999a: pág. 286), respectivamente.

133 Cfr. J.Lacan (1993a: pág. 250).

134 Cfr. ibíd., págs. 211-237.

136 Cfr. ibíd., págs. 376-377.

137 «Lo que enseñamos al sujeto a reconocer como su inconsciente es su historia; es decir que le ayudamos a perfeccionar la historización actual de los hechos que determinaron ya en su existencia cierto número de «vuelcos» históricos. Pero si han tenido ese papel ha sido ya en cuanto hechos de historia, es decir en cuanto reconocidos en cierto sentido o censurados en cierto orden.»

131 Cfr. J.Lacan (1999b: pág. 47): «Este argumento fantasmático se presenta como un pequeño drama, una gesta, es que es precisamente la manifestación de lo que llamo mito individual del neurótico.»

135 Cfr. J.A.Miller (2003: págs. 242-243).

139 Cfr. J.A.Miller (2005a: pág. 12).

140 Si en los comienzos de su enseñanza lo imaginario remite a la imagen y lo simbólico al orden de la palabra y el símbolo, lo real no es todavía ese real que alude a lo imposible de decir, sino más bien «lo real es la totalidad o el instante que se desvanece. En la experiencia analítica, para el sujeto es siempre el choque con alguna cosa, por ejemplo, el silencio del analista» 0. Lacan [2005c: pág. 54]).

143 Cfr., ahora, J.Lacan (2005: págs. 143-164) y (2006b: pág. 20).

144 Cfr. J.Lacan (1992b: pág. 131).

142 Cfr., respectivamente, J.Lacan (1990a: págs. 274 [«Ño es acaso sensible que un Lévi-Strauss, sugiriendo la implicación de las estructuras del lenguaje y de esa parte de las leyes sociales que regula la alianza y el parentesco conquista ya el terreno mismo en el que Freud asienta el inconsciente»], 277 [«La referencia, en fin, a la lin güística nos introducirá en el método, que distinguiendo las estructuraciones sincrónicas de las estructuraciones diacrónicas en el lenguaje, puede permitirnos comprender mejor el valor diferente que toma nuestro lenguaje en la interpretación de

las resistencias y de la transferencia, o también diferenciar los efectos propios de la represión y la estructura del mito individual en la neurosis obsesiva»], 454 [«Pues la conjetura no es lo improbable: la estrategia puede ordenarla en certidumbre. Del mismo modo, lo subjetivo no es el valor del sentimiento con el que se confunde: las leyes de la intersubjetividad son las matemáticas»] y 308 [«Decir que este sentido mortal revela en la palabra un centro exterior al lenguaje es más que una metáfora y manifiesta una estructura. Esa estructura es diferente de la espacialización de la circunferencia o de la esfera en la que algunos se complacen en esquematizar los límites de lo vivo y de su medio: responde más bien a ese grupo relacional que la lógica simbólica designa topológicamente como un anillo»; «De querer dar una representación intuitiva suya, parece que más que a la superficialidad de una zona, es la forma tridimensional de un toro a lo que habría que recurrir, en virtud de que su exterioridad periférica y su exterioridad central no constituyen sino una única región»]).

41 Cfr. su Lo imaginario, lo simbólico y lo real, en ibíd., págs. 13-64.

145 Precisamente su texto Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista, en 1956 Q.Lacan [1990a: págs. 441-472]), es un escrito de denuncia política a una situación de adoctrinamiento y letargo institucional, a la vez que de apertura, a una futura Escuela.

147 Cfr. ibíd., pág. 37: «Lacan no explica nunca la pertinencia de estos conceptos matemáticos para el psicoanálisis.»

146 Cfr. A.Sokal y J.Bricmont (2002: pág. 35).

149 Cfr., respectivamente, J.Lacan (1990a: págs. 476-477, 274 y 494-496).

141 Cfr. R.Penrose (2006: pág. 26).

151 Cfr. E.Jünger (2003).

153 Cfr. Ph. Hodara (2006: VII, 1594).

151 Deben entenderse aquí estos campos, por tanto, como puntos de encuentro entre personas que utilizan y avalan ciertos elementos en común.

15z Cfr. J.Lacan (19936: pág. 31).

151 Cfr. L.S.López Herrero (2004: pág. 61).

156 Cfr., respectivamente, J.Lacan (2005a: pág. 24) y (2005b: pág. 36).

155 Cfr. ibíd., págs. 37-62.

157 Cfr. J.Lacan (1999b: pág. 38).

158 Cfr. J.Lacan (1990b: pág. 366).

159 Cfr. J.A.Miller (1999: pág. 85).

Índice

PRÓLOGO 8
CAPÍTULO PRIMERO.-MITOLOGIA Y PSICOANÁLISIS 12
2. En el comienzo fue el mito y la poesía 16
3. La inercia del mito 25
CAPÍTULO SEGUNDO.-MITO Y EXPERIENCIA ANALÍTICA 40
2. La gestación del mito y el psicoanálisis 52
3. Mito y Lenguaje 62
4. Palabra, verdad y goce 72
CAPÍTULO TERCERO.-VIDA, MITO Y SINTHOME EN FREUD 79
2. Freud y Dalí: un encuentro centrado en el recuerdo, el deseo y la pasión 82
3. Confianza y ambición en Freud 90
4. Las pasiones en Freud 101
5. Malestar y amor a la verdad en Freud 110
CAPÍTULO CUARTO.-LOGICA POÉTICA DEL INCONSCIENTE SEXUAL 125
2. Lacan y la narrativa poética de un discurso mito-lógico 151
2.1. De la mitología freudiana al discurso mito-lógico lacaniano 161
CAPÍTULO QUINTO.-LA CURA: MÁS ALLÁ DE LA IMAGEN Y DE LA PALABRA 178
BIBLIOGRAFÍA 199
Ahora bien, ¿por qué relanzar nuevamente el mito y la poesía, en esta época marcada por el furor de 207
Si el psicoanálisis no es propiamente una filosofía - por el valor y la primacía que adquiere la exp 208
- puesto que siempre prevalece la dimensión inconsciente sobre esa conciencia que ilusoriamente se 208
Ahora bien, si «para el análisis wittgensteiniano no hay nada oculto que revelar, ningún escondite p 208
lo que más tarde se anunciaría en el panorama del psicoanálisis a

través de la obra de Lacan y su
En este sentido, es cierto que tanto Lacan como Wittgenstein están preocupados por la confusión moti 208
lítico, en su abordaje de lo real', 208
Partamos de una premisa que nos servirá de guía. Freud inventa, construye, narra y da sentido a su t 208
Ahora bien, Freud fundamenta esta construcción teórica a partir de un origen y desarrollo mítico - t 208
a partir de un trabajo crítico 208
Es así, desde esta poesía anclada en la veta surrealista, como Lacan precipitaría su entrada en el p 209
Tres son los principales desarrollos de la cuestión que ha conocido el estudio de los mitos hoy día. 209
Hay que pensar que para que el invento de Freud12 209
Es a partir de esta propuesta estructuralista que Levy-Strauss propone sobre los mitos como Lacan va 209
De ahí que, en la actualidad, no se deba temer por la capacidad creativa del psicoanálisis, porque e 209
la necesidad de gozar sexualmente para mantener una adecuada «salud mental»15, 209
la educación sexual infantil, el trabajo decidido en la búsqueda de métodos anticonceptivos que pe 209
En este sentido, ¿es el psicoanálisis lacaniano, a pesar de su incursión matemática y su intento de 210
Ahora bien, si definitivamente el psicoanálisis pudiera ser abordado como una mitología, siguiendo a 210
Porque es verdad que el psicoanálisis no ha podido ser ubicado en el contexto de la ciencial9, 210
imperativa que Freud se propone como hombre de ciencia20, 210
Son todas estas preguntas las que han despertado, en este momento, no solo mi antigua inquietud por 210
Surge así, en el mundo griego, una nueva forma de pensar, un salto conceptual sin comparación en la 210
que se nutre de ese nuevo aguijón mental23 210
Sin embargo, y a pesar de todas las matizaciones críticas que se

Sin embargo, y a pesar de todas las matizaciones críticas que se puedan hacer en la actualidad a la 210
Sin embargo, como decía una vieja canción de los ochenta, no son buenos tiempos para la lírica ni pa 211
coanálisis transita, igualmente, por una senda de incógnita e inquietud que nos obliga a reflexionar 211
Por eso, en relación con la narración del paciente, el analista no busca tanto el sentido como el ef 211
Pero, igual que sucede en el mundo clásico con el mito - que es un relato que cuando fue narrado no 211
Pero, si la narración del paciente se constituye como mítica y, por tanto, como perdida pero viva en 211
Si anteriormente aludíamos al vocablo cura en el análisis, es porque no basta con la construcción de 211
De todo lo anteriormente expuesto se deduce la importancia que ha de tener el mito en nuestra formac 211