

010835  
2oje.



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

EL PSICOANÁLISIS:  
VUELTA A LA SABIDURÍA.

T E S I S  
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
DOCTOR EN FILOSOFÍA  
P R E S E N T A:  
LUIS TAMAYO PEREZ

ASESOR: DR. RICARDO GUERRA T.

CIUDAD UNIVERSITARIA

AGOSTO DE 1993

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN





Universidad Nacional  
Autónoma de México



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

El psicoanálisis: vuelta a la sabiduría.  
Luis Tamayo Pérez.

Doctorado en filosofía, FFyL, UNAM.

Resumen.

Este estudio examina la relación entre el psicoanálisis y ese predecesor de la filosofía denominado: sabiduría.

Con este fin se revisa la diferencia entre la filosofía y la sabiduría, así como las afirmaciones de los diversos representantes que de la sabiduría se manifestaron en la Grecia clásica.

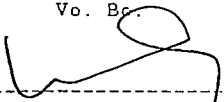
Posteriormente se estudia la concepción freudiana y lacaniana tanto del discurso psicoanalítico como de la experiencia analítica para, inmediatamente después, realizar un recorrido de las diferentes posiciones de Freud y los postfreudianos respecto a la práctica analítica.

Terminada tal revisión, se comparan las posiciones de Heidegger, Freud y Lacan respecto a dos aspectos fundamentales de la clínica analítica: la temporalidad y la verdad.

Este estudio concluye afirmando que el psicoanálisis es una "vuelta a la sabiduría" dado que al fin del análisis el -a partir de entonces- analista asume su carencia, constituyéndose en un sabio paradójal que sabe... que no sabe, que sabe de su carencia, lo cual le permite realizar su operación.

L. Tamayo.

Vo. Bo.

  
-----  
Dr. Ricardo Guerra

Cd. de México, 31 de mayo de 1994.

"El hombre es un ser pensante, pero sus grandes obras las realiza cuando no calcula ni piensa. Debemos recuperar el 'candor infantil' a través de largos años de ejercitación en el arte de olvidarnos de nosotros mismos. Logrado esto, el hombre piensa sin pensar. Piensa como la lluvia que cae del cielo; piensa como las olas que se desplazan en el mar, piensa como las estrellas que iluminan el cielo nocturno, como la verde fronda que brota bajo el tibio viento primaveral..."

D.T. Suzuki. Introducción a Zen el arte del tiro con arco de H. Herrigel, Kier, Bs. As., 1989.

"La filosofía así definida [como 'una vasta empresa de disipación de ideas locas'] sacudiéndose la cadena universitaria que la sujeta (no sin efectos creadores a veces), reanuda ese prestigioso pasado destacado hace poco por Pierre Hadot, esos tiempos en los que, realizada en escuelas, permanecía indisoluble de la preocupación terapéutica, propiamente hablando frente a cada uno de sus adeptos"

J. Allouch. En estos tiempos, EPEELE, México, 1993.

## **Introducción.**

"Toda ontología, por rico que sea y bien remachado que esté el sistema de categorías de que disponga, resulta en el fondo ciega y una desviación de su mira más peculiar, si antes no ha aclarado suficientemente el sentido del ser".

M. Heidegger(1).

Aproximarse al psicoanálisis desde un punto de vista filosófico no es una cuestión simple.

Previamente es menester aclarar la concepción de filosofía de la que se parte y el método que se utilizará.

Respecto a estos dos puntos, el presente estudio se orientará con la enseñanza de M. Heidegger. Para éste el fin último de la ontología es el siguiente:

"La meta es el desarrollo cabal de la cuestión del ser en general"(2).

Tal objetivo obliga a Heidegger a definir lo que entiende por filosofía:

"La filosofía es la ontología fenomenológica universal que, partiendo de la hermenéutica del "ser ahí" y como analítica de la existencia, ata el cabo del hilo conductor de toda cuestión filosófica a aquello de donde surge y a donde toma forma"(3).

### **1. El punto de partida: el Dasein.**

Como se indica en la definición antes citada, Heidegger -para desarrollar su ontología- parte de la hermenéutica del "ser ahí": el **Dasein**. A dicho **Dasein** Heidegger inicialmente no lo diferencia claramente del hombre:

"Las ciencias tienen, en cuanto modos de conducirse el hombre, la forma de ser de este ente (hombre). Este ente lo designamos con el término "ser ahí"(4).

Para, inmediatamente después, diferenciarlo, pues el **Dasein** no es el hombre tomado como objeto:

"La definición del hombre como ζῷον λόγον ἔχον en la exégesis animal rationale, ser viviente racional. Pero la forma de ser del ζῷον se comprende aquí en el sentido del "ser ante los ojos" y del ponerse delante"(5).

"El ser ahí es un ente que no se limita a ponerse delante entre otros entes. Es, antes bien, un ente ónticamente señalado porque en su ser le va este su ser"(6).

Resumiendo, el **Dasein** es un ente que se pregunta por su ser y es eso lo que lo caracteriza:

"este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la "posibilidad de ser" del preguntar, lo designamos con el término de "ser ahí"(8).

- ❑ **Dasein** que Heidegger define en base a sus "existenciales":
- ❑ El **Dasein** se cura, es decir, se preocupa, se interesa por su ser, por su existencia, por su libertad, por su muerte.
- ❑ El **Dasein** está abierto: se pregunta y, por tanto, conoce su mundo.
- ❑ El **Dasein** se encuentra, es decir, se angustia, tiene afectos y reacciones.
- ❑ El **Dasein** comprende, se relaciona con su mundo comprendiéndolo activamente.

- ❑ El **Dasein** habla, es decir, se encuentra ensamblado "en un todo articulado de significación"(9).
- ❑ El **Dasein** se encuentra en el mundo originariamente.
- ❑ El **Dasein** es con otros desde siempre.
- ❑ El **Dasein** es yectó, es decir, está arrojado al mundo.
- ❑ El **Dasein** es finito y temporal, el tiempo es el ser mismo del **Dasein**: "el fundamento ontológico original de la existencialidad del "ser ahí" es la "temporalidad"(10).

## 2. **Dasein y sujeto.**

"Ninguna cosa sea donde falta la palabra"

Stefan George (11)

Desde un punto de vista ontológico, el sujeto puede ser definido como la presentación óntica del **Dasein**. Y esto no quiere decir que el **Dasein** sea una entidad trascendental, supraterrena, ontoteológica. No, no se trata de eso. El **Dasein** es "en cada caso yo mismo". El **Dasein** es ese ente que se pregunta por su ser.

En el psicoanálisis -según la tradición abierta por J. Lacan- a aquél ente articulado por el habla y que -como indica Heidegger- se pregunta acerca de sí mismo se le denomina "sujeto".

Ahora bien, Heidegger en *El ser y el tiempo* nos pone en guardia respecto al empleo de dicho término:

"Toda idea de un 'sujeto' -salvo el caso de que esté depurada por una previa y fundamental definición ontológica- arrastra el sentar ontológicamente el *subjectum* (ὑποκείμενον), por vivo que sea el ponerse ónticamente en guardia contra el 'alma sustancial' o el 'hacer de la conciencia una cosa'(12).

Mantener el estatuto propio del sujeto sin convertirlo en "una cosa", en un "alma sustancial", no es un asunto sencillo. El mismo Freud en los albores de su obra cayó en tal posición. Durante largos años consideró al sujeto como una cosa de la cual esperaba obediencia, asentimiento:

"Por entonces tenía la opinión... de que mi tarea quedaba concluida al comunicar al enfermo el sentido oculto de sus síntomas; si él aceptaba después o no esa solución de la que dependía el éxito, ya no era responsabilidad mía"(13).

Si, la cuestión no es tan simple. Las formaciones del inconciente -actos fallidos, sueños, síntomas- muestran que el sujeto definido como un sujeto psicológico -racional y volitivo- no basta.

J. Lacan elaborará la noción de "sujeto del Inconciente" para referirse al agente de dichas formaciones sustitutivas.

El inconciente no es un "hombrecito interior" ni una "conciencia dentro de la conciencia". ¿Qué es entonces? ¿qué es el sujeto del inconciente?

Al sujeto entendido como sujeto psicológico, Lacan opone el sujeto definido como un efecto significante, como aquello "representado por un significante para otro significante".

Ello implica que el sujeto queda restringido a la experiencia de la palabra. Hay sujeto cada vez que alguien enuncia: "Yo".

Tal "Yo" no es la autoconciencia hegeliana sino el *ego cogito* cartesiano. Lacan planteará -en "La ciencia y la verdad"- que el sujeto que se analiza es el sujeto de la ciencia cartesiana:

"el sujeto sobre el cual operamos en psicoanálisis no puede ser sino el sujeto de la ciencia"(14).

Esto es así porque -como explica P. Julien en "*La vérité parle, le savoir écrit*": el sufriente, el analizante, se interroga acerca de la verdad enunciada por



sus síntomas "en términos de saber"(15), es decir, el analizante busca una razón para sus síntomas. Mas tal empresa no conduce al éxito. Ello obligará a Lacan a revisar con cuidado el *ego cogito* cartesiano, al cual criticará a la manera de Heidegger, es decir, mostrando que la supuesta primera certeza *-cogito ergo sum-* implica de antemano la existencia:

"Ahí donde pienso: 'pienso luego soy', ahí soy" (16).

Es porque existo que puedo pensar "*cogito ergo sum*".

Afirmar esto llevará a Lacan en "La instancia de la letra" a sostener una exterioridad entre ser y pensar:

"Pienso donde no soy, luego soy donde no pienso" (17).

Destitución subjetiva: no es lo mismo el sujeto del pensar -el de la ciencia- y el sujeto del ser, del acto. El sujeto del acto no es un ente racional, no es un *ego cogito*.

La investigación racional acerca de sí no encuentra su fin en la razón: si pienso que porque pienso existo, queda la pregunta: ¿por qué pienso? y al pensar acerca de mí pensar dejo fuera la pregunta: ¿y por qué me preguntaré sobre mí pensar? y así *ad infinitum*.

Ahora bien ¿cómo poner límites a tal infinitud? ¿cómo concluir? Lacan responde a ello en su texto "El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada"(18). Ahí plantea que el "tiempo para comprender" solo puede ser interrumpido por un acto realizado "sin el pensar" por un sujeto que se sabe finito. Sujeto emparentado en ese instante con aquél que, en la Grecia antigua, era denominado: sabio. Sabio que -cual el Ion socrático- nada sabía acerca de las razones de su acto pero que se daba cuenta de que era apropiado por el lenguaje y conminado por éste a realizar sus actos "sabios" (*vide infra* capítulo I).

La certeza de que el hombre es un ser apropiado por el lenguaje no era ajena a Lacan. Al final de su enseñanza escribirá: el hombre es un "*parlêtre*" (ser hablante/por letra), lo cual está estrechamente relacionado con lo planteado por Heidegger en su conferencia de 1950 titulada "El habla":

"Solamente el habla capacita al hombre para ser aquél ser viviente que, en tanto hombre, es. El hombre es hombre en tanto que hablante"(19).

En la conferencia de 1957 titulada "La esencia del habla" Heidegger reitera su posición:

"El ser humano tiene por morada de su existencia la propia habla"(20).

Y en la conferencia de 1959 titulada "El camino al habla" Heidegger concluye:

"El hombre no sería hombre si le fuera negado el hablar incesantemente, desde todas partes y hacia cada cosa, en múltiples avatares y la mayor parte del tiempo sin que sea expresado en términos de un es (*es ist*). En la medida en que el habla le concede esto, el ser del hombre reside en el habla"(21).

Como podemos apreciar, la concepción lacaniana acerca del sujeto es cercana a lo planteado por Heidegger. Son dos maneras de escribir la intrincación del sujeto y el habla.

No concluyo este apartado sin reiterar lo que se entenderá, en este trabajo, por "sujeto": considero al sujeto como la presentación del *Dasein* en el plano de la ontología regional del psicoanálisis.

### **3. Ontología y ciencia.**

Como se indicaba en el epígrafe, las ciencias "para no ser ciegas" necesitan preguntarse por sus conceptos fundamentales:

"El nivel de una ciencia se determina por su capacidad para experimentar una crisis en sus conceptos fundamentales"(22).

Ahora bien ¿qué es una ciencia? Inicialmente Heidegger la define en términos husserlianos:

"La ciencia puede definirse como un conjunto de proposiciones verdaderas conectadas por relaciones de fundamentación"(23).

Pero más adelante reubica la cuestión en los términos propios de su ontología:

"las ciencias son modos de ser del 'ser ahí'(24).

"Psicología filosófica, antropología, ética, 'política', poesía, biografía e historiografía persiguen por distintos caminos y en varía medida la interpretación de los modos de conducirse, facultades, fuerzas, posibilidades y destinos del 'ser ahí'(25).

Ahora bien, a dichas ciencias se les dificulta el cuestionarse acerca de sus nociones fundamentales, y por no hacerlo caen en crisis. Mientras no asuman el problema de su fundamentación -donde el problema último es la cuestión del ser- no podrán dejar de sufrir crisis. Como indica Heidegger en el párrafo 10 de El ser y el tiempo titulado: "Deslinde de la analítica del 'ser ahí' respecto de la antropología, la psicología y la biología":

"Las cuestiones planteadas y las investigaciones hechas hasta aquí acerca del 'ser ahí', sin prejuicio de su fertilidad en resultados, desconocen el verdadero problema filosófico, y que, por tanto, mientras persistan en desconocerlo no pueden pretender ser capaces de lograr nada de aquello que ambicionan en el fondo"(26).

Heidegger considera que es de la ontología fundamental -la que se interroga por el ser del *Da-sein*- "de la única que pueden surgir todas las demás [ontologías regionales]"(27).

Mas no olvidemos que para Heidegger "ontología" no denota una disciplina filosófica sino una manera de preguntarse:

"con el uso del término de ontología tampoco se habla en favor de una disciplina filosófica determinada que esté en relación con las restantes. No se trata en absoluto del problema de una disciplina previamente dada, sino a la inversa: es la necesidad objetiva de determinadas cuestiones y de la forma de tratarlas requerida por las 'cosas mismas' de donde puede salir si acaso una disciplina"(28).

Es por esto que puede haber ontologías regionales. En el presente estudio entenderé por "ontología regional del psicoanálisis" al preguntarse acerca del sujeto.

### **3. El método fenomenológico.**

Las tesis anteriores nos llevan necesariamente a la cuestión del método. El método a utilizar en este estudio es el fenomenológico, el que Heidegger definía de la siguiente manera:

"el título 'fenomenología' expresa una máxima que puede formularse así: '¡a las cosas mismas!', frente a todas las construcciones en el aire, a todos los descubrimientos casuales, frente a la adopción de conceptos sólo aparentemente rigurosos, frente a las cuestiones aparentes que se extienden con frecuencia a través de generaciones como 'problemas'"(29).

"'Fenomenología' quiere, pues, decir: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo. Tal es el sentido formal de la disciplina a que se da el nombre de fenomenología. Pero de esta suerte no se da expresión a otra cosa que a la máxima formulada más arriba: ¡a las cosas mismas!"(30).

Así, el método fenomenológico evita que la filosofía se convierta en una mera especulación:

"Para aplicar la fenomenología no hay que estar influido por ninguna tradición, por ninguna autoridad, por ninguna suposición de que los hechos deberían ser de un modo o de otro: hay que limitarse simple y honradamente a la observación de las apariencias" (31).

Esto llevará a Hegel a describir el proceso de desenvolvimiento del Espíritu a través de sus múltiples figuras. De la misma manera, permitirá a Heidegger describir los elementos constitutivos del **Dasein**: los existenciarlos.

En esta tesis nos apropiaremos de tal método para abordar el ámbito analítico.

Así nos preguntamos ¿en qué consiste esa experiencia singular denominada psicoanálisis? ¿en qué concepción del sujeto se apoya? ¿qué es eso denominado analista? ¿cuál es el objetivo del análisis? Si afirmamos -por reivindicar al sujeto del acto- que en la conclusión de cada análisis ocurre una "vuelta a la sabiduría" ¿qué se entiende por sabiduría?

¿Es lo mismo que la filosofía?

El presente estudio partirá de la pregunta acerca de lo que se ha entendido por **sabiduría** y de las relaciones de ésta con la filosofía. Tal será el objeto del primer capítulo.

En el capítulo segundo se abordarán las cuestiones fundamentales del psicoanálisis: su concepción del sujeto, la del síntoma y la del analista.

En los capítulos tercero y cuarto se abordará lo referente a la experiencia y la práctica del análisis.

En el quinto capítulo, titulado "Heidegger y el psicoanálisis" se revisarán las concordancias y diferencias entre el discurso analítico y el heideggeriano respecto a las cuestiones de la temporalidad y la verdad.

El último apartado lo dedicaremos a las conclusiones.

#### Notas.

1. Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, Ed. F.C.E., México, 1983, p. 21.
2. Heidegger, M., *op. cit.*, p. 469.
3. *Ibidem*, p. 469.
4. *Ibidem*, p. 21.
5. *Ibidem*, p. 60-61.
6. *Ibidem*, p. 21.
7. *Ibidem*, p. 58.
8. *Ibidem*, p. 17.
9. Poggeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza Universidad, Madrid, 1986, p. 60.
10. Heidegger, M. *op. cit.*, p. 256.
11. George, S., citado por Heidegger en *De camino al habla*, ed. del Serbal, Barcelona, 1987, p. 147.
12. Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, p. 58.
13. Freud, S., citado por Grinstejn, *Los sueños de Sigmund Freud*, ed. SXXI, México, 1981, p. 22.
14. Lacan, J., *Écrits*, Seull, Paris, 1966, p. 868.
15. Julien, P., "La vérité parle, le savoir écrit" en *Littoral I*, Erès, Toulouse, 1981, p. 112.
16. Le Gaufez, G., *L'incomplétude du symbolique*, ed. EPEL, Paris, 1991, p. 176.
17. Lacan, J., *Écrits*, ed. Seull, Paris, 1966, p. 517. [*Escritos II*, ed. SXXI, México, 1984, p. 498].
18. Lacan, J., El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada, en *Écrits*, *op. cit.* [*Escritos I*, SXXI, México, 1984].
19. Heidegger, M., *De camino al habla*, ed. del Serbal, Barcelona, 1987, p. 11.
20. *Ibidem*, p. 143.
21. *Ibidem*, p. 217.
22. *Ibidem*, p. 19.
23. *Ibidem*, p. 21.
24. *Ibidem*, p. 23.

25. *Ibidem*, p. 26.

26. *Ibidem*, p. 57.

27. *Ibidem*, p. 23.

28. *Ibidem*, p. 37-38.

29. *Ibidem*, p. 38.

30. *Ibidem*, p. 45.

31. Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía*, Alianza Universidad, Madrid, 1976, Vol. II, p. 1148.

## Capítulo I. Filosofía y sabiduría.

"Si el jefe está dotado de sabiduría, será capaz de reconocer los cambios de las circunstancias y actuar con presteza"

Sun Tzu(1).

Cuando los Eléatas negaron el movimiento, Diógenes les salió al paso como contrincante... "les salió al paso" pues en realidad Diógenes no pronunció una sola palabra en contra de ellos, sino que se contentó con dar unos paseos por delante de sus mismas narices, con lo que dejaba suficientemente claro que los había refutado.

S. Kierkegaard(2).

M. Heidegger en su *Kant y el problema de la metafísica* plantea, citando al pensador de Königsberg, que: "El campo de la filosofía en sentido cosmopolita se deja resumir en las siguientes preguntas:

- 1) ¿Qué puedo saber?
- 2) ¿Qué debo hacer?
- 3) ¿Qué me es permitido esperar?
- 4) ¿Qué es el hombre?"(3).

Y, un poco más adelante, Heidegger indica:

"Kant no añade simplemente esta cuarta pregunta a las tres anteriores sino que dice: "En el fondo, todo esto se podría incluir en la antropología, pues las tres primeras preguntas se refieren a la última"(4).

¿Qué es el hombre? pregunta sencilla tan sólo en apariencia, pues el hombre puede ser concebido desde dos puntos de vista -como nos indica Heidegger en "El ser y el tiempo"- el hombre puede ser estudiado como



un "ente ante los ojos"(5) o como ese que "en cada caso soy yo mismo"(6).

Siguiendo a Heidegger, podríamos afirmar que el primer abordaje es metafísico, pues separa al hombre estudiado del hombre que lo estudia, y el segundo es plenamente ontológico, propio de la ontología del **Dasein**.

El abordaje ontológico heideggeriano excluye de entrada la "objetividad" del realismo vulgar. Nada es cognoscible sin el pasaje por el sujeto que lo aprehende. No hay objeto sin sujeto, o, como indica Kant en el apartado "la deducción trascendental" de la *Crítica de la razón pura*:

"Lo diverso dado en una intuición sensible se halla necesariamente sujeto a la originaria unidad sintética de apercepción, ya que sólo tal unidad hace posible la de la intuición"(7).

Resumiendo, la pregunta ¿qué es el hombre? no es realizable, en un sentido ontológico riguroso, sin considerar al sujeto que la realiza, a aquél que se estudia a sí mismo.

G. Colli denomina a tales sujetos sabios y ubica a su tarea, la sabiduría, como aquello que origina a la filosofía. Veamos esto con detalle.

### **1. La tesis de Colli acerca del nacimiento de la filosofía.**

G. Colli, uno de los que junto con Montinari realiza la importante tarea de ofrecernos una obra de Nietzsche confiable, plantea en su texto *El nacimiento de la filosofía* que la filosofía, surgió de la sabiduría misma, pero:

"como un fenómeno de decadencia, ya que 'el amor a la sabiduría' es inferior a la 'sabiduría'"(8).

Más adelante escribe que la filosofía rápidamente se convertirá en una batalla dialéctica, en la cual la búsqueda de la verdad dejaba de estar en primer plano, para que ocupase ese lugar el derrotar al retor.

En tal batalla racional:

"El perfecto dialéctico lo encarna el interrogador: éste formula la pregunta, guía la discusión disimulando sus trampas fatales para el adversario, a través de largos rodeos de la argumentación, las peticiones de asentimiento sobre cuestiones indiscutibles y aparentemente inofensivas, que, en cambio, resultarán ser esenciales para el desarrollo de la refutación"(9).

El resultado en algunos casos es fatal para el derrotado:

"Para un antiguo, la humillación de la derrota era intolerable. Si César hubiera resultado vencido rotundamente en la batalla, no habría sobrevivido. Y quizás Parménides, Zenón, Gorgias, no resultaron vencidos nunca en una discusión pública, en una auténtica lucha"(10).

Mas no todos corrieron igual suerte. Según la narración de Aristóteles:

"Homero interrogó al oráculo para saber quiénes eran sus padres y cuál su patria; y el dios respondió así: 'la isla de los es patria de tu madre, y te acogerá cuando mueras; pero tú guárdate del enigma de los hombres jóvenes'. No mucho después... llegó a los. Allí, sentado en un escollo, vio a unos pescadores que se acercaban a la playa y les preguntó si tenían algo. Estos, como no habían pescado nada, pero, ante la falta de pesca, se dedicaban a despiojarse, dijeron: 'lo que hemos cogido lo hemos dejado, lo que no hemos cogido lo traemos', aludiendo con un enigma a que los piojos que habían cogido los habían matado y los habían tirado, y los que no habían cogido los llevaban en la ropa. Homero, al no ser capaz de resolver el enigma, murió de aflicción"(11).

Según Collí, la filosofía no dejará atrás tal agonismo, quedará, incluso, caracterizada por él. Siglos después la batalla ya no será inmediata y verbal sino mediada por el escrito.

Por ello culmina su texto diciendo:

"Lo que nos interesaba sugerir es que lo que precede a la filosofía, el tronco para el que la tradición usa el nombre de 'sabiduría' y del que sale ese vástago pronto atrofiado [la filosofía], es para nosotros, remolíamos descendientes, más vital que la propia filosofía"(12).

Collí es contundente. La filosofía se atrofió y su genitor, la sabiduría es más vital que aquella.

Pero ¿qué es la Sabiduría?

## **2. Sabiduría y filosofía.**

En su estudio de esta noción, J. Ferrater Mora plantea lo siguiente:

"El término griego σοφία, que se traduce habitualmente por 'sabiduría' significó en los comienzos "habilidad para practicar una operación determinada". Así, Homero usó sophía en la *Iliada* (XV, 412) para designar la habilidad del carpintero que construye un bajel. Mas tarde se extendió el uso del vocablo σοφία para designar un 'arte' cualquiera. Sin embargo, ya en la *Teogonía*, sophía fue empleado para designar la inteligencia o prudencia práctica"(13).

Desde un punto de vista epistemológico, se ha definido a la sabiduría en dos grandes bloques:

- I. La sabiduría es un arte práctico, una destreza.
- II. La sabiduría es un arte racional, contemplativo.

Ahora bien, esta diferenciación no era clara en la Grecia clásica, como deja claro Diógenes Laercio:

"Antes la filosofía se llamaba sabiduría y sabio el que la profesaba, habiendo llegado a lo sumo de su perfección; pero el que se dedicaba a ella se llamaba filósofo; aunque los sabios se llamaban también sofistas.

y aún los poetas; pues Cratino en su Archiloco, citando a Homero y Hesiodo así los llama" (14).

En Herodoto (*Historias* I, 30) encontramos un pasaje donde Cresos se dirige a Solón con el nombre de filósofo:

"Huésped atenense, hasta nosotros llega una gran fama de tí, tanto por tu sabiduría (φίλοσοφῶν) como por tu viaje, ya que por observación has recorrido muchas tierras adquiriendo conocimientos"(15).

Ahora bien, como Solón no era precisamente un filósofo -tal y como entendemos actualmente el término- sino un sabio estadista, podemos apreciar que en tal pasaje el vocablo no es usado sino como sinónimo de sabio, lo cual lo refleja el traductor.

Encontramos una clara diferenciación sólo hasta Pitágoras (según Cicerón, *Disputas Tusculanas* V,9) donde Cicerón efectúa, para el tirano Leonte, una clasificación de los hombres; por un lado los interesados por el poder, por otro los interesados por el dinero, y por último:

"algunos pocos que, tenidas en nada todas las demás cosas, observan con empeño la naturaleza de las cosas: que a éstos él llamaba amantes de la sapiencia (pues esto significa filósofos)" (*hos se appellare sapientiae studiosos, id est enim philosophos*) (16).

Este mismo evento Diógenes Laercio lo narra así:

"En cuanto al nombre, Pitágoras fue el primero que se lo impuso llamándose filósofo, estando en conversación familiar en Sición, con Leonte, tirano de los Sicioneses o Filaseos, como refiere Heraclides Póntico en el libro que escribió 'De la intercepción de la respiración'. 'Ninguno de los hombres, dijo Pitágoras, es sabio: lo es sólo Dios'"(17).

Sólo posteriormente encontramos una diferenciación entre el sabio y el filósofo, la cual establece que, por un lado, el sabio es un ente actuante cuyo

pensamiento es legible en sus obras, y, por el otro, que el filósofo es un ente contemplativo, racional.

Como veremos, esta diferencia se perderá en el pensamiento aristotélico donde es el filósofo -contemplativo- la máxima expresión de la sabiduría.

Este estudio pretende -siguiendo la tesis de G. Colli- el sostener la diferencia entre filosofía y sabiduría, pues ello nos permitirá comprender el acto del psicoanalista.

Pero antes revisemos la definición de sabiduría de los primeros filósofos.

### **3. Los Siete Sabios de la Grecia antigua.**

Los famosos Siete Sabios de la antigua Grecia (en la lista más aceptada: Cleóbulo el Lídico, Solón el Atenense, Quilón el Lacedemonio, Tales el Milecio, Pitaco el Lesbio, Bías el Prieneo y Periandro el Corintio. Esta es la lista "más aceptada" pero no por ello la única; recordemos que Hermipo establecía una lista con 17 sabios, para que el lector eligiese de ella sus siete preferidos)(18) eran unos moralistas (y no "psicoanalistas" como sugiere P. Marcos en su estudio(19)) con un elevado conocimiento del hombre de su tiempo.

En las "Sentencias de los Siete Sabios" recopiladas y traducidas por el Dr. J. D. García Bacca(20) encontramos no sesudas especulaciones filosóficas o científicas, sino imperativos que indican al lector cómo comportarse:

"Sé buen oidor y no gran hablador"

"No hagas nada por la fuerza"

"Cásate con los de tu linaje; que si lo haces con los de superior, tendrás en ellos no allegados sino señores"

"No te ensorbecas con los éxitos, ni te deprimas con los fracasos".

Cleóbulo, el Lídico.

"Nada en demasía"

"Pon a tus palabras el sello del silencio, y al silencio, el de la oportunidad"

"No te hagas de prisa con amigos; mas no te deshagas tampoco de prisa de los que tengas"

"Cállate lo que sepas".

Solón, el Atenense.

"Conócete a ti mismo"

"Estando bebido no hables mucho, que faltarás"

"Prefiere las pérdidas a las ganancias torpes, que lo uno te dolerá una vez, lo otro siempre"

"No corra tu lengua más que tu entendimiento"

"Manda sobre tu ánimo"

"No desees lo imposible".

Quilón, el Lacedemonio.

"No trabajes por ser bello de rostro; sé más bien bello de obras"

"Ni aún siendo rico te des al ocio"

"Al gobernar, gobiérnate bellamente a ti mismo".

Tales, el Milesio.

"No digas lo que vas a hacer, porque, si fracasas, se burlarán de tí"

"No hagas tú lo que te indigna en el prójimo".

Pitaco, el Lesbio.

"Escucha mucho"

"Habla a su tiempo"

"El tesoro de la juventud es la actividad bella; el de la vejez, la sabiduría".

Bías, el Prieno.

"Bella cosa es la tranquilidad"

"Muy peligrosa la precipitación"

"Democracia es mejor que tiranía"

"Hazte digno de tus padres"

"No digas en público lo que se dijo en secreto"

"En cuestión de leyes prefiere las viejas; en la de manjares, los recientes".

Periandro, el Corintio

Diógenes Laercio cita otras sentencias no referidas por G. Bacca:

"De los seres el más antiguo es Dios por ser ingénito; el más hermoso el mundo, por ser obra de Dios; el más grande el espacio porque lo encierra todo; el más veloz el entendimiento porque corre por todo; el más fuerte la necesidad, porque todo lo vence; el más sabio el tiempo porque todo lo descubre"

"Dijo que entre la muerte y la vida no hay diferencia alguna", y arguyéndole uno diciendo "pues ¿por qué no te mueres tú? respondió: "porque no hay diferencia".

Preguntado qué cosa es difícil respondió: "el conocerse a sí mismo". Y también, qué cosa es fácil dijo: "dar consejo a otros"(21).

Tales de Mileto

"Toma la sabiduría por compañera desde la juventud hasta la vejez, pues ella es la más estable de todas las posesiones"(22).

Biante (Bías) de Priena

Ahora bien, después de revisar esta selección de algunas máximas de los Sete Sabios, no deja de llamar la atención el que a tales moralistas se les diera el mismo nombre -σοφός- que al artista o al artesano que realizaba bellamente su arte. Es menester indicar que el vocablo griego σοφός tiene como primera acepción: "habilidad, destreza, experiencia" y sólo después: "ingenio, sabiduría, instrucción".

Así, la *σοφία* se atribuía a quien era diestro en su arte, por ello podían serlo los artistas y artesanos. Mas también estaba dotado de *σοφία* el diestro en el arte de conocerse a sí mismo, arte que le llevaba a realizar su vida de una manera peculiar y envidiable, arte que llevaba a tales sabios a constituirse en entes admirados a los cuales seguramente se les demandaban las claves de su *sophía*, las cuales están plasmadas en las citadas sentencias.

Ahora bien, ¿por qué accedían los sabios a decir sus claves?

Un moralista no puede serlo sin entregarse a la *paldeta*, al arte educativo, educación que no es sólo de otros sino de sí mismo. Pues tales imperativos no pueden dejar de tener como primer objetivo sino al moralista mismo, son intentos, en ocasiones desesperados, de escucharse a sí mismo. Y esto bajo el disfraz del decirselo a otro.

El moralista, sabio no silencioso, está aún diciéndose tests que no puede escucharse. De este tipo eran los Siete Sabios griegos.

Además, la sabiduría es una suposición, es algo que se le supone al llamado sabio. Ante tal suposición el aludido tiene tres respuestas posibles:

- ❑ lo acepta y presume, mostrando su ausencia de sabiduría
- ❑ lo declina, tal y como hicieron Pitágoras ("sólo Dios es sabio"), Bias ("Apolo es el sabio") o Sócrates ("tengo conciencia, de verme por dentro, de que no sé nada")[Apol. 22d][23].
- ❑ calla.

La tercera opción es la del psicoanalista, sabio silencioso que sabe que si pregonara el saber que se le supone sólo podría interrumpir la transferencia, piedra basal del tratamiento; que sabe que si declina la suposición no la impedirá, sino que la reforzará, pues tal idealización la abandonará el sujeto por sí mismo sólo al final de su análisis.

Pero volviendo a los siete sabios, también podemos preguntarnos: ¿por qué hacían sentencias? ¿cuál es la naturaleza racional de una sentencia?



Ni una sentencia, ni una máxima o un imperativo, son silogismos, por ello no piden una demostración lógica. Una sentencia refleja una verdad personal, que el que escucha reconoce verdadera sólo si le concierne.

El que los que elaboraron tales sentencias fuesen denominados sabios implica que sus afirmaciones eran reconocidas como válidas.

Pero una sentencia no está regida por la lógica, no deriva de un razonamiento lógico, es por ello que se halla fuera de la filosofía [entendida como lo realizado por los amantes de la sabiduría, los cuales la buscan mediante un método racional(24)]. A esos famosos Siete Sabios nunca se les ha denominado filósofos por sus sentencias morales.

La lógica entró a la sabiduría con Parménides, en la obra del cual se redefine la idea del sabio.

#### **4. La sabiduría para Parménides.**

Para Parménides el sabio es la persona consagrada a la contemplación de los misterios de la verdad, es decir, aquel que ha recorrido el camino por él dibujado:

"un hombre sabio que, conducido por las hermanas de la luz, desde los senderos de los hombres, va por el difícil camino que desemboca en la casa de la verdad"(25).

El sabio es, pues, el que reconoce que

"el ser es y el no ser no es", que "pensar y ser son una y la misma cosa"(26).

Así, el sabio para Parménides es aquél que elabora discursos que ya no son ajenos a la lógica, sino que se ajustan a una racionalidad demostrada lógicamente. Esta concepción, como podemos ver, se encamina hacia lo que será la concepción aristotélica del sabio, un ente racional, un filósofo.

### **5. La sabiduría en Heráclito.**

Heráclito, quien perteneció a una familia sacerdotal entregada al culto a Démeter -lo cual confirió quizás el estilo místico a su decir- nos permite intuir, en el fragmento 125, otra imagen del sabio; uno que reúne en torno suyo a una multitud espectante y confusa, que durante horas espera una palabra del sabio, el cual preparaba la bebida sagrada sin decir una palabra... hasta el final:

"también el ciceón (κικεόν) [bebaje compuesto] se descompone si no se le agita"(27).

La voz de Heráclito mostraba así, a la multitud, que incluso en los eventos más cotidianos era legible la verdad por él descubierta:

"la exigencia del movimiento y del cambio intrínseca en toda existencia y vida"(28).

Para Heráclito un sabio no sólo es racional sino actuante, así lo dice en el fragmento 112:

"Ser sabio es virtud máxima, y sabiduría es decir la verdad y obrar de acuerdo con la naturaleza escuchándola"(29).

Esta idea la refuerza con el fragmento 40, en el cual diferencia al erudito del sabio:

"La erudición (πολυμαθία) en muchas cosas no enseña a entender ninguna, que, en caso contrario, hubiera enseñado a Hesodo y a Pitágoras, a Jenófanes y a Hecateo"(30).

Y continúa la idea en el fragmento 41:

"En una sola cosa consiste la sabiduría: en conocer con ciencia a la mente (γνώμη) que a todas las cosas y en todo las gobierna"(31).

Así, el sabio para Heráclito no es el erudito, el cual sabe muchas cosas. Es por esta razón que el sabio tampoco es el filósofo, al cual Heráclito recomienda la erudición (fragmento 35):

"Es menester que los amantes-de-la-sabiduría (φιλοσοφούς) estén mucho y bien instruidos en multitud de cosas".

Tal no es la condición del sabio, el cual tan sólo sabe -recordémoslo- del logos que gobierna todas las cosas.

Como se puede observar, me parece conveniente mostrar que, en vez de dudar de la autenticidad de la autoría del fragmento 35 como pretenden algunos(32), resulta mejor hacer notar -siguiendolo a la letra - que Heráclito ubica al filósofo no del lado de la sabiduría sino del de la erudición.

Ahora bien ¿de dónde obtuvo el sabio la sabiduría? Esto lo resuelve Heráclito en el fragmento 101: "me he investigado a mí mismo"(33), o como traduce el Dr. García Bacca: "me busqué y me rebusqué (ἐδίξησάμην) a mí mismo"(34).

Por último, quiero recordar que para Heráclito la sabiduría no era ni un privilegio ni algo imposible, por ello afirmaba (fr. 116):

"a todos los hombres les está concedido conocerse a sí mismos y ser sabios"(35).

## **6. La sabiduría socrática.**

Aunque está fuera de duda la existencia real de Sócrates, es muy difícil determinar con certeza cuándo el que habla en los diálogos dictados por Platón, es efectivamente Sócrates o tan sólo un personaje inventado por Platón(36).

Esto lo afirmaba incluso Sócrates, pues según Diógenes Laercio:

"Dicen que habiendo Sócrates oído leer el *Listis* de Platón dijo: "Oh, qué de falsedades escribe de mí este joven!"(37).

No obstante, gracias a las referencias cruzadas, podemos determinar qué diálogos son más de Sócrates que de Platón y viceversa. Entre los primeros se encuentra la *Apología*, de la cual tenemos dos versiones, la de Platón y la de Xenofonte, los cuales, dicho sea de paso, no se llevaban muy bien, no se citaban casi, lo cual hace más confluables los acuerdos mutuos, "no obstante -según Diógenes Laercio- en algunos casos escribían sobre lo mismo"(38).

Entre los diálogos ya no "socráticos" sino "platónicos" se encuentra el diálogo 'Las leyes' donde un "extranjero ateniense" -que no puede ser Sócrates pues él nunca abandonó el ática salvo para breves expediciones militares(39)-dialoga con dos ancianos uno cretense, otro lacedemonio sobre la legislación de las ciudades, estableciendo tesis que tenían que ver directamente con la práctica de Platón y su escuela.

Tomo de esos dos diálogos ejemplos de lo que consideraba sabiduría: en el primero Sócrates, en el segundo Platón.

En el apartado "La misión divina de Sócrates" del texto "*Sócrates y el socratismo*", el Dr. A. Gómez Robledo relata la ocasión en la cual Sócrates es designado "el más sabio de los hombres" por su amigo Querofón, y que hace a Sócrates emprender

"una *tournée* por los que en cada clase social: políticos, poetas, artesanos, pasaban por ser los más sabios, con el resultado final de no haber encontrado en ninguno de ellos la sabiduría. No desconoce Sócrates que en muchos de los investigados, en los artesanos sobre todo, sí existía el saber de aquello en que eran peritos; pero como todos presumían de saber además otras muchas cosas que en realidad ignoraban, esta solo arrogancia bastaba para que, quien la tuviese, debiera ser calificado simplemente como necio antes que como sabio. En

cuanto a Sócrates, conciente por su parte de que nada sabía de nada era por eso mismo más sabio que aquellos infatuados de su falsa ciencia"(40).

De este párrafo se desprende la idea de que el sabio no sólo es aquel que posee una habilidad práctica, sino el que tiene claridad sobre los límites de su saber. Así, Sócrates concluye su disertación sobre la sabiduría -en la *Apología*- indicando: "sólo Dios en verdad es sabio , y esto ha querido decir por su oráculo: que la sabiduría humana vale poco o nada" (*Apología*, 23a)(41), con lo cual concuerda con el escéptico Metrodoro de Kio:

"Ninguno de nosotros sabe nada de nada; ni siquiera esto mismo de si sabemos o no sabemos, ni si sabemos que sabemos o que no sabemos: ni si en total hay algo o no lo hay"(42).

Por otra parte, en el diálogo 'Las leyes' Platón indica que la sabiduría del magistrado implica la preponderancia de la "opinión racional", de la sensatez y el buen juicio sobre la retórica vana y la volubilidad (690 a. b)(43).

Es por ello que el filósofo, aquel que ha dedicado su vida al estudio racional del hombre y el mundo, es el más indicado para establecer las leyes de una ciudad.

Así, en "Las leyes", Platón plantea que el filósofo, en tanto sabio, se hace legislador. En su *Paideia*, W. Jaegger lo escribe así:

"La legislación en el verdadero sentido de la palabra, ha sido siempre, para la mentalidad griega, la obra de la sabiduría superior de una personalidad divina individual. De este modo, la suprema virtud del estado platónico, la sofía, se revela por último en la formulación de leyes y encuentra así su posición productiva en la vida de la comunidad humana, de la que al principio parecía aislar a quien la poseía. El filósofo se convierte en legislador"(44).

Se puede afirmar que esta concepción del sabio como legislador, derivada del diálogo 'Las leyes', es la de Platón porque Platón mismo era llamado "hombre divino" por dedicarse a tales actividades; a los grandes legisladores del pasado

"los griegos solían llamarlos hombres divinos, título que fue adjudicado pronto a Platón mismo. En los días de éste, más de una ciudad griega requirió a algún filósofo famoso para que trazara las leyes al estado"(45).

¡Qué diferencia con la posición de docta ignorancia del Sócrates de la Apología! En Platón el filósofo no sólo sabe sino que incluso legisla.

Otro elemento que nos permite diferenciar a Sócrates de Platón es su diferente ubicación ante el otro. Sócrates tenía una posición que sólo podemos calificar de iconoclasta.

Sócrates de Alopeco, el hijo de Sofronisco y de Fenaretos, el discípulo de Damón y Archelao Físico "el cual usó de él deshonestamente como afirma Aristóxenes"(46), tenía una posición peculiar: se burlaba de todo aquel que osase afirmar el poseer alguna sabiduría.

Recordemos las razones de tal postura:

Año 399 A.C., el tribunal de los arcontes -501 ciudadanos atenienses en esa ocasión- recibían una acusación presentada por 3 ilustres miembros del partido democrático -Anito, Méleto y Licón- contra Sócrates, bajo los cargos de corromper a los jóvenes y de no creer en los dioses de la ciudad. Acusación que prosperará y que llevará, al entonces mortal, a su fin necesario.

Pero Sócrates no fue condenado a muerte por tal razón, él dejó claro -en su defensa- que tales acusaciones eran absurdas. Tampoco considero válidas las aducidas por sus biógrafos al señalar que fue su indomeñabilidad política la que lo llevó a tal fin. Sócrates fue condenado a causa del síntoma que lo aquejaba: la filosofía.

Sócrates sufría de una compulsión, la de mostrarle al otro que era un imbécil, y ello condujo a que se llenara de admiradores... y de enemigos. Del juego dialéctico derivado de sus discusiones, Sócrates concluía:

"Yo soy más sabio que este hombre; es posible que ninguno de los dos sepamos cosa que valga la pena, pero él cree que sabe algo, pese a no saberlo, mientras que yo, así como no sé nada tampoco creo saberlo" (47).

¿De dónde le nació a Sócrates la compulsión a mostrar la estupidez al otro? La historia es la siguiente:

Ocurrió que un día aciago Querofonte, un "emprendedor" y "vehemente" amigo de la juventud de Sócrates, se encaminó al oráculo de Delfos para preguntarle al Dios lo siguiente: ¿hay algún hombre más sabio que Sócrates?

La respuesta de la pitonisa fue asombrosa: No, "que no había nadie", lo cual es un no rotundo, inequívoco.

Regocijado, Querofonte fue con su antiguo amigo y le regaló su revelación. La cual, desde el inicio, fue recibida con recelo por parte de Sócrates:

"al oír aquello pensé de esta manera ¿qué quiere decir el Dios? ¿qué significa su enigma? Yo no tengo conciencia en modo alguno de ser sabio ¿qué quiere decir, pues, al sostener que yo soy el más sabio de los hombres?" (48).

Ahora bien, ¿el Dios dijo que Sócrates era el más sabio de todos los hombres? ... No necesariamente, Apolo dijo que no había ningún hombre más sabio que Sócrates, y ello tiene dos posibilidades de lectura:

- o bien Sócrates es más sabio que todos los hombres.
- o bien Sócrates es tan sabio como todos los hombres.

Esto es evidente lógicamente hablando, si no hay ninguna B mayor a A, esto tiene dos soluciones: o  $A > B$  o  $A = B$ .

Llama la atención que, pese al rigor lógico mostrado en múltiples ocasiones por Sócrates, en este caso lo dejase de lado y solamente leyera la primera posibilidad.

Sócrates cometió esa omisión debido a que hizo una lectura narcisística del oráculo, él quería ser el más sabio. Sócrates hizo caso omiso -como Edipo- del principio escrito a la entrada del oráculo de Delfos: "conócete a tí mismo", no dominaba su afán de grandeza.

Y ese error tendrá consecuencias. A partir de ahí se inicia una curiosa práctica, la cual Sócrates narra así:

"Fuí a ver a uno de los que pasan por sabios, movido por el pensamiento de que es así como mejor dejaría malparada la respuesta del oráculo y que podría manifestarle: "éste es más sabio que yo, y tu decías que yo lo era más que todos" No hace falta que diga su nombre; sólo diré que era un político y que, al examinarlo, me pasó lo que voy a referiros: llevé a cabo el examen a que lo sometí por medio de la conversación y tuve la impresión de que ese hombre parecía sabio a muchos y sobretudo a sí mismo, pero no lo era, y seguidamente procuré demostrarle que creía ser sabio, pero no lo era. A consecuencia de esto me gané su enemistad y la de muchos de los que estuvieron presentes..." (49).

Y Sócrates no se quedó ahí, continuó interrogando a artistas, a artesanos, a todo aquel que fuese denominado "maestro de virtud" mostrando a todos y a cada uno que eran falsos sabios. Pues Sócrates exigía a dichos sabios que aparte de presentar una verdad -la obra- poseyesen el saber acerca de la misma.

Sócrates transgredía las leyes del intercambio social.



Es por ello que no es totalmente falsa la acusación de Anito, Mélito y Licón, y que, no obstante les permitió condenar al sabio, a ellos no les deparó un destino agradable:

"Los atenienses se arrepintieron en tanto grado, que cerraron las palestras y los gimnasios. Desterraron a algunos y sentenciaron a muerte a Melito. Honraron a Sócrates con una estatua de bronce que hizo Lisipo, y la colocaron en el Pompeyo. Los de Heraclea echaron de la ciudad a Anito el mismo día en que llegó(50).

Platón no tenía la misma posición, él no fue denominado un "nuevo" Sócrates (como si lo fué -y por Platón mismo- Diógenes de Sinope, el "Sócrates furioso"). Platón era un discípulo fiel, un creyente, primero de Sócrates, luego del camino abierto por Sócrates. Es por ello que -dado que ese camino permitía pensar en el bien de la ciudad- Platón podía hacerse legislador.

Es por ello que considero que hay que buscar la sabiduría socrática no en Platón sino en la práctica de Antístenes y su escuela: los cínicos, pero de ellos hablaremos más adelante.

En otros diálogos socráticos menos claros respecto a quien debemos la autoría del discurso, se aborda también el tema de la sabiduría y se elaboran muy brillantes disquisiciones.

En el *Protágoras*, Sócrates indica que cuando los siete sabios se reunieron en Delfos nos brindaron las primicias de su sabiduría: "conócete a tí mismo" y "nada en demasía"(51).

Asimismo, Sócrates establece que una conducta sabia es la que es acorde con la razón y la utilidad, y que, aunque hay dos sabidurías -la intelectual y la moral- en esencia no son sino una(52).

Al ser interrogado por Sócrates, Protágoras afirma que el sabio es "el que piensa bien" aunque "a veces incluso hace injusticias"(53), es por ello que Sócrates lo llama "el sabio terrible"(54).

Otro diálogo digno de mención en relación a lo que Sócrates llamaba sabiduría es el *Íón*, donde el rapsoda Íón confía a Sócrates algo que le ocurre:

"Sócrates ¿cómo explicar lo que me ocurre? Cuando alguien conversa acerca de algún otro poeta yo no presto a ello nada de atención, y me siento incapaz de enunciar nada que valga algo, sino que simplemente dormito. Pero ¿menciona alguien a Homero? Inmediatamente estoy despierto, con el espíritu atento, y las ideas me vienen a montones." (532c)(55).

Íón no se asumía dueño de su palabra, sino que ésta fluía a través de él en la oportunidad(καιρός). Curiosamente, Sócrates llama sabio a Íón por ello, es decir, porque asume que no sabe, porque no posee ni una ciencia ni un arte sobre la poesía (lo cual le permitiría hablar de cualquier poeta), sino que actúa por un don divino (no olvidemos que el reconocimiento de la sabiduría de Sócrates se la debemos a Apolo). Sócrates llama sabio a Íón porque reconoce no saber de su acto sabio.

Esta indicación no puede sino hacernos recordar lo planteado por Lacan en el seminario *El acto psicoanalítico*, donde señala que el analista, dado que está "arrinconado en el ser", por ello no piensa en el momento del acto analítico.

Así, el sabio Íon, al igual que el analista lacaniano, reconoce no saber todo, y sin embargo, ello no le impide actuar, es más, su actuar deriva de esa imposibilidad que permite que sea claramente el Otro el que provoque su actuar, no es su "yo" el que gobierna (*vide infra* capítulo IV).

En la Academia platónica, si bien es cierto que en una multitud de elementos se retomaba fielmente el espíritu socrático (la búsqueda de definiciones, de clasificaciones, el respeto al principio de no contradicción), en otros no era así; por su acto de escribir los diálogos, Platón y sus discípulos se diferencian de su maestro Sócrates, el cual, como nos lo indica Diógenes Laercio y Sócrates mismo, no escribía.

Así, en el *Fedro*, Sócrates nos da las razones de su postura:

Discutiendo con Fedro acerca de la conveniencia o no de escribir los discursos refiere un mito egipcio:

"He oído contar, pues, que en Nauratis de Egipto vivió uno de los antiguos dioses de allá, aquél cuya ave sagrada es la que llaman Ibis, y que el nombre del dios mismo era Theuth. Este fue el primero que inventó los números y el cálculo, la geometría y la astronomía a más que el juego de damas y los dados, y también los caracteres de la escritura. Era entonces Rey de todo el Egipto Thamus, cuya corte estaba en la gran ciudad de la región alta que los griegos llaman Tebas de Egipto, y cuyo dios es Ammón, y Theuth vino al rey y le mostró sus artes, afirmando que debían comunicarse a los demás egipcios. Thamus entonces le preguntó que utilidad tenía cada una, y a medida de que su inventor las explicaba, según le parecía que lo que se decía estaba bien o mal, lo censuraba o lo elogiaba. Así fueron muchas, según se dice, las observaciones que, en ambos sentidos, hizo Thamus a Theuth sobre cada una de las artes, y sería muy largo exponerlas. Pero cuando llegó a los caracteres de la escritura: "Este conocimiento, oh rey! -dijo Theuth- hará más sabios a los egipcios y vigorizará su memoria: es el élixir de la memoria y de la sabiduría lo que con él se ha descubierto" Pero el rey respondió: "Oh ingeniosísimo Theuth! Una cosa es ser capaz de engendrar un arte, y otra ser capaz de comprender qué daño o provecho encierra para los que de ella han de servirse, y así tú, que eres el padre de los caracteres de la escritura, por benevolencia hacia ellos, les has atribuido facultades contrarias a las que poseen. Esto, en efecto, producirá en el alma de los que los aprendan el olvido por el descuido de la memoria, ya que, sólo fiándose a la escritura, recordarán de un modo externo, valiéndose de caracteres ajenos: no desde su propio interior y de por sí. No es, pues, el élixir de la memoria, sino el de la rememoración el que has encontrado. Es la apariencia de la sabiduría, no su verdad, lo que procuras a tus alumnos; porque, una vez que hayas hecho de ellos eruditos sin verdadera instrucción, parecerán jueces entendidos en muchas cosas no entendiendo nada en la mayoría de los casos, y su compañía será difícil de soportar, porque se habrán convertido en sabios en su propia opinión, en lugar de sabios" (274b)(56).

En la discusión posterior, Sócrates deja claro que -en lo referente a la escritura- comparte la opinión del rey Thamus:

"Por consiguiente, el que cree que deja establecido un arte en caracteres de escritura, y el que, recíprocamente, lo acoge pensando que será algo claro y firme porque está en caracteres escritos, es un perfecto ingenuo..." (275c)(57).

El acto de no escribir de Sócrates es absolutamente coherente con su posición de docta ignorancia: "Yo, como no sé nada, nada me creo saber", posición de la que derivaba su sabiduría: "Parece pues, que soy más sablo que él en esto poquito: en no creer saber lo que no sé" (Apol. 21d)(58).

La posición de Platón es diferente. No obstante plantea -según la interpretación tradicional- en la carta VII una severa crítica a la escritura: "Ningún hombre sensato osará confiar sus pensamientos filosóficos a los discursos y, menos aún, a los discursos inmóviles, como es el caso de los escritos con letras"(59); no obstante ello, él mismo es autor de esos textos que ahora conocemos como *Diálogos Socráticos*.

Esta contradicción la resuelve J. Wahl mediante otra interpretación del mismo fragmento de la carta VII de Platón:

"Platón, o el autor de la carta al menos, concluye que todo hombre serio conservará las cuestiones serias por escrito, y de esta forma evitará lanzar sus pensamientos a la multitud que no respondería a ellos más que con la envidia y con una confusión ininteligible"(60).

¿Se trata de un error de lectura de J. Wahl? Sí y no, pues aunque el texto griego no indica lo que él interpreta, su lectura es válida desde el punto de vista de la posición que Platón tenía respecto a la escritura de los textos filosóficos. La lectura de Wahl nos permite observar que Platón se irá alejando paulatinamente de la de su maestro, permitiéndose tanto dictar sus textos, como el intervenir activamente en la vida política de las ciudades. Y aquí una pregunta me parece pertinente ¿Sócrates hubiese cuestionado a Platón ese

crecerse sabio respecto a la elaboración de constituciones de las ciudades?  
Considero que la respuesta es afirmativa.

Esta posición legisladora de Platón la retomaron sus discípulos, salvo uno, Arcesilao de Pitana, de la llamada "Academia nueva", el cual:

"no escribió nada. Devolvió su honor al método dialéctico y sustituyó el dogmatismo platónico o estoico por la discusión que tendía a mostrar que la verdad nos es inaccesible" (61).

Pero este caso fue sólo una chispa, la cual volvió a apagarse en las secudas disquisiciones de sus sucesores.

Pero hablemos ahora de otros que retomaron la concepción socrática de la sabiduría.

#### **7. Los cínicos.**

Los cínicos (de κύων: perro) se diferencian de los académicos, los peripatéticos, los estoicos o los epicúreos en un elemento particular, en que no razonaban en el sentido propio del término, sino que actuaban. Argumentaban o contraargumentaban no con razones sino con actos. Así encontramos a Diógenes de Sinope dando un paselillo frente a un discípulo de Zenón de Elea cuando éste intentaba mostrar la imposibilidad lógica del movimiento (62), o como cuenta Diógenes Laercio:

"una vez comiendo higos secos se los puso delante [a Platón], y le dijo: 'Puedes participar de ellos'; y como Platón tomase y comiese, le dijo: 'Participar os dije, no comer'"(63).

"Habiendo Platón definido al hombre, 'animal de dos pies sin plumas' y agradándose de esta definición, tomó Diógenes un gallo, quitóle las plumas, y lo echó a la escuela de Platón diciendo: 'este es el hombre de Platón'. Y así se añadió a la definición 'con uñas anchas'"(64).

El decir de los cínicos no era el del razonamiento elaborado y lógico sino el de la afirmación puntual y en acto que revelaba la verdad. Es por esto que las anécdotas de la vida de los cínicos nos revelan su sabiduría. Estas anécdotas constituyen verdaderos elementos de transmisión doctrinaria. Algo semejante lo volvemos a encontrar en el análisis lacaniano. Las anécdotas de Lacan relativas a su acto analítico son, también, muestras de lo más puro de su experiencia, verdaderos elementos de transmisión del psicoanálisis.

Como indica J. Allouch en su libro *213 ocurrencias con Jacques Lacan*:

"¿Qué orden de discurso dá particularmente más lugar a la ocurrencia? Nos contentaríamos con una respuesta parcial al notar la muy singular propensión de la ocurrencia para sobrevenir allí donde se ha producido una verdadera enseñanza. Tal enseñanza -que hace escuela- abre una problemática inédita, creando así un verdadero agujero en el borde del cual florecen, mal disociadas, verdad y tontería. Ahí sobrevienen no tanto chistes sino ocurrencias. Ahora bien, está históricamente probado que tales anécdotas tienen una función de transmisión de la enseñanza que ha profundizado su ámbito"(65).

Pero volvamos a nuestra reflexión sobre los cínicos.

Dicha escuela inicia después de la muerte de Sócrates, sus representantes más famosos fueron Antístenes, Diógenes, Crates e Hiparchia.

No considero correcto llamar filósofos a los cínicos pues no buscaban hacer teoría ni tener discípulos -Antístenes rechazaba a Diógenes a palos-. Enseñaban, ciertamente, pero con su vida. Y vivían lo más sencillamente posible, como perros -de ahí su nombre-. En una ocasión Diógenes explicó esto:

"Preguntado qué hacía para que lo llamasen can respondió: 'Halago a los que dan, ladro a los que no dan y a los malos los muerdo'"(66).

Hacían todas sus necesidades "tanto las de Ceres como las de Venus", es las relativas a la alimentación o a la sexualidad, en la calle.

**Eran increíblemente arrogantes y autosuficientes:**

"Estando [Diógenes] cogiendo el sol en el Cranión, se le acercó Alejandro y le dijo: 'Fídemelo que quieras'; a lo que respondió él: 'Pues no me hagas sombra'"(67).

"Habiendo Alejandro venido repentinamente a su presencia, y dichole: '¿No me temes?' le preguntó si era bueno o malo; diciéndole aquél que bueno, respondió Diógenes: 'pues al bueno ¿Quién le teme?'"(68).

Platón llamó a Diógenes el "Sócrates furioso" y con razón, pues no era sino un miserable que gritaba a los cuatro vientos la estupidez humana, y lo gritaba con su vida, con sus actos.

Pero la sabiduría cínica era demasiado heroica para perdurar. Era una escuela de parias y para parias -no obstante atraía a bienaventurados como Crates, Hiparchia o al mismo Alejandro Magno quien afirmó:

"Si no fuera Alejandro querría ser Diógenes"(69).

Mas la escuela cínica era para aquellos que ya de por sí eran tratados como perros por los ciudadanos por no ser hijos de padres nativos del ática.

El fin de la escuela cínica fue también determinado por su propio fundador, Antístenes, al mostrar su afán de notoriedad, su deseo de ser mirado, escuchado, valorado. Por ello un día

"Como pudiese a la vista la parte más rasgada de su palio, mirándolo Sócrates dijo: 'Veo por el palio tu gran sed de gloria'"(70).

Antístenes cuya sed de gloria le permitía darse cuenta de la de los demás... pero no de la propia.

Es quizás por ello que un discípulo del cínico Crates llamado Zenón de Cítio, fundará una escuela, la estoica, la cual paso a paso minará la sabiduría cínica convirtiéndola en un pasado casi mítico.

Los estoicos con sus claros principios sobre la virtud, con su enseñanza precisa respecto a cómo lograrla, fueron acabando con la autorealización cínica produciendo tan sólo repetidores de la doctrina.

En tal caso, la sabiduría fue aplastada por la creencia en el autocontrol y por el afán pedagógico. Es por ello que, no obstante en sus textos hablan tanto de la sabiduría y de cómo lograrla, ellos mismos tienen serias dudas: "los estoicos convienen en que el sabio es más raro que el fénix, y algunos se preguntan si ha existido alguna vez un sabio"(71).

Por último estudiemos la concepción aristotélica de la sabiduría.

#### **8. La sabiduría para Aristóteles.**

Es en la *Ética Nicomaquea* donde Aristóteles realiza el análisis más detallado de lo que entiende por sabiduría. Es en tal obra donde Aristóteles hace una crítica de la sabiduría como arte (τέχνη) y propone a la razón como la más alta sabiduría:

"La sabiduría en las artes la atribuimos a los más consumados en cada arte, llamando por ejemplo a Fidias un sabio escultor y a Policteto un sabio estatuero, no significando aquí otra cosa por sabiduría sino la excelencia artística" ( τὴν σοφίαν ἢ ὅτι ἄρετὴ τέχνης ἐστίν ) "Así, es claro que el más riguroso saber entre todos es la sabiduría. Es preciso, por tanto, que el sabio conozca no sólo las conclusiones de los principios, sino también que alcance la verdad acerca de los principios. De suerte, pues, que la sabiduría será a la par intuición y ciencia, como si fuese la ciencia de las cosas más altas y cabeza de todo saber" (libro VI, vii, 2)(72).



**Asimismo, diferencia Aristóteles de la sabiduría a la ciencia política y a la prudencia moral (φρόνησις) debido a que tanto la ciencia política como la prudencia moral atañen a las cuestiones humanas y están ligadas a la opinión del disertador; si las considerásemos sabiduría no habría una sino muchas sabidurías, lo cual es -para él- absurdo. Además, para Aristóteles, la prudencia (φρόνησις) es una virtud práctica, útil, y la sabiduría no:**

"De lo que queda dicho resulta claro que la sabiduría es ciencia e intuición de las cosas más ilustres por naturaleza. Y así, de Anaxágoras y Tales y de sus semejantes se dice que son sabios y no prudentes, pues les vemos ignorantes de las cosas que les son provechosas, reconociéndose, en cambio, que saben de cosas superiores y maravillosas y arduas y divinas, bien que sean inútiles puesto que no son los bienes humanos los que ellos buscan" (73).

En el cap. X del libro VIII de la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles reafirma sus opiniones. Para él, el hombre sabio es el filósofo:

"El más deleitoso de los actos conforme a la virtud es el ejercicio de la sabiduría. El solo afán de saber, la filosofía, encierra, según se admite, deleites maravillosos por su pureza y por su firmeza; y siendo así, es razonable admitir que el goce del saber adquirido sea mayor aún que el de su mera indagación" (74).

Ello lo lleva a definir a la sabiduría como "filosofía contemplativa":

"El filósofo, aun a solas consigo mismo, es capaz de contemplar (θεωρεῖν), y tanto más cuanto más sabio sea". "La vida contemplativa es la única que se ama por sí misma, porque de ella no resulta nada fuera de la contemplación, al paso que en la acción práctica nos aferramos más o menos por algún resultado extraño a la acción" (75).

Además, para Aristóteles, la filosofía -en tanto contemplativa- implica "la independencia, el reposo y la ausencia de fatiga" (X, vii, 7) y como "la felicidad perfecta consiste en cierta actividad contemplativa" (76), el filósofo es divino,

pues es tal misma la actividad de los dioses, los cuales no pierden su tiempo ni en "actos de justicia, ni en "actos de liberalidad" ni en "malos deseos":

"El acto de Dios, acto de incomparable bienaventuranza no puede ser sino un acto contemplativo" (X, viii, 7) y "la felicidad, de consiguiente, es una forma de contemplación" (X, viii, 8)(77).

Y como el filósofo es el que más se asemeja a los dioses pues es "el hombre que desenvuelve su energía espiritual y cultiva su inteligencia"(78), por ello "él es el más amado de los dioses, y también naturalmente el más feliz; y de este modo, aún por este concepto, el filósofo será el más feliz de los hombres" (X, viii, 13)(79).

En resumen, en Aristóteles se efectúa una unificación de la noción de sabio y de la de filósofo, donde este sujeto es aquél que enfrenta y resuelve, de manera racional, el problema de comprender los principios del mundo y del hombre.

Ello mediante una actividad puramente contemplativa y que, en ocasiones, muy poco tenía que ver con sus prácticas cotidianas, es decir, eso que el sabio Demócrito rechazaba:

"Falsos son y buenos de apariencia los que de palabra hacen todo y nada de obra" (fragmento 82)(80). Esta concepción del filósofo como sabio se mantendrá, durante siglos, en la filosofía posterior.

## **9. Epílogo.**

Aunque aquí valdría la pena preguntarnos: ¿Sigue siendo actual la indiferenciación entre filosofía y sabiduría? ¿No se ha presentado algo distinto con la vida y la obra de Marx, Nietzsche o Heidegger? ¿No acopló Marx su práctica cotidiana a sus ideas filosóficas acerca del hombre y del mundo, situándose así como sabio?

Si, ciertamente Marx hizo eso, y fue debido a ello que sus ideas tuvieron tan enorme impacto social. Y aunque ciertamente Marx en sus primeros artículos afirmaba la unidad de la filosofía con la práctica revolucionaria: "La filosofía no puede llegar a realizarse sin la abolición del proletariado, y el proletariado no puede abolirse sin la realización de la filosofía"(81), poco a poco separa a la filosofía de la práctica revolucionaria.

Elo lo lleva a escribir la multicitada tesis 11 sobre Feuerbach, en la cual se muestra con claridad el abandono de la posición aristotélica:

"El filósofo no ha hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo" (82).

Marx también critica al filósofo por estar alejado de la praxis revolucionaria:

"A ninguno de estos filósofos se le ha ocurrido siquiera preguntar por el entronque de la filosofía alemana con la realidad de Alemania" (83).

Esta concepción marxista culmina en la crítica a Proudhon llamada curiosamente no "La miserable filosofía de Proudhon" sino *Miseria de la filosofía*, donde Marx recorrerá el camino de la filosofía pero para delinear su propia vía, la cual, aunque plena de filosofía, invierte el discurso filosófico por no ser mas discurso sino práctica revolucionaria. Resumiendo, si bien es cierto que Marx abandona la filosofía "contemplativa" para convertirse en un agente de la revolución, lo es de una revolución acorde a la razón. Marx era racional, creía saber con precisión lo que esperaba de sus actos, no era como el sabio lón, quien sabía que su sabiduría sólo se expresaba gracias a la incitación del otro.

Es la pretensión de saber de Marx la que nos impide -y Sócrates hubiese estado de acuerdo-el denominarlo sabio.

El caso de Nietzsche es diferente. ¿Se podría comprender el mutismo absoluto de sus últimos años como una actividad filosófica?

No olvidemos que -como escribe Aristóteles- el heracliteano Cratilo quedó sumido en el mutismo por el afán de seguir fielmente la doctrina del maestro. El mutismo de Nietzsche ¿era una actitud filosófica o un abandono de la filosofía? No perdamos de vista tampoco la tercera opción, la del psiquiatra Möbius, el más importante de la Viena de su tiempo, aquel autor del libro *La inferioridad mental de la mujer* y que fue el primero en establecer que la causa de lo que le ocurrió a Nietzsche no era sino una enfermedad mental producto de la sífilis.

Ciertamente es difícil decir que de lo que sufría Nietzsche no fuese locura -pero no sólo Nietzsche... ¿alguien se salvaría de un epíteto semejante?- pero en tal caso se trataba de una locura sabia, una locura que nos mostraba la vanidad de nuestra propia palabra, como decía Bias el Prieneo, el citado por Heráclito: "Odia el hablar ligeramente, no sea que faltes y tengas por consecuencia que arrepentirte"(84). Ahora bien, aunque pueda ser sabio el callar, no todo callar es sabio. En tanto no esté clara la finalidad del silencio de Nietzsche, no es posible indicar su carácter con certeza.

El otro caso, el de Heidegger, es aún más complejo, pues, por un lado, Heidegger asume la imposibilidad de aprehender el ser. Encontramos en su obra múltiples momentos donde limita los logros del pensador:

"Un autor ubicado en los caminos del pensamiento no puede, en el caso más favorable, mas que mostrar de lejos, sin ser él mismo un sabio en el sentido del σοφός" (85).

El pensador, para Heidegger, no posee verdades absolutas sino que tan solo "está en camino":

"El pensar de Heidegger tendría que ser entendido como un camino" (86).

"Ponerse en camino hacia una estrella, nada más" (87).

Heidegger nos ofrece la demostración más rigurosa de la inaprehensibilidad del ser por medio del pensamiento: "el ser se muestra ocultándose", ese "Ser mismo que se retrae y olvida" (88).

Heidegger al fin de sus días ya no se consideraba filósofo pues:

"la filosofía es metafísica y ésta es platonismo"(89).

Para Heidegger la tarea del pensar no era sino

"pensar y experimentar el lugar del destino de la escisión entre ser y decir"[...] "pensar que se dirige al inicio de la filosofía, la cual apunta a un camino del que [la filosofía] no ha hecho sino desviarse en su errancia"(90).

En la conferencia de Friburgo, 1962, titulada "Tiempo y ser", Heidegger indica:

"Pensar el ser sin lo ente significa: pensar el ser sin respecto a la metafísica. Ahora bien, tal respecto domina también en el intento de dominar la metafísica. Por eso se trata de abandonar el superar y abandonar la metafísica a sí misma"(91).

Hace falta pensar el ser sin el ente, es decir, sin la metafísica.

Más el problema para Heidegger, es que se da cuenta de que, al decir esto, al proferirlo, se vuelve a la metafísica, pues como indica F. Duque:

"Lo que se profiere implica un referente que se dice en enunciados"(92) enunciados fundamentados... y metafísicos. Por ello indicará M. Heidegger: "nunca se hace la experiencia del Ser sino la de su olvido u ocultamiento"(93).

Siguiendo esto, Heidegger escribirá un poema al cumplir sus 85 años que dice así:

Que más instaurador que el instaurar,  
y más fundador que el pensar,

quede el agradecimiento.  
Lo logrado en el agradecer,  
Lo devuelve aquél ante la presencia  
de lo inaccesible, a la cual nosotros -los  
mortales todos- desde el inicio somos apropiados.

26 septiembre, 1974 (94).

Heidegger concebía imposible para el pensador el alcanzar la sabiduría precisamente porque la consideraba como un saber todo, y por ello sólo podía "mostrarla de lejos".

Mas si la sabiduría estriba precisamente en la conciencia de la finitud, como indicaba Sócrates, Heidegger estaba mucho más cerca de la σοφία de lo que él mismo suponía.

No termino este apartado sin indicar la conclusión que derivó de este análisis: la sabiduría entendida como un arte racional, contemplativo, ha reducido la idea de que el sabio es un ser que posee todo saber, un ser que siempre hace lo que piensa, es decir, un ente imposible; imposible que estimula el deseo de los obsesivos. Imposible que favorece una comprensión errónea del saber absoluto hegeliano al identificarlo con un saber todo.

El único sabio posible no es el onnisciente sino aquel que sabe, precisamente, que es imposible el saberlo todo y obra en consecuencia. Es la asunción de esa imposibilidad la que le confiere la sabiduría y la vida de sabio.

Sabiduría que los antiguos obtenían gracias a seguir fielmente la norma indicada en el santuario del Apolo délfico: "Conócete a ti mismo". Ahora bien, el producto del conocerse a sí mismo es lo que conduce al saber de la imposibilidad de saber todo. La sabiduría es la conciencia última de la finitud. ¿Por qué el moralismo entonces? No es claro.

Por último ¿qué decir ahora de la pregunta kantiana acerca del hombre? Podemos darnos cuenta de que es diferente estudiar al hombre como objeto -como lo hace la antropología, la psicología, etc.- que como aquél que "soy en

cada caso yo mismo", la de la ontología heideggeriana. Ahora bien, considero conveniente indicar que existe una manera paralela a la heideggeriana de realizar la misma pretensión, la cual es la propia del psicoanalista. Pues en el análisis se responde a la pregunta respecto al ser de sí también sin objetivar al hombre. Ello de una manera acorde a lo planteado por Husserl en sus *Meditaciones cartesianas*:

"todo el que quiera llegar a ser en serio un filósofo tiene que retraerse sobre sí mismo 'una vez en la vida', y tratar de derrocar en su interior todas las ciencias válidas para él hasta entonces, y de construir las de nuevo. La filosofía -la sabiduría- es una incumbencia totalmente personal del sujeto filosofante"(95).

En el psicoanálisis, el analizante realiza un recorrido que se acerca a esta posición, mas ello lo revisaremos en los capítulos siguientes.

#### Notas

1. Sun tzu. *El arte de la guerra*. Ed. Colofón, México, 1991, pp. 47-48.
2. Kierkegaard, S. *La repetición*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1976, p. 129.
3. Heidegger, M. *Kant y el problema de la metafísica*, Ed. FCE, México, 1981, p. 175.
4. *Ibidem*, p. 176.
5. Heidegger, M. *El ser y el tiempo*, Ed. FCE, México, 1983, p. 54
6. *Ibidem*, p. 130.
7. Kant, I. *Crítica de la razón pura*, Ed. Alfaguara, Madrid, 1977, p. 161.
8. Coll, G. *El nacimiento de la filosofía*, ed. Tusquets, Barcelona, 1987, pp. 11-12.
9. *Ibidem*, p. 69.
10. *Ibidem*, p. 69.
11. *Ibidem*, pp. 53-54.
12. *Ibidem*, p. 99.
13. Ferrater Mora, J. *Diccionario de filosofía*, Vol. IV, Madrid, 1981, p. 2909.
14. Diógenes Laercio. *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Luis Navarro Ed., Madrid, 1887, vol. I, p. 25.
15. Herodoto, *Historias*, versión de Arturo Ramírez, UNAM, México, 1984, p. 15.
16. Cicerón, *Disputas Tusculanas*, vol. II, versión de Julio Pimentel, UNAM, México, 1987, p. 84.
17. Diógenes Laercio, *op. cit.*, p. 25.
18. Diógenes Laercio, *op. cit.*, p. 39-40.
19. Marcos, P., *Psicoanálisis antiguo y moderno*, SXXI, México, 1993.
20. *Los Presocráticos*, versión de J. D. García Bacca, FCE, México, 1980, p. 225-236.
21. Diógenes Laercio, *op. cit.*, p. 37-38.
22. *Ibidem*, p. 68.
23. Platón, *Apología*, versión J. D. García Bacca, UNAM, México, p. LVIII.
24. Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 1176.
25. Jaeger, W. *Paideia*, FCE, México, 1987, p. 175.
26. Parménides, Zenón, Meliso. *Fragmentos*, versión J. A. Míguez, Ed. Aguilar, Bs. As., 1981.
27. Mondolfo, R. *Heráclito*, Ed. SXXI, México, 1976, p. 45.



28. *Ibidem*, p. 298.
29. *Ibidem*, p. 44.
30. Los presocráticos, *op. cit.*, p. 242.
31. *Ibidem*, p. 242.
32. Ferrater Mora, *op. cit.*, vol II, p. 1176.
33. Mondolfo, R., *op. cit.*, p. 42.
34. Los presocráticos, *op. cit.*, p. 247.
35. Mondolfo, R., *op. cit.*, p. 44.
36. Brandwood. *The cronology of Plato's dialogues*, Cambridge.
37. Diógenes Laercio, *op. cit.*, p. 199.
38. *Ibidem*, p. 199.
39. *Ibidem*, p. 109.
40. Gómez Robledo, A., *Sócrates y el socratismo*, Ed. FCE, México, 1988, p. 136.
41. *Ibidem*, p. 137.
42. Los Presocráticos, *op. cit.*, p. 347.
43. Platón. *Obras Completas*, Ed. Aguilar, Madrid, 1981, p. 1320.
44. Jaegger, W., *op. cit.*, p. 1020.
45. *Ibidem*, p. 1031.
46. Diógenes Laercio, *op. cit.*, p. 109.
47. Platón, *Obras completas, op. cit.*, p.204.
48. *Ibidem*, p. 204.
49. *Ibidem*, p. 204.
50. Diógenes Laercio, *op. cit.*, p. 120.
51. Platón. *Obras completas, op. cit.*, p. 182.
52. *Ibidem*, p. 176.
53. *Ibidem*, p. 176.
54. *Ibidem*, p. 181.
55. *Ibidem*, p. 145.
56. *Ibidem*, p. 881-882.
57. *Ibidem*, p. 882.
58. Platón. *Apología*, versión J. D. García Bacca, *op. cit.*, p. 27.
59. Collí, G., *op. cit.*, p. 95.
60. Wahl, J. Platón, en *Historia de la Filosofía*, vol. II, Ed. SXXI, México, 1990, p. 87-88.

61. Brun, J. La Academia, en *Historia de la filosofía*, vol. II, Ed. SXXI, México, 1990, p. 178.
62. Diógenes Laercio, *op. cit.*, p. 337.
63. *Ibidem*, p. 330.
64. *Ibidem*, p. 338.
65. Allouch, J. *213 ocurrencias con Jacques Lacan*, Ed. SITESA, México, 1992, p. 10-11.
66. Diógenes Laercio, *op. cit.*, p. 349.
67. *Ibidem*, p. 337.
68. *Ibidem*, p. 353.
69. *Ibidem*, p. 334.
70. *Ibidem*, p. 322.
71. Goldschmidt, V. El estoicismo antiguo, en *Historia de la filosofía*, *op. cit.*, p. 277.
72. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, versión de A. Gómez Robledo, UNAM, México, 1983, p. 140.
73. *Ibidem*, p. 141.
74. *Ibidem*, p. 252.
75. *Ibidem*, p. 252.
76. *Ibidem*, p. 256.
77. *Ibidem*, p. 257.
78. *Ibidem*, p. 258.
79. *Ibidem*, p. 258.
80. Los presocráticos, *op. cit.*, p. 357.
81. Marx, K. Contribución a la crítica del derecho de Hegel, en *Anales franco-alemanes*, Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1970, p. 116.
82. Marx, K. *Obras escogidas*, vol. II, Ed. Progreso, Moscú, 1966, p. 406.
83. Marx, K. *La ideología alemana*, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1974, p. 18.
84. Los presocráticos, *op. cit.*, p. 232.
85. Heidegger, M. *Essais et conférences*, Ed. Gallimard, Paris, 1958, p. 5.
86. Pöggeler, O. *El camino del pensar de M. Heidegger*, Ed. Alianza Universidad, Madrid, 1986, p. 11.
87. Heidegger, M. *Des de l'experiencia del pensament*, p. 67.
88. Heidegger, M. Tercer seminario de Le Thor (1969), citado por F. Duque en "Los últimos días de Heidegger", epílogo de *El camino del pensar de M. Heidegger* de Otto Pöggeler, *op. cit.*, p. 377.

89. Heidegger, M. "A la cosa del pensar" en *¿Qué es filosofía?*, Madrid, 1979.
90. Duque, F. "Los últimos días de Heidegger" epílogo a *El camino del pensar de M. Heidegger*, op. cit., p. 375.
91. Heidegger, M. "Tiempo y Ser" en *Espacios N° 15*, Universidad Autónoma de Puebla, 1989, p. 13.
92. Duque, F. op. cit., p. 382.
93. *Ibidem*, p. 383.
94. *Ibidem*, p. 400.
95. Husserl, E. *Meditaciones cartesianas*. Ed. FCE, México, 1986.

## Capítulo II. El discurso analítico.

"Las cosas encuentran su lugar de inmediato si se recuerda lo que para el único sujeto en cuestión (que es, no lo olvidemos, el psicoanalzante), hay que saber".

J. Lacan(1).

El hombre siempre ha sido un enigma para sí mismo.

Son muy conocidas las definiciones del hombre establecidas por Platón y Aristóteles: "Bípedo implume". "ζῷον λογικόν" (Animal racional), es decir "una cosa cuya naturaleza consiste en poder decir lo que son las demás cosas"(2).

Si miramos con cuidado estas definiciones nos encontramos con algo curioso por lo contradictorio: el hombre es un animal... pero racional, es una cosa -un ente intramundano- pero conciente de sí (un sujeto).

El hombre es objeto y sujeto a la vez, es objeto para otros, es objeto y sujeto para sí mismo. Y ambos polos de su constitución son estudiables por separado. El hombre puede ser estudiado en su polo objetivo o en su polo subjetivo.

Y en este momento es conveniente reiterar lo que se entiende por "sujeto". Este no es considerado aquí como lo que Heidegger critica (*vide supra* Introducción), es decir, el "hacer de la conciencia una cosa", sino como un "efecto significativo". El sujeto es el agente, el soporte del preguntar mismo, es "aquél que se pregunta". En resumen, entiendo por sujeto a la articulación óptica del **Dasein**.

Desgraciadamente, en la ciencia que nos legó Aristóteles no estaba planteada la manera de estudiar la vertiente subjetiva del hombre y por ello se le estudió como si fuera una cosa más. Así surge la antropología física (que

mide y compara el cuerpo de las distintas razas humanas), la antropología social (que estudia las rarezas de los humanos, tanto primitivos como modernos), la psicología (que estudia la conducta de estos animalitos), la sociología (que investiga la manera como estos animalitos se agrupan y comunican), etc.

El investigador es, en estas disciplinas, una entidad ajena a su objeto estudiado, un ser que está más allá y que difícilmente se identifica con sus objetos de estudio. Basta leer los diarios de investigación de Malinowski(3) o de M. Mead(4) para percibir la certeza de esta observación.

Los estudios de antropología, psicología y sociología, poco se diferencian de los trabajos de los etólogos, esos biólogos que estudian la conducta animal. Esto lo sabe bien cualquier estudioso de la psicología, que se ha nutrido -con el objetivo de entender al hombre- de los estudios sobre agresividad animal de Lorenz o de los de comunicación animal de Tinbergen.

Como ya se ha planteado, desde Platón existía un esfuerzo por diferenciar a animales de humanos. El hombre no se reduce a esa vertiente objetiva que estudian antropólogos, psicólogos y sociólogos. Estos reducen al hombre a su porción animal, así lo objetivan... y luego se asombran de que se comporte como animal.

Diógenes no estaba equivocado, "bípedo implume" no basta para definir al hombre.

Ahora ya podemos plantear con claridad una interrogante:

¿cómo estudiar -en el plano existencial- la vertiente subjetiva del hombre?

### **1. El psicoanálisis: investigación o clínica.**

Freud indicó en varias ocasiones que el psicoanálisis no era sólo terapéutica, que también era investigación. Y esto no quiere decir que el

analista, a la vez que aplica su arte. Investiga al sufrido paciente, no. Un analista no interroga ni corrobora la veracidad de lo enunciado por su analizante. Un analista no es un investigador sino una pantalla para la transferencia. Ahora bien, una pantalla no puede ser un sujeto de investigación. Además, como indica Lacan, el analista pasa de ser un sujeto supuesto saber a constituir un objeto que se derrumba al fin del análisis. La no comprensión de este elemento fundamental produce el carácter confuso de las llamadas "epistemologías del psicoanalista" (5), otros estudiosos (6) han intentado aproximar el psicoanálisis a la hermenéutica, proponiéndola como una herramienta del psicoterapeuta, mediante la cual pueda "colaborar" con el paciente en su tarea de comprenderse a sí mismo. Lacan tomará otra ruta, desde su punto de vista el analista no busca comprender pues ésta es una actividad del orden del sentido, sino que opta por el libre juego del significante (*vide infra* cap. III, 2 y IV, 7).

Ahora bien, si el analista se hace objeto, entonces ¿quién es el sujeto de la investigación? En el epígrafe a este capítulo cito lo que Lacan responde a tal interrogante: el único sujeto en el análisis es el analizante.

Esto es así porque el psicoanálisis es una investigación sobre el hombre pero en tanto sujeto.

En el análisis el sujeto investiga al hombre que es él mismo mirándose en el otro -el analista- al cual le atribuye proyectivamente el carácter subjetivo, pudiendo así, gracias a este desdoblamiento, estudiarse a sí mismo.

Así, el análisis deja atrás el esquema de la relación:

S → O

para establecer otra:

S → (O) analista.

Y por esta característica de no dejar fuera lo subjetivo, es que el análisis es criticado como meramente singular. Así, aparecen tesis que relativizan sus resultados y que cuestionan su generalidad. Bástenos recordar las dificultades que tuvo Freud con su planteamiento acerca de la universalidad de la sexualidad infantil: "el niño es un perverso polimorfo"(7). Es muy claro que el problema de tal tesis fue pretenderla general.

Y de la misma manera se cuestiona la universalidad del complejo de Edipo y castración y se plantea que el psicoanálisis es una clínica de lo singular, que opera "caso por caso". Y es así, pero no olvidemos que lo singular no es sin relación con lo universal.

En los albores de la física también se pensaba que cada tormenta era diferente... y lo era, mas ahora sabemos que todas obedecen a los mismos patrones, a las mismas leyes.

Todas eran diferentes y todas eran iguales.

Con el carácter subjetivo de los hombres no es distinto, todos somos diferentes y todos somos iguales. Esta verdad -a la que sólo se accede plenamente al fin del análisis- es la que permite al analista realizar su operación.

Para terminar con este apartado, vale hacerse una pregunta: ¿cómo matematizar un ámbito semejante, un ámbito donde el investigador no es ajeno a su objeto, donde no lo puede contar como si se tratara de gufjarros, un ámbito que el mismo Freud en alguna época consideró más cerca de la brujería que de la ciencia como nos recuerda Beuchot (8)?

¿cómo matematizar un ámbito donde el investigador se estudia a sí mismo? Está claro que eso no se puede hacer mediante el uso de la estadística -como hace la psicología- la cual sirve para matematizar entes, sean objetos o animales. Las estadísticas aritmetizan la parte animal del hombre, su papel como objeto. Esa no es la opción ¿cuál entonces?

A lo largo de su obra, J. Lacan trató de formalizar el análisis de muy diversas maneras: con la lógica del significante, con la lógica matemática, con algoritmos y grafos y, al final con la topología de superficies y de nudos. Como indica E. Porge:

"desde que uno practica la escritura borromeana [con el nudo borromeo] nuestra relación con la escritura se encuentra modificada. Es una escritura que nos incluye en cuerpo, con nuestro imaginario, nuestra inhibición, nuestros errores en lo que ella escribe, debido al vaivén permanente entre los lazos y su puesta en plano"(9).

Por otra parte, la formalización lacaniana del análisis no excluía el planteamiento de los límites de su pretensión como deja muy claro G. le Gaufeuf en su texto *L'incomplétude du symbolique* (10). En los desarrollos actuales del psicoanálisis lacaniano -y en esto acuerdo con Porge- es la topología de nudos la que nos permite matematizar el psicoanálisis, pues no deja fuera al investigador.

Resumiendo, investigar en psicoanálisis implica no dejar fuera al sujeto, se trata de una investigación del analizante sobre sí mismo, la cual conduce a modificar la propia vida.

No olvidemos que el psicoanálisis es investigación y terapéutica y que ésta pretende modificar el estado del analizante con el fin de curarlo. Dicha modificación subjetiva puede ocurrir porque el psicoanálisis tiene como tarea fundamental el revelar eso que Freud denominaba *die Unbewusste* y que trasladan al castellano como "lo inconciente" (en francés Lacan halló una mejor opción si no para traducirlo, sí para cuestionar su fundamento: "*une bévue*"(11)). *Die Unbewusste* está constituido de deseos reprimidos, patogénicos, irruptivos. Es una parte escindida de sí que se halla en contradicción con la conciencia, la cual la devalúa y oprime, aunque, a pesar de todo, irrumpe, causando síntomas, sueños, lapsus, y la conciencia del desconocimiento de sí mismo, abriendo un vacío incommensurable. Pues éste es el gran descubrimiento freudiano: el incommensurable desconocimiento de sí mismo.



Freud tomó a ese vacío como objeto, pretendiendo domeñarlo y abarcarlo. Mas no es abarcable lo incommensurable. Lacan se acercará a él con otras nociones: falta, objeto parcial, objeto a, los cuales no pierden de vista su incommensurabilidad. Mas no es la tarea de este estudio el definir a lo inconciente, sino lo relativo a la tarea del analista, de ese que no niega esa *terra* que, por su propia experiencia analítica, ya no resulta tan *incognita*.

Pues analista es aquél -y esto hay que decirlo con claridad- que ha cursado hasta el fin su análisis, descubriendo en tal experiencia la existencia de procesos inconcientes propios, y por ello comunes, analista es aquél que se ha comprometido con la búsqueda de su verdad.

Ahora bien, si en el psicoanálisis el investigador analiza sus síntomas, lapsus, sueños... ¿cómo lo realiza?

## **2. El psicoanálisis: operación de desciframiento.**

En el seminario titulado "No hay psicoanálisis salvaje"(12), realizado en julio de 1988, el Dr. J. Allouch recordó la fórmula freudiana: "no hay que quitar un síntoma demasiado pronto", afirmación que causó perplejidad en más de uno de los asistentes.

Desde mi lectura, Freud se refería a algo que yo enunciaría de una manera aún más radical: un síntoma no es para ser extirpado. Esta enunciación alternativa posee la virtud de evitar la categoría temporal, el "demasiado pronto", elemento que se presta -aunque quizás éste es su mérito-fácilmente a vaguedades.

Un síntoma no es para ser extirpado.

Una afirmación de este orden es incomprensible para aquella psiquiatría basada exclusivamente en el modelo de la cirugía alopática, la que busca devolver la salud al paciente mediante la extirpación de lo malo: el tumor, la bacteria, el cuerpo extraño.

Es habitual escuchar a los expertos en psicología, afirmar que un síntoma es una disfunción, que fue producto de "traumas" tempranos que afectan el resto de la vida del sufriente. Traumas entendidos, las más de las veces, como situaciones ajenas al paciente, quien las sufrió pasivamente.

Freud en 1897(13) fue muy claro, tal tesis no es válida, la teoría traumática no se sostiene, el paciente no sufre por supuestos traumas externos, sino por lo que es su correlato y fundamento: los deseos. Son los deseos más propios del sujeto, esos que no admiten manifestación, ni siquiera reconocimiento, esos llamados por Freud "reprimidos", los que "crecen en la oscuridad"(14) y generan esas manifestaciones subjetivas denominadas síntomas.

Un síntoma es una manifestación subjetiva. Y para ser riguroso es conveniente, en este momento, diferenciar entre sujeto y subjetividad. En su texto *Se compter trois*, E. Porge indica respecto a esto lo siguiente:

"haciendo camino [en la lectura del texto de Lacan], hemos podido notar un cierto hiato entre la subjetivación y la fundación del sujeto" [...] "el significante engendra al sujeto y los tres tiempos [del tiempo lógico de Lacan] realizan formas del sujeto a las cuales propongo reservar el nombre de subjetivación"(15).

La subjetividad refiere a esas formas subjetivas que pretenden el dominio conciente de sí. El sujeto, por el contrario, es tan sólo un efecto significativo, uno que no es a la vez que no piensa. De esta manera lo define Lacan en su Seminario *L'acte psychanalytique*:

"Un tal sujeto, un sujeto definido como efecto de discurso [...] un tal sujeto del cual el ejercicio es de alguna manera ponerse a prueba en su propia dimisión"(16).

Y en el que titula: *La logique du fantasme* dicta lo siguiente:

"el sujeto -al realizar el acto- es equivalente a su significante. Él ahí no está menos dividido. [...] ¿cual es el efecto del acto? es el laberinto propio al reconocimiento de estos efectos por un sujeto que no puede reconocerlo, ya que él es, enteramente -como sujeto- transformado por el acto"(17).

El sujeto es un producto del acto de terminar un análisis. Sólo para un **Dasein** en "estado de perdido", en la angustia(18), el síntoma es una disfunción, para ese **Dasein** perdido en la cotidianidad, que ha olvidado su finitud, que se encuentra dominado por las habladurías y la avidez de novedades, para un hombre-hormiga, para ese que no es sino el lubricante de la tuerca del tornillo que sujeta el engrane de un aparato productivo que no sólo no le pertenece sino que ni siquiera comprende.

Para un hombre adaptado plenamente en el trabajo enajenado, el síntoma no es sino una disfunción, un acompañante molesto, algo que le dificulta realizar a la perfección su trabajo de hormiga, algo que le dificulta las relaciones sociales en su ambiente hormiguero.

Hombres-hormiga que ante tales disfunciones asisten a la consulta de psiquiatras, psicólogos o psicoanalistas, los cuales se esfuerzan en "readaptarle", en "ayudarle" a despojarse de tal "problema".

Sin darse cuenta de que ese síntoma es a veces el último grito de su libertad.

Un síntoma ciertamente es un problema, pero un problema no es para ser extirpado, es para ser resuelto. Un síntoma es un problema que -como todo problema- carga su respuesta, su verdad.

Un síntoma no es sino la expresión de la verdad del sujeto, una verdad críptica, pero una verdad al fin.

Una verdad que no es para ser erradicada sino para ser -como toda verdad- descifrada, leída. El síntoma es algo - tal como lo indica J. Allouch

(19)- a descifrar tal y como se descifra un jeroglífico antiguo: ateniéndose a la letra.

El síntoma es una verdad que habla del deseo del sujeto, y es fundamental para dicho sujeto el descifrarla dado que habla de su propia esencia.

Ahora bien, como ya se dijo, la gran revolución freudiana consistió en mostrar que el sujeto no es unitario, y que es en esa estructura escindida donde el Yo del sujeto es el artifice del desconocimiento de la verdad enunciada por el síntoma. El Yo es una función de desconocimiento decía Lacan desde sus primeros seminarios(20).

Es contra el Yo contra quien el síntoma se rebela, y, en revancha, es el Yo el que desea que el síntoma sea extirpado.

Es por ello que, al iniciar un análisis, el Yo de tal subjetividad no se da cuenta de que lo que se le ofrece en un trabajo analítico -que en vez de extirpar el síntoma ofrece el descifrarlo- es el acceso a una sabiduría -no racional como ya se ha visto- a la sabiduría sobre sí.

El Yo del sujeto no puede reconocer que desea saber sobre sí, que desea descifrar la verdad escrita en el síntoma pues ello implicaría aceptar su escisión, su falta, implicaría el reconocimiento de que el síntoma "dice verdad" y ello es inaceptable para él, por lo cual, al iniciar el análisis está la transferencia: "no soy yo, es el otro (el analista) el que desea saber ... ¿qué querrá de mí? *Che vuol?*" indicaba Lacan después de su lectura del "Diablo enamorado" de Cazotte(21).

En ocasiones transcurrirá mucho tiempo -incluso años- antes de que sea posible para el sujeto aceptar que su síntoma dice verdad, una verdad que le atañe, aunque no quiera aceptarlo.

Resumiendo, la tarea analítica se puede establecer como una operación de desciframiento en la cual el analizante, por serio, se toma en serio sus síntomas, lapsus, sueños y demás manifestaciones subjetivas pretendiendo

comprender -en sentido heideggeriano- su sentido oculto. Labor que no será sin frutos: le permitirá escribir su objeto de deseo (objeto a), mas ello se estudiará más adelante.

Considero conveniente, previamente, tratar acerca de la función de ese sujeto supuesto, de ese objeto imprescindible para la transformación subjetiva denominado analista.

### **3. El acto analítico.**

El actuar polémico del filósofo es un derivado de su formación. Dicha formación, por ser dialógica -en el mejor de los casos- lleva necesariamente a la lucha por el reconocimiento, al combate entre aspirantes a sabios.

El psicoanálisis no es dialógico, y no lo es porque para que haya diálogo se necesitan dos sujetos comprometidos en tal acción, y -como ya se indicó- en el análisis hay tan solo un sujeto: el analizante.

El decir o el actuar del analista en el curso de un análisis no derivan de su yo, sino del análisis mismo.

El analista no da consejos ni indica -según su parecer- hacia donde debería encaminar su vida el analizante. El analista, en suma, no pone en juego mas que su deseo de analista en el curso de un análisis, ese deseo que "es más grande que el odio y el amor"(22), un deseo que Lacan define como un deseo de deseo(23).

El analista es un artefacto que realiza actos, los cuales no son sus actos -desde el punto de vista de la voluntad-, sino producto del análisis mismo.

Esto es así porque en un análisis sólo hay una subjetividad en juego, la del analizante, afirmación que si bien resulta sorprendente en un primer momento, posteriormente revela su carácter necesario: si el analista, dejando de serlo, se presentara deseando "el bien" o "ayudar" al analizante, éste no podría sino darse cuenta de tales deseos y obrar en consecuencia: sea asumiendo esos

deseos -y empezar un encadenamiento infinito a ese pseudoanalista- sea rechazándolos y abandonar, en consecuencia, ese "tratamiento".

El analista no se presenta en el análisis como sujeto porque el que tiene que llegar a poner clara su vida y sus objetivos, así como el realizarlos es el analizante, y su camino, por ser su camino, no debe ser encauzado por ningún pseudoanalista.

Ahora bien, si se trata de seguir el propio camino ...

¿para qué se requiere un analista?

Es un dato de experiencia que el paciente al incorporarse a un tratamiento, inicialmente busca que el analista le diga lo que debe hacer, le muestre el camino.

Pero esto no quiere decir que el analizante no tenga ninguna dirección, podría incluso ocurrir lo contrario, que es porque tiene varias y se halla confundido, por lo que ha perdido su objeto de deseo. Es por ello imprescindible que esté presente ese otro, el analista, ese que no dice nada respecto a otro deseo que no sea el analítico, pues gracias a esta presencia, el espacio analítico se convierte en un lugar de reencuentro -en acto- del analizante con su deseo, reencuentro que no es sin un cambio de la subjetividad previa.

Es bien sabido que la noción de acto psicoanalítico es un producto de la elaboración doctrinaria de Lacan -aunque éste rechazaba el que se la considerase meramente como una noción. El acto analítico es un acto paradójico pues se realiza sin el pensar, no es un acto volitivo. Es posible gracias a la transferencia e implica siempre el franqueamiento irreversible de un límite. Por ello da lugar a otro sujeto. En su seminario *L'acte psychanalytique*, Lacan elabora su "gama del acto", la cual va desde la acción refleja hasta el "pase" con el cual un analista se incorpora a una comunidad de analistas, estudiando también el acto del nacimiento del psicoanálisis, el acto sintomático, el acto de inicio y fin del análisis, el acto sexual y el de la intervención del analista. Ahora bien, que haya sido Lacan quien hubiese

incorporado a la doctrina la noción de acto psicoanalítico, no implica que estuviese ausente de la práctica psicoanalítica previa, en particular de la de Freud.

Presumiblemente Freud realizaba actos analíticos. En algunos casos podemos reconocerlos como tales debido a que él no podía vivirlos sino como ajenos a su doctrina, como teatralidades o exageraciones. Actos que eran contrarios a su técnica -a su *ratio*- y que implicaban cierto franqueamiento. Estudiemos ahora uno de ellos, el cual quizás haya sido un acto psicoanalítico.

P. Roazen, en su texto "*Comment Freud analysait*" escribe lo siguiente:

"le ocurría [a Freud] en ocasiones que tenía que infringir su propia técnica: un día una de sus pacientes, avergonzada de lo que estaba en curso de decir, le pide que no la mire. Él [Freud] se levantó de su sillón, se plantó al pie del diván y la observó directamente a los ojos diciéndole que debía tener el coraje de mirarlo a la cara y afrontar su problema"(24).

Es curioso, este Freud no está pegado al sillón limitándose a "interpretar" (en el sentido de traducir) la denegación enunciada por su analizante y a decir algo así como: "¿que no la mire? ¿quién quería mirarla? ¿no será usted misma quien quisiera mirarse, quien quisiera mirar su problema de frente?"

No, este Freud no es el de la mera interpretación, este Freud actúa y esto es conservado como un evento maestro por la analizante. Esto lo marcó, aunque desgraciadamente desconocemos de qué manera, sólo sabemos que tuvo suficiente impacto para permanecer como anécdota, la cual nos hace llegar P. Roazen.

Ahora bien, ¿era Freud quien actuaba? De entrada, podemos afirmar que no era su Yo quien actuaba, pues éste pretendía seguir al pie de la letra lo enunciado en sus "Trabajos sobre técnica psicoanalítica"(25). Para Freud mismo tales actos infringían su propia técnica. Entonces ¿quién era el agente de tales actos?

Quizas no es erroneo suponer que el querer ser mirado estaba en la declaración denegatoria de la analizante, y fue de ahí de donde surgió la indicación a Freud, el cual, por ser analista se dejó llevar por ella, se dejó engañar (*être dupe* como decía Lacan(26)).

Ahora bien ¿entonces el responsable de que esto ocurra es sólo el analizante que usa a Freud como un títere?

Si y no. Freud, por ser analista, suscitó en la analizante el convertirse en ello, suscitó que realizara indicaciones de este tipo. Indicaciones además, dicho sea de paso, no realizadas por la propia voluntad de la analizante.

Mas este ejemplo no es el único, en otros casos ("Emmy", "El hombre de los lobos", "El hombre de las ratas"(27)) Freud nos presenta otros posibles actos analíticos. Y sólo podemos suponerlo dado que desconocemos los efectos precisos de tales actos. Sólo el analizante puede hablar de estos eventos ocurridos durante su análisis.

Lo que hay que retener de lo planteado anteriormente es que el analista es objeto debido a que se deja llevar por sus ocurrencias. Es objeto en el momento de dejarse llevar por dichas ocurrencias, lo cual no quita que con posterioridad pueda pensar sobre ellas.

Mas en el momento del acto analítico el analista es un artefacto, sus ocurrencias en el análisis no son de su Yo sino que son producto del analizante, el yo del analista se presta para ser soporte de tales ocurrencias.

En el acto analítico el analista lo único que hace es actuar lo que el otro exige con su discurso.

En términos de Heidegger el analista no es persona:

"a la esencia de la persona es inherente el existir sólo en la ejecución de los actos intencionales, no siendo, pues, por esencia objeto. Toda



objetivación psíquica, por tanto, todo tomar los actos por algo psíquico equivale a una despersonalización"(28).

Esa "objetivación psíquica", esa "despersonalización" del analista Lacan la denominaba el *desêtre* (des-ser).

Considerar a lo que ahora denominamos "acto analítico" como algo a la vez presente y exterior a la experiencia analítica no es sólo una idea de Freud sino que pasó a sus discípulos más cercanos.

En los testimonios textuales de su hija Anna -"analizada" por Freud mismo- podemos encontrar una confirmación de la tesis anterior. En su texto *Psicoanálisis del niño* Anna Freud comenta la técnica que utiliza en el caso de que un niño no posea conciencia de enfermedad, lo cual constituye, para ella, una "labor previa no analítica"(29):

"lo invité [al niño] a describirme sus arrebatos cada vez que se producían fingiéndome preocupada y apesadumbrada; le pregunté hasta qué punto era dueño y señor de sus actos en tales estados, y comparaba sus arranques con los de un enfermo mental, al que difícilmente podría prestársele ya socorro alguno. Todo esto lo dejó atónito e intimidado, pues, naturalmente, ser tenido por loco ya pasaba de lo que perseguía su ambición. Entonces trató de dominar por sí mismo sus arrebatos; comenzó a oponérseles en lugar de provocarlos, como había hecho antes, advirtiendo así su verdadera impotencia y creyendo con ello sus sensaciones de sufrimiento y displacer. Después de algunos intentos infructuosos, el síntoma se convirtió por fin, de acuerdo a mis propósitos, de un bien apreciado en un molesto cuerpo extraño, para cuya supresión el niño recurrió de muy buen grado a mi auxilio"(30).

En este caso Anna Freud actúa propositivamente...¿para quién estaba enfermo tal niño? ¿quién estaba angustiado por ello? ¿A. Freud analizaba o adaptaba al niño? Se trataba, obviamente, de esto último, Anna sabía que quería hacer al niño conciente de su enfermedad...pero ¿sabía por qué quería hacerlo? ¿reconocía en ese afán el empeño normalizador, estupidizante? Es por esta falta de saber que A. Freud afirmaba que el psicoanálisis de niños no

prosperaba debido a que los niños no tienen capacidad de transferencia, por no haber agotado ya la primera edición de sus relaciones amorosas (respecto a sus padres).

Anna Freud es un ejemplo de la pérdida de lugar del analista, ella operaba con su Yo y por ello buscaba reformar o adaptar. Desde ese punto de vista, la posición de Otto Rank -aunque racionalista- era un poco más libre en sus albores:

"el terapeuta puede hacer todo lo que juzgue apropiado al proceso y al momento de la terapia con un sujeto particular, en la medida en que se ocupe bien de lo que eso provoca en el paciente y tome la responsabilidad"(31).

Aunque después -con su "terapia de la voluntad"- Rank pedirá al paciente "creatividad y dominio de sí":

"en el momento adecuado, el terapeuta rankiano [...] puede pedir al paciente manifestar una fuerte voluntad"(32).

Como se puede apreciar, también Rank -con tales exigencias y pocas- abandonaba el psicoanálisis, pues un analista no opera con su Yo, su deseo está a la espera de la aparición de la verdad, del deseo del analizante, está a la espera de la constitución de un nuevo sujeto.

Lo curioso es que Anna Freud, a pesar de sí misma, realizaba actos que podrían dar lugar a actos analíticos pero a condición de considerarlos como fuera del psicoanálisis. Según A. Aberastury en ese periodo previo "no analítico" ella actuaba de la siguiente manera:

"en algunos casos [el analista] se adapta a todos los caprichos del niño; en otros sigue los vaivenes de su humor; en otros le demuestra su superioridad o habilidad, transformándose en una persona interesante, útil y poderosa de cuyo auxilio ya no pueden prescindir"(33).

A. Freud no llama psicoanálisis a este período previo, de hecho no lo nombra. En ese período ella actúa dependiendo del analizante, y el analizante responde, es decir, A. Freud los hablaba. Es curioso que, ahí donde A. Freud se revela realizando algo que en algún caso podría ser un acto analítico, ella no lo denomine psicoanálisis. De la misma manera que su padre, el cual cuando realizaba un acto analítico reconocía no saber lo que hacía. Seguramente por ello Lacan enunciará en su seminario *L'Acte psychanalytique* que el analista opone su más fuerte desconocimiento al acto psicoanalítico(34). Lo que luego A. Freud denomina psicoanálisis es cualquier otra cosa: reeducación, adaptación, behaviorismo.

Pero dejemos por el momento la reflexión acerca del acto analítico y veamos en que consiste -desde el punto de vista lacaniano- la experiencia analítica.

#### Notas.

1. Lacan, J. Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la escuela, *Omicar?* 1, Barcelona, 1981, p. 17.
2. Ferrater Mora, J. *Diccionario de filosofía*, Alianza editorial, Madrid, 1981, p. 1548.
3. Malinowski, B. *Journal d'ethnographie*, Le Seuil, 1985.
4. Mead, M. *Écrits sur le vif*, Denoël Gonthier, 1980.
5. Koltenluk, M., *En torno al carácter científico del psicoanálisis*, FCE, México, 1976.
6. Beuchot, M.: R. Blanco, *Hermenéutica, psicoanálisis y literatura*, UNAM, México, 1990.
7. Freud, S. Tres ensayos para una teoría sexual, *Obras completas*, vol. VII, Bs.As., 1976, p. 173-174.
8. Beuchot, M., El psicoanálisis y su dimensión hermenéutica, en Beuchot, M. y R. Blanco, *Hermenéutica, psicoanálisis y literatura*, op. cit., p. 21.
9. Porge, E. *Se compter trois*, ed. Erès, Toulouse, 1989, p. 157.
10. Le Gaufey, G. *L'incomplétude du symbolique*, EPEL, Paris, 1991.
11. Pasternac, M. La traducción: Una consistencia en el pasaje de lenguas, *Artefacto 3*, México, 1992, p. 50-51.
12. Allouch, J. *Seminario: No hay psicoanálisis salvaje*, CIESS, México, 30 de julio de 1988.
13. Freud, S.-Fliess, W. *Complete letters*, Harvard University press, U.S.A./England, 1985, p. 264 (carta del 21 de septiembre de 1897).
14. Freud, S. La represión, en *Obras completas*, vol. XIV, ed. Amorrortu, Bs. As., 1979, p. 144.
15. Porge, E. *Op. cit.*, pp. 109-110.
16. Lacan, J. Seminario *L'acte psychanalytique*, sesión del 1 de febrero de 1968.
17. Lacan, J. Seminario *La logique du fantasme*, sesión del 15 de febrero de 1967.
18. Heidegger, M. *Ser y tiempo*, F.C.E., México, 1983, p. 207.
19. Allouch, J., *Lettre pour lettre*, Éres, Paris, 1984.
20. Lacan, J. Seminario *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, 1954-1955.
21. Cazotte, J. *El diablo enamorado*, ed. Siruela, Madrid, 1985, p. 25.

22. Julien, P. *Trois réponses à la folie des passions*, *Littoral* 27/28, Paris, 1989, p. 47.
23. Allouch, J. Presencia del psicoanalista, suctación del objeto, *Artefacto 1*, México, 1990, p. 42.
24. Roazen, P. *Comment Freud analysait*, ed. Navarin, Paris, 1989, p. 18.
25. Freud, S. Trabajos sobre técnica psicoanalítica, *Obras completas*, vol. XII, ed. Amorrortu, Bs. As., 1980.
26. Lacan, J. *Les non dupes errent*, Seminario del año 1973, traducido como "el amor", *Lust 1*, México, p. 7-48.
27. Freud, S. *Obras completas*, vols. II, X y XVII, ed. Amorrortu, Bs. As., 1980.
28. Heidegger, M. *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 60.
29. Aberastury, A. *Teoría y técnica del psicoanálisis de niños*, Paidós, Bs. As., 1987, p. 27.
30. Freud, A. *El psicoanálisis del niño*, Paidós, Bs. As., 1984, p. 27.
31. Lieberman, E. J., *La vie et l'oeuvre d'Otto Rank*, P.U.F., 1991, p. 37.
32. Lieberman, E. J., *op. cit.*, p. 421.
33. Aberastury, A., *op. cit.*, p. 52.
34. Lacan, J., Seminario *L'acte psychanalytique*, versión J.L. sesión del 29 de noviembre de 1967.

### **Capítulo III. La experiencia analítica.**

**"Todo lo que inventamos es cierto, puedes estar segura. La poesía es tan precisa como la geometría".  
Flaubert a Louise Colet.**

**Un cuento tradicional Sufi reza así:**

**"Cierta maestro Sufi y uno de sus discípulos recorrían a pie un camino de campo. El discípulo le dijo:**

- Sé que el mejor día de mi vida fue aquél en que decidí buscarte y descubrí que a tu lado me encontraría a mí mismo.**

**El Sufi dijo:**

- La decisión, para apoyo o para oposición, es algo que no conoces hasta que conoces. No la conoces por el hecho de pensar que la conoces.**

**El discípulo comentó:**

- El sentido de tus palabras me resulta oscuro, tu afirmación es confusa para mí y tu intención se me escapa.**

**El maestro dijo:**

- Dentro de unos instantes podrás ver algo acerca de la decisión y de quien la toma.**

**Poco después el Sufi y su discípulo arribaron a una ladera donde un campesino se entretenía con un perro arrojándole un palo para que lo buscara.**

**El Sufi dijo:**

- Voy a contar hasta cinco, entonces ese hombre le lanzará tres palos al perro.**

Y así fue. Cuando el Sufi hubo contado cinco, el campesino alzó del suelo tres palos y los arrojó al perro, a pesar de que hombre y perro se hallaban a una distancia en que no podían oír al Sufi y a su discípulo, y el campesino no los había visto.

Entonces el Sufi dijo:

- Contaré hasta tres y el hombre se sentará.

Apenas el Sufi había contado hasta tres el campesino se sentó en el suelo. El discípulo, que no cabía en sí de su asombro preguntó:

- ¿Podrías inducirlo que alce los brazos?

Apenas el Sufi asintió con un movimiento de cabeza el campesino alzó sus dos manos hacia el cielo.

El discípulo se mostró maravillado. El Sufi dijo:

- Acerquémonos para hablar con él.

Después de saludar al trabajador el Sufi le dijo:

- ¿Por qué le arrojaste al perro tres palos, en lugar de uno, con el fin de que te los trajera?

Esta fue la respuesta del hombre:

- Decidí probar si él podía seguir el trayecto de tres palos en lugar de uno.
- ¿Esa fue una decisión tuya?
- Sí, nadie me mandó hacerlo.
- ¿Y por qué -prosigue el Sufi- te sentaste tan repentinamente?
- Porque se me ocurrió descansar.
- ¿Alguien te lo sugirió?
- No había nadie aquí que pudiera sugerírmelo.
- Y cuando llevaste las manos hacia el cielo, ¿por qué lo hiciste?
- Porque decidí que seguir sentado en el suelo era una holgazanería, y me pareció que levantando las manos hacia el cielo indicaría que debía trabajar en lugar de descansar y que la inspiración de sobreponerme a la pereza me llegaba desde las alturas.

- ❑ ¿También ésa fue una decisión exclusivamente tuya?
- ❑ Así es. No había nadie que pudiese tomar la decisión por mí; además esa acción fue la consecuencia de mi acción anterior.

El Sufí volvió ahora hacia el discípulo y le dijo:

- ❑ Antes de esta experiencia tú me decías que te sentías dichoso de haber tomado ciertas decisiones, como la de buscarme.

El discípulo se mantuvo en silencio. El campesino, en cambio, prorrumpló:

- ❑ Yo conozco a los derviches. Lo que buscas es impresionar con tus facultades a este desventurado muchacho, pero eso es sin duda una "superchería"(1).

Este gracioso cuento es virtuoso desde varios puntos de vista, y el que me interesa resaltar aquí es el que atañe a la experiencia del inicio de un psicoanálisis. Y para hablar del inicio del análisis conviene relatar otra experiencia referida por Freud mismo, la de la sugestión posthipnótica:

"puede impartirse al hipnotizado la sugestión de ejecutar una acción determinada sólo después de transcurrido cierto lapso tras despertar de la hipnosis, y el hipnotizado cumple ese plazo y en medio de su estado de vigilia ejecuta la acción sugerida, sin poder dar razón alguna de ella. Si se le pregunta por qué hizo eso, invocará un oscuro esfuerzo de hacerlo, al que no pudo resistir, o inventará un pretexto a medias satisfactorio, pero no recordará la razón verdadera, la sugestión que se le impartió"(2).

Así, puede ordenársele a un hipnotizado que al salir del trance se pondrá a gatas, lo cual -al despertar- ejecutará sin demora, y cuando se le pregunte por la razón de tal conducta referirá alguna razón: vgr. "se me perdió una moneda". El neurótico "normal" se cree dueño de sus actos, y por ello no soporta el vacío de ser, aduciendo razones donde no las conoce.

Ciertamente, como indica Flaubert: "Todo lo que inventamos es cierto", sí, mas a condición de que encontremos la situación para la cual es cierto, es



decir, aquella de la cual deriva o con la que puede establecerse una relación consistente.

Desde mi punto de vista el cuento Sufi, así como la narración freudiana de la experiencia hipnótica referidos anteriormente, son una abierta crítica al libre albedrío, al "decidir", y es por ello que tienen relación con esa "decisión" de comenzar un análisis.

### **1. Comenzar un análisis.**

Un análisis no inicia necesariamente al asistir por primera vez al consultorio de un psicoanalista, en ocasiones puede transcurrir mucho tiempo de "tratamiento" sin que inicie propiamente el análisis.

Una de las "*Bons mots*" acerca de la práctica clínica de J. Lacan presentada en la recopilación de J. Allouch se refiere precisamente a lo anterior. Allouch titula a tal anécdota "*première nouvelle*" (primera noticia):

"Alumno de Lacan, está ahora, desde hace muchos años, en análisis con el maestro. Después de un tiempo "apropiado", y mientras continuaba su propia cura, se había instalado como psicoanalista. Después de un tiempo suplementario y no menos apropiado partecce que su análisis está terminado. Informa de ello a Lacan y se levanta del diván el día mencionado por él como el de su última sesión, declarando:

Bueno, mi análisis ha terminado.

Respuesta (de Lacan):

Pero si no ha comenzado"(3).

Un análisis no necesariamente comienza cuando alguien se recuesta en el diván de un analista. Esto es así porque muchas veces, al comenzar un tratamiento, el sujeto no tiene la menor idea de lo que es un analista, o no sabe que se encuentra ante un analista. A veces se dirige a él buscando a un confesor, a un médico, a un amigo o a un cómplice... En algunos casos, al darse cuenta de que el analista no es ninguna de esas cosas, abandona el

**tratamiento. Para algunos otros, es insoportable la presencia de alguien que no responde a sus preguntas.**

**Mas en otros casos, esa presencia silenciosa suscita en el analizante el inicio de la interrogación sobre su propio deseo, el inicio de su análisis.**

**Es porque hay analista que puede haber analizante.**

**No se puede -así como indica el cuento Sufi- iniciar un análisis a partir de una decisión "individual". Respecto a esto es conveniente referir el artículo de Freud -publicado en 1911- "Sobre la iniciación del tratamiento", donde él plantea la siguiente pregunta "¿cuándo debemos empezar a hacer comunicaciones al analizado? ¿cuándo es oportuno revelarle el significado secreto de sus ocurrencias, iniciarlo en las premisas y procedimientos técnicos del análisis?" y se responde: "No antes de que se haya establecido en el paciente una transferencia operativa, un rapport en regla"(4). Desde mi punto de vista, Freud, en este caso, está dando cuenta de que el analizante se construye en el análisis.**

**El acto de iniciar un tratamiento es suscitado por el analista: es a consecuencia del acto analítico, en el cual el analista se presenta como tal.**

**Al fin del análisis no será diferente, el sujeto "advertido", el producido en un psicoanálisis didáctico realiza un re-acto -como indica Allouch- "re-acto, pues el acto de ese pasaje responde al acto del psicoanalista que lo hizo posible"(5).**

**Pero volvamos al inicio del tratamiento... ¿qué es comenzar un análisis?**

**La respuesta es simple, pero tan sólo para decirlo: un análisis comienza cuando el analizante se analiza, es decir, cuando se ha tomado en serio su pregunta, esa de la que sus síntomas hablan de manera particular. Al inicio de un análisis está la transferencia, el ahora analizante le habla a un analista, y espera de él algo, una respuesta, una palabra, o tan sólo un asentimiento.**

La creencia en que el analista es alguien capaz de orientar de alguna manera la vida del analizante, que "tiene sentido" el hablarle a él -pues se le supone un saber- permanecerá durante todo el tiempo que se desarrolle el tratamiento.

## **2. La paranoización.**

Este "esperar algo" del analista produce un fenómeno llamado por J. Allouch "paranoización"(6), el cual consiste en esa tendencia del analizante a buscarle un sentido autoreferencial a una gran cantidad de eventos, tanto de su vida como de la conducta de su analista. En la paranoización, el analizante se toma en serio sus sueños y sus lapsus, sus errores y síntomas. Pretende descifrarlos, encontrarles el sentido oculto, la razón inconsciente. Así, el analizante se estudia a sí mismo, hace un caso de sí mismo, y es de esto de lo cual dará testimonio -tras su fin de análisis- al realizar la experiencia del "pase", de la cual trataré más adelante.

También en la paranoización el analizante escudriña el actuar de su analista buscando desesperadamente respuesta al *Che vuoi?*, al ¿qué quieres de mí?, esperando del analista las claves de su propio deseo, es decir, aquello que precisamente el analista -si lo es- nunca le proporcionará.

Es así como comienza un análisis, mediante un re-acto, consecuencia de la presencia del analista. Esto no le quita el carácter de decisión, pues sólo hay decisiones de este tipo. La decisión no es sin el otro.

Así, el iniciar un análisis es ponerse en camino, en el de la búsqueda de la propia verdad. Iniciar un análisis es -aunque el analizante pueda no tenerlo claro al principio- convertirse en aspirante a sabio.

Esto es así porque la locura es uno de los destinos de la verdad. En su seno la verdad es medio-dicha (la verdad no admite el ser dicha toda).

Todo análisis empieza con la irrupción de la locura, con la irrupción del vacío de la existencia, con la impotencia para realizar las propias metas,

**Locura que es reconocida o no, sea que un síntoma la imponga a gritos: la angustia, la conversión histérica, la persecución de las crímenes de la obsesión, sea que se le disfraze: "me hago analizar no por estar loco sino porque la institución me exige un análisis didáctico".**

El inicio del análisis es siempre sorpresivo. Al verbalizar las aflicciones, el analista no dice nada, no acuna ni consuela, escucha y ... ¡Sorpresa! ello tiene un enorme valor, proporciona un gran alivio el poder decir la propia palabra.

Palabra que es poderosa, "ensalmadora" decía Freud.

Muchos analizantes pueden dar testimonio del llegar con un terrible dolor de cabeza y luego de pocos minutos de análisis hallarlo desaparecido, o de encontrarse que aquello que -años atrás- casi los empuja al suicidio era una simple y llana estupidez.

La experiencia analítica permite darse cuenta de la existencia de la persecución de las palabras. Pues es ello lo que persigue al neurótico: palabras.

### **3. La verdad del síntoma.**

En el curso del tratamiento, el analizante paulatinamente se da cuenta de que en el análisis no se trata de quitar el síntoma, sino de hacer que sea puesta en palabras la verdad que el síntoma porta, lo cual equivale a derrumbar la estructura subjetiva que le dio cobijo.

Porque el objetivo del análisis no es la limitada y riesgosa- eliminación del síntoma. El síntoma no es un cuerpo extraño a eliminar como supone el discurso médico, recordemos lo que decía Freud: "El síntoma es la obra maestra del neurótico". El síntoma tiene su razón de ser, por ello debe ser tratado con extremo cuidado.

Como un pilar que sostiene el techo de una construcción, el relevarlo bruscamente puede desencadenar algo mucho más grave(7).

El objetivo del análisis es la producción de un sujeto gracias a la búsqueda de la verdad, el objetivo es el *des-ser*, la destitución subjetiva. La cual no puede realizarse sin enfrentarse al horror. Acercarse por vez primera a la verdad que porta el síntoma no es una experiencia precisamente placentera.

El ser escuchado hace al analizante escucharse, el que sea leído su discurso hace que ubique al analista en el lugar del sujeto supuesto saber -la transferencia-. Así el analizante se hace dependiente -a través del analista- del análisis, en una dependencia que -a diferencia de las demás- tiene fin. Llega el día en el que el analista cae -como un objeto a- y el analizante destituido subjetivamente, no lo necesita más. Y el sujeto desprendido queda solo, mas no es la misma soledad, pues no excluye la verdad del paranoico, es decir, el saber acerca de su intrincación con el mundo. Pero avancemos más lentamente.

Producto del ubicar al analista en el lugar del Sujeto supuesto saber, el analizante le hace -y se hace- la pregunta con la que pretende organizar su vida: *Che vuol?* ¿qué quieres de mí? Pregunta que sólo encontrará el silencio del analista, pues cualquier respuesta haría del analizante sea un esclavo -del analista o de la institución- sea que lo obligue a escapar. Responder a esa pregunta, en el peor de los casos, hace del analizante un "continuador", un "seguidor fiel"(8), un -en última instancia- engañado eterno.

Eterna dependencia debida a la ausencia del analista, pues un analista está advertido de los efectos de tal responder, por ello solo puede quedarse callado ante tal demanda, para que el silencio la envuelva y obligue a escuchar algo semejante a lo que Heidegger denominaba la "voz de la conciencia", esa que "silenciosamente" dice la verdad(9).

Mas la locura no se rinde tan fácilmente, buscará en cualquier signo, en cualquier actitud, en cualquier vocablo una respuesta a su pregunta y, de esa manera, el analizante se paranoiza: "cuando mencioné... mi analista suspiró, por tanto me quiso decir..." Todo esto antes de reconocer que su pregunta no tiene respuesta y de reconocer, por tanto, el vacío de la existencia.

El "vacío de la existencia", el "sinsentido de la vida", voces simples que escriben lo indecible, la conclusión de largos periodos de análisis donde priva la angustia y la desesperación.

El darse cuenta de que la vida no tiene el más mínimo sentido acerca al sujeto a la muerte, al horror, al suicidio.

Pero tan sólo lo acerca, no lo arroja. Pues la conciencia del sinsentido de la vida es también la del sinsentido de la muerte, por ello no se espera nada del suicidio y, por tanto, el gatillo se detiene.

Mas esa conciencia, no obstante decir verdad, no es el final.

No es el final porque al principio esa conciencia está teñida de un sentimiento de frustración ¿frustración de qué?

¿qué se esperaba?

#### **4. El fin del análisis.**

Cerca del final el analizante se da cuenta de que perseguía un imposible, el cual, al asumirlo como tal, hace que su sentimiento de impotencia y frustración sea relevado, al par que su dependencia respecto al analista. ¿Por qué esto último? Porque era del analista de quien se esperaba la respuesta salvadora y engañadora-, aquella que enmascararía el deseo y lo haría uniformarse, pasando a formar parte de los miembros de alguna "horda" -para recordar el término de Freud- sea "salvaje" o no.

Al fin del análisis el analista cae, y ya no importa si está de acuerdo o no con la conclusión, pues ha surgido otro sujeto que ya no requiere de un analista que calle respecto a sus demandas, pues la silenciosidad ha penetrado en él.

Pero ocurre también otra cosa, debido a la silenciosidad del analista: en el fin del análisis es suscitado un objeto causante del deseo, algo que hará vivir, encuentro inesperado con otro sentido de la existencia. Pues en el análisis el artefacto (el analista) desde su silencio es activo, y el sujeto (el analizante) es subvertido, es puesto por debajo, es desplazado y, en el último momento, destituido.

Destitución que dará lugar a un analista, uno que no piensa, pues actúa; uno que es silencioso, pues sabe que no hay respuesta; uno que ocupa - para el analizante- el lugar del Otro y que "se hace el amo"(10).

Al final es la riqueza del vacío en el camino: es aceptar que es inalcanzable la perfección o la felicidad plena, pero que se puede estar en camino hacia. Es sacrificarse por el deseo imposible, porque se reconoció ya no como un deseo del Otro -pues no hay Otro- sino como el deseo más propio. Como indica una de las anécdotas de un analizante de Lacan:

"El formula así el resultado de su análisis con Lacan:

↳ Pude al fin experimentar la dicha de ser vulnerable"(11).

En su seminario *Les non dupes errent*, del 9 de abril de 1974, Lacan se pregunta: ¿qué inventé yo? y se responde: "el objeto a"(12), ese que es producido al fin del análisis, ese que es causante del deseo, ese que no es anulado por la imposibilidad de su aprehensión, el cual es consecutivo a la destitución subjetiva y a la instauración de un nuevo sujeto en el fin del análisis.

En su proposición del 9 de octubre de 1967, Lacan enuncia así lo relativo al fin del análisis:

"¿Qué es lo que al fin del análisis llega a darse a saber? En su deseo, el psicoanalizante puede saber lo que él es. Pura falta en tanto que (-fi), es por medio de la castración, cualquiera que sea su sexo, que encuentra el lugar en la relación llamada genital. Puro objeto en tanto que él obtura la hiancia esencial que se abre en el acto sexual por funciones que calificaremos como pregenitales"(13).

Al final se acepta la falta inherente al ser del hombre, ocurre un des-ser, **astmismo**, el ahora analista adquiere una verdad preciosa, esa que no falta al paranoico pero que por no poseerla tanto hace sufrir al neurótico: la intrincación de sí mismo con el mundo, la pertenencia a un sistema. Lo cual Lacan formaliza así en el seminario de *L'angoisse*(14):

$$\begin{array}{c|c} S & A \\ \hline A & \bar{S} \\ \hline & a \end{array}$$

El sujeto (S) al entrar en el campo del Otro (A) queda tachado y el residuo de tal operación es el objeto a. Al mismo tiempo el Otro (A) es tachado, marcado como inexistente.

Es esta verdad sumada a la conciencia de la falta lo que permitirá al ahora analista el operar actos analíticos, actos de los que sólo con posterioridad comprobará su validez.

Entonces, en el fin del análisis ocurre la aparición de una doble verdad:

- La falta, verdad neurótica. El sujeto asume la castración:  $\bar{S}$ , y no sólo la de sí mismo, sino la del Otro, es decir, no existe un Otro completo, ideal (A).
- La intrincación con el mundo, verdad paranoica. El sujeto asume que lo que ocurre en el mundo tiene que ver consigo. Es el abandono del subjetivismo propio del que se concibe como una esfera, un in-dividuo.

El reconocimiento de estas dos verdades produce un analista, uno que se deja llevar por sus ocurrencias y es capaz de realizar actos analíticos. Uno que se permite actuar a pesar de no saber racionalmente y que por ello puede dejarse llevar por el discurso del Otro.



El fin del análisis implica la aparición del analista, uno que requiere ser reconocido por una escuela y es para ello que solicita el "pase". Uno para quien el psicoanálisis no es una mera profesión(15) sino una consecuencia de su transformación subjetiva. Uno que acepta ser colocado en el lugar del objeto a y, con ello, que recorrerá el camino de la caída al final de los análisis que conduzca. Uno cuyo deseo analítico es -como todo deseo- un deseo de deseo, un deseo de análisis.

Como indica Jean Allouch:

"El deseo del psicoanalista no es el de ese hombre o el de esa mujer que habrían tenido la vocación de psicoanalizar; en su contingencia, esta vocación o, más trivialmente, esta ambición, este proyecto, habrá sido el objeto del análisis llamado didáctico que habrá reconocido allí...Dios sabe qué: un deseo de curar a un hermano, de reparar una pareja parental en dificultades (el niño-terapeuta de Ferenczi), de embarazo indefinido, ordenamiento del mundo, de gozar del suspenso de toda relación sexual en un lazo sin embargo francamente amoroso, de no actuar, y mil cosas más, todas igualmente estafalarias. Si hubo psicoanálisis didáctico efectivo, no serán tales proyectos los que actuarán en los análisis por venir. Podrá, por el contrario intervenir lo que Lacan designó como lo que es el deseo del analista"(16).

Ahora bien ¿qué es el deseo del analista? Es un deseo de deseo, es un deseo advertido ¿de qué? de la caída que ocurre al final de los análisis que se conducen, y ello debido a que el sujeto supuesto saber es tan sólo una construcción transferencial.

Deseo del analista del cual se da testimonio en la experiencia del pase, experiencia que no es para autorizar al analista a serlo -pues como indica Lacan en 1964 (21 de junio) cuando la fundación de la *Ecole Freudienne de Paris*:

"el analista no podría sino autorizarse por él [tu] mismo"(17) sino para ser reconocido por una escuela. Es conocida la necesidad de reconocimiento producto de la autorización. En un documento que Nicolas Francon titula *Les*

*mystères de l'Ecole* realizado en ocasión de la disolución de la *Ecole Freudienne de Paris* un analista anónimo de la misma afirmaba:

"la autorización que está en la base del acto del analista hace mucho más pujante la demanda de reconocimiento. Yo me autorizo a analizar, mas espero que los otros me reconozcan como analista. Y ellos no lo hacen: sorpresa, emoción, reivindicación. Este reconocimiento no es, además, nunca suficiente. Como es imaginario, es insaciable"(18).

### **5. El pase.**

El pase es establecido por Lacan para proporcionar ese reconocimiento:

"el pase permite a alguien que piensa que puede ser analista, a alguien que se autoriza el mismo a ello, o que está a punto de hacerlo, dar a conocer que fue lo que lo decidió, e introducirse en un discurso del cual pienso que por cierto no es fácil ser el soporte"(19).

Porque no basta que un analista se autorice a él mismo. Ya en 1967 Lacan escribía: "el analista no podría sino autorizarse por él mismo y ante algunos otros"(20). Ese "algunos otros" introduce la dimensión de la transmisión de la experiencia analítica en el pase. Como indica A. Didier-Weill:

"por vía de esos 'algunos otros' es puesto a prueba un nuevo tipo de lazo: el analizante en situación de autorizarse a ser analista no considera a ese acto un secreto inefable sólo concerniente a su práctica privada. Al contrario, considera que ese acto, altamente simbólico, es simbólicamente transmisible"(21).

Y posteriormente continúa:

"el pase tiende justamente a subvertir esa separación de lo privado y lo público, sustituyendo a dos discursos privados un sólo discurso pero dividido, a nivel del cual el psicoanálisis en extensión, girado hacia ese

ESTA TESIS NO DEBE  
SALIR DE LA BIBLIOTECA

tercero que es el público, se transforma en efecto del psicoanálisis didáctico. Ese punto de articulación de los dos discursos se efectúa a nivel de ese intermediario que es el pasador, cuya función es permitir la transmutación del testimonio privado del pasante elevándolo a nivel de un mensaje transmisible -como el chiste- a un público que es, en este caso, un jurado de confirmación [*jury d'agrément*] (22).

Unidad de lo privado y lo público. Yo añadiría: unidad de lo singular y lo universal en eso "simbólico".

Resumiendo, en el pase el candidato, es decir, el pasante, atestigua -de su análisis- a un pasador (*passeur*) y luego a otro, los cuales están en posición de dejarse transmitir la presencia del sujeto del inconciente y de transmitirlo -a su vez- al jurado de confirmación, el cual está conformado por analistas de la escuela a la cual se solicita el pase.

Esta es la práctica del testimonio indirecto, práctica que Lacan instituyó al presentar el estudio de los casos analizados por Freud; como indica J. Allouch: "el testimonio indirecto efectúa mejor el buen decir del cual se trata" (23) y esto no sólo en lo relativo al relato de los casos de Freud, sino en lo relativo a la experiencia del pase. El testimonio indirecto permite que pase la letra, privilegia el estatuto simbólico. Sólo así se puede escuchar lo referente al deseo del analista que, para el testimonio directo, es oscuro. Así, habla el pasante al pasador de lo que fue su análisis y luego el pasador hace pasar al jurado dicho testimonio.

El jurado de confirmación está conformado por analistas de la escuela, no por jueces -en el sentido habitual- que miran al culpable e indican la pena. Este jurado fue establecido para recibir los significantes del pasante y reconocer en ellos -o no- la presencia del deseo del analista.

Cuando Lacan propone este procedimiento en 1967 no fue tan bien recibido. Incluso provocó una escisión en la EFP (24, 25). En 1980, Lacan mismo disolverá su escuela debido -entre otras cosas- a la no existencia de elaboraciones acerca del pase. Actualmente, el pase y la cuestión del fin del análisis son problemas candentes para el psicoanálisis en extensión.

Concluyendo, el fin del análisis produce la aparición de un analista enlazado -no encadenado- con su objeto gracias al reconocimiento de una escuela que viene a borromezar dicho enlace. El sujeto instaurado al fin del análisis no se encuentra encadenado a su objeto (como el paranoico) ni con su escuela, es decir, no vive para ellos sino con ellos, pues es diferente someterse al deseo del Otro -lo cual lo supone existente- que sacrificarse al propio deseo.

**Pasemos ahora a revisar la historia de la práctica analítica.**

#### Notas.

1. Shah, I. *El monasterio mágico*, ed. Paidós, Barcelona, 1982, p. 36-37.
2. Freud, S. Tratamiento psíquico, *Obras completas, Vol. I*, ed. Amorrortu, Bs. As., 1976, p. 128.
3. Allouch, J. *213 ocurrencias con J. Lacan*, SITESA, México, 1992, p. 91.
4. Freud, S. Sobre la iniciación del tratamiento, *Obras completas, op. cit.*, vol. XII, p. 140.
5. Allouch, J. Presencia del psicoanalista, suscitación del objeto, *Artefacto I*, México, 1990, p. 43.
6. Allouch, J. *Paranoización*, Ediciones psicoanalíticas de la letra, México, 1988.
7. Weiss, S., *Sigmund Freud as a consultant*, Intercontinental Medical Book corp., New York, 1970, p. 50.
8. Sosa, M.F., El objeto perdido no falta, en *Lacan-Freud ¿qué relación?* México, 1987, p. 40-49.
9. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, F.C.E., México, 1983, p. 184.
10. Allouch, J. Presencia del psicoanalista... *op. cit.*, p. 59.
11. Allouch, J. *213 ocurrencias con J. Lacan, op. cit.*, p. 50.
12. Forge, E. *Se compter trois*, ed. Erès, Toulouse, 1989, cap. 1, parte 4.
13. Lacan, J. Proposición del 9 de octubre sobre el psicoanalista de la escuela, *Omícaro? I*, Barcelona, 1981 p. 21.
14. Lacan, J. Seminario *L'angoisse*, sesión del 21 de noviembre de 1962.
15. Zweig, S. *Mental Healers*, Cassell, Londres, 1933, p. 324-325.
16. Allouch, J. Presencia del psicoanalista, *op. cit.*, p. 41-42.
17. Lacan, J. Acta de fundación de la escuela freudiana de París, en *La escuela, Textos institucionales de Jacques Lacan*, ed. Manantial, Bs. As. 1989.
18. *Almanach de la dissolution*, cd. Navarin, París, 1986.
19. Lacan, J. Sobre la experiencia del pase, *Omícaro? I*, p. 33.
20. Lacan, J. Proposition du 9 octobre 1967, sur le psychanalyste de l'Ecole. *Annuaire de l'Ecole Freudienne de Paris*, p. 5.
21. Didier-Weill, A. La cuestión del pase para Lacan, *Cuadernos Sigmund Freud*, Bs. As., 1980, p. 23.

22. *Ibidem*, p. 30.

23. Allouch, J. *Lettre pour lettre*, ed. Erès, Toulouse, 1984, p. 15.

24. Perrier, F. *Viejes extraordinarios por translacanta*, ed. Gedisa, Bs. As., 1986, p. 61 y sigts.

25. Roudinesco, E. *Histoire de la psychanalyse en France, Vol. II*, ed. du Seuil, Paris, 1986, p. 450 y sigts.

#### Capítulo IV. La práctica analítica.

"Se hace lo que se puede"

S. Freud(1).

*"une pratique n'a pas besoin  
d'être éclairée pour opérer"*

J. Lacan (2).

Quando un intelectual bien informado piensa en "psicoanalista" en quien primero piensa es en Freud.

Si bien Freud es considerado el inventor del psicoanálisis, es él mismo, sus textos autobiográficos, quien nos hace saber que no siempre se consideró analista, por ello en este capítulo estudiaré las diversas posiciones por las que fue pasando a lo largo de su práctica clínica y, al final, revisaré las consecuencias que esto tuvo en la formación de los analistas.

Mi hipótesis es que Freud, no obstante ocupaba ya plenamente el lugar de analista, en ocasiones realizaba actos que lo extraían de tal posición. Los diversos biógrafos de Freud dejan claro que éste nunca se desembarazó del afán de notoriedad, del deseo de reconocimiento por parte de "discipulos fieles".

Ese afán de reconocimiento mantuvo confuso a tal grado su deseo de analista que llamó "curación" a lo que hizo con Rank -en vez de adaptación o aniquilación (*vide infra*)- y permitió se crease esa iglesia de la cual es santo patrono: la IPA (*International Psychoanalytical Association*).

Para evitar la extinción del psicoanálisis ha sido necesario que haya excomulgados, esos que -sin salir del campo freudiano- pueden decir que no al deseo de Freud de tener discípulos, excomulgados que, por serlo, pueden

inscribirse en el camino del análisis -el camino de Freud- en el de esa investigación de sí realizada por sí y ante otro denominada psicoanálisis.

Paradójicamente es necesario decir que no a dicho deseo de Freud para recorrer -con él- la vía del análisis.

Examinemos ahora las diversas posiciones que desarrolló Freud en su recorrido desde la medicina hasta el análisis.

### **1. El antecedente. Freud: investigador del sistema nervioso.**

En su "Presentación autobiográfica"(3) Freud indica que se decidió por el estudio de la medicina luego de escuchar la lectura del ensayo "Sobre la naturaleza" atribuido actualmente a Tobler, el amigo suizo de Goethe.

Años después, Freud escribirá a su entonces prometida Martha Bernays, que entre "martirizar humanos o torturar animales" elegía lo segundo, orientándose por tanto no hacia la clínica sino hacia la investigación médica.

Por esta razón Freud investigará en el Instituto de anatomía comparada de K. Claus de 1875 a 1876 y en el Instituto de fisiología de E. Brucke de 1877 a 1882, estancia durante la cual obtendrá su doctorado en medicina el 31 de marzo de 1881. Dichas estancias -*ad honorem*- no le permitían casarse con su amada Martha, por lo cual debió abandonar la investigación pura para dedicarse a la clínica. A causa de ello se incorporará al Servicio de medicina general de Nothnagel entre 1882 y 1883, al Servicio de psiquiatría de Meynert de mayo a octubre de 1883, al Servicio de psiquiatría de Obersteiner y, por último, al Servicio de neurología clínica de Kassowitz. Luego del desafortunado "incidente de la coca" (*vide infra* apartado siguiente) Freud -ya para entonces *privatdozent*- solicitará una beca para estudiar en el Servicio de neurología de J. M. Charcot en París.

Freud como investigador del sistema nervioso se ubicará ante su objeto -las neuronas del cangrejo de río, de la lamprea, etc.- como un investigador en



el más puro sentido de la ciencia positiva, es decir, como un sujeto ajeno e independiente de su objeto.

Freud investigará las neuronas de tales animalillos pretendiendo "no contar para nada", no modificar con su investigación el comportamiento del objeto sino tan sólo describirlo o, a lo sumo, explicarlo.

Esta posición es opuesta a la del terapeuta, a la del médico, al que su obligación curativa constrañe a modificar a su "paciente". Tal será la posición del Freud neurólogo.

### **2. Freud: neurólogo.**

En la carta a Martha Bernays del 22 de enero de 1884 Freud escribe:

"Podría imaginar muy bien lo penoso que sería para tí saber cómo me siento junto a un lecho de enfermo, para observar, de que manera trato el sufrimiento humano como un objeto"(4).

Freud se daba perfecta cuenta de que, en la medicina alopática, el enfermo es tomado como objeto (y, por cierto, no puede ser de otra manera pues en ello estriba, en mucho, el éxito terapéutico de dicha medicina).

A raíz de su estancia con Charcot, Freud se comenzará a interesar en el tratamiento de la histeria. Inicialmente intentará curarla mediante el uso de fármacos. Así en su ensayo "Über coca", propone curar el asma, el mal de montaña y "otras neurosis del nervio vago"(5) mediante la prescripción de la cocaína, sintiéndose "por primera vez médico" como lo hace saber a Martha Bernays el 25 de mayo de 1884 (6). Pero no sólo para esto indicará Freud el uso de la coca. También la recomendará contra la morfínomanía produciendo que su amigo y colega Fleischl von Marxow acortase su vida debido a una sobredosis del alcaloide.

A consecuencia de esto Freud cuestionará el uso de la coca:

"dado que, en general, no conocemos el grado de sensibilidad [a la coca] y que no se ha dado importancia al factor de disposición individual, pienso que conviene cesar, lo más pronto posible, de curar las enfermedades internas y nerviosas mediante inyecciones subcutáneas de cocaína"(7).

Y aunque dejó de considerar a la histeria como producto de una lesión no inflamatoria del sistema nervioso -esto significa "neurosis"- y también dejó de recomendar el uso de la coca para curarla, de todas formas ya no podía dejar de pensar en la etiología de la histeria y su tratamiento.

Por ello, Freud utilizará el método de Weir Mitchell(8) y la electroterapia de Erb para tratar la histeria. En dichas técnicas el enfermo era tomado como un objeto.

Lo que Freud curaba, en aquel entonces, eran neuronas, el flujo eléctrico las reestablecía. Freud trataba a la histeria como una enfermedad hereditaria de los nervios, en la cual estaba ausente toda idea del inconciente o de la defensa.

La posición de Freud durante este periodo era la del médico, dueño de la voluntad del otro. Esto se halla en la base del discurso psiquiátrico. Recordemos que, desde su origen, la psiquiatría ha obrado así. En su *Tratado médico filosófico sobre la alteración mental y la manía*(9) escrito en 1800, Pinel planteaba que el loco no debía estar encadenado en las cárceles porque no era sino un enfermo que sufría debido a una pasión desenfrenada. El loco -sostenía- es un enfermo y, además, curable. Pinel pretendía lograr esto mediante la identificación de dicho loco con un sujeto capaz de controlarse a sí mismo, con un sujeto excepcional denominado por Pinel el "médico filósofo". No cuesta mucho trabajo leer las evidentes referencias estoicas y epicúreas presentes en el discurso de Pinel. Recordemos que Epicuro planteaba que para obtener la felicidad era necesario el placer -definido como la ausencia de dolor- y que el único placer verdadero consistía en la *ataraxia*, es decir, la imperturbabilidad, la "tranquilidad del ánimo" de los estoicos. Para Epicuro la

felicidad se obtenía reuniendo cuatro virtudes: la *ataraxia* ya mencionada, la *alupia* (ausencia de pena), la *afobia* (ausencia de miedo) y la *apatia* (ausencia de pasión)(10).

Los estoicos añadirán que, logrando lo anterior, se podía obtener la *enkrateta*, es decir, el dominio de sí. Es esto precisamente lo que Pinel pretendía de sus locos, que mediante la identificación con él mismo -como médico filósofo- lograsen vencer sus pasiones. Es por ello que recomendará su internación en asilos para que sufriesen constantemente su influencia.

Pinel pretendía que el loco cambiase su locura personal por la del mismo Pinel, por ello éste no logró su objetivo y los hospitales psiquiátricos no tardaron en volver a ser como las cárceles de antaño. Y en dichos lugares el psiquiatra se hará nosólogo, logrando magníficas descripciones de los enfermos mentales, mas considerando -como sostenía, por ejemplo, Clerambault a comienzos de este siglo- que la locura era incurable. Así el paciente se convirtió en un mero objeto a describir. Años después, con el arribo de la psicofarmacología, la cirugía del encéfalo y otros procedimientos -el electroshock y el shock insulínico- apareció otra posibilidad médica de tratamiento de la locura.

Como el loco no controlaba sus pasiones, había que controlarlo de alguna manera y el psiquiatra moderno lo hará mediante la camisa de fuerza, el electroshock, la lobotomía frontal o los psicofármacos (las actualmente denominadas "cadenas químicas").

Ciertamente esto es lo más que se puede hacer con un enfermo terminal.

El problema es que no todos lo son, es por ello que no considero inválida la crítica de los antipsiquiatras que indica que la locura es iatrogénica en múltiples ocasiones (11).

Actualmente los psiquiatras ya no buscan la "zona" dañada sino la "substancia" productora de la locura. No olvidemos que incluso algún tiempo pretendieron haberla encontrado en la serotonina.

Para el psiquiatra -así como para el Freud neurólogo- el paciente es objeto, debe pensar y vivir como se le indica, con lo cual deja de ser dueño de su vida.

Resumiendo, en este periodo Freud utilizaba como método terapéutico la cura de descanso de Weir Mitchell aunada a la electroterapia de Erb. Esto hacía que su paciente quedara reducido a "neuronas" a las cuales había tan sólo que restablecer el adecuado flujo nervioso.

### **3. Freud hipnotista.**

Entre octubre de 1884 y febrero de 1885 Freud estudió con Charcot y con él aprendió que la histeria podía producirse mediante sugestión. Sin embargo, Charcot consideraba que la histeria era incurable y su causa era hereditaria. No todos opinaban igual, en la escuela de Nancy -la de Bernheim- sí intentaban curar a la histeria mediante el método de la sugestión hipnótica. Freud trató, con este método, a una mujer que no podía amamantar a su hijo.

Conviene relatar brevemente tal caso. En un artículo titulado "Un caso de curación por hipnosis"(12) Freud narra que en una ocasión le fue derivada una mujer que sufría del siguiente síntoma: era incapaz de amamantar a su hijo recién nacido. No era la primera ocasión en la que se presentaba el síntoma: al nacer el primogénito, tal mujer -a pesar de poseer una constitución corporal favorable y a desear fervientemente el hacerse cargo por sí misma de la alimentación de su hijo- no pudo amamantarlo:

"la leche no era abundante, le causaba dolores poner el niño al pecho, se mostraba inapetente, le sobrevino una peligrosa repugnancia a alimentarse, pasaba las noches excitada y con insomnio"(13).

Por ello, pasados catorce días se consideró que no podría amamantar a su hijo y éste fue encargado a una nodriza, con lo cual, por lo pronto, se resolvió el problema de madre e hijo.

Al arribo del segundo hijo se repitió la historia, mas Breuer -el médico familiar- propuso a la atribulada pareja, que Freud hipnotizase a la madre. No muy de acuerdo la mujer aceptó. La técnica de Freud consistió en -una vez hipnotizada la enferma- darle órdenes a cumplir una vez despierta:

"usted no tiene por qué angustiarse, será una excelente nodriza con quien el niño prosperará magníficamente, su estómago está totalmente calmo; tiene usted muy buen apetito, desea darse un banquete, etc."(14).

Luego de la primera hipnosis se obtuvo un éxito temporal pero esperanzador, la enferma durmió bien, se despertó sin molestia, se alimentó y amamantó al niño. Pero en la tarde la sintomatología volvió. En la segunda hipnosis Freud añadió algo a la sugestión anterior:

"dije a la enferma que cinco minutos después de que yo me retirara ella increparía a los suyos regañándolos un poco: que dónde estaba la comida, que si tenían el propósito de hambrearla, con qué querían que alimentara al niño si no comía nada, etc."(15).

El efecto no se dejó esperar, a partir de ese momento ella pudo alimentar a su hijo sin problemas. Cabe mencionar un elemento nimio pero determinante del feliz desenlace: al día siguiente el marido narró a Freud que "le había parecido un poco ominoso que la noche anterior ella exigiera alimento con tanto arrebato apenas yo [Freud] me hube ido y dirigiera a la madre unos reproches que nunca se había permitido antes"(16). ¿Por qué eligió a la madre como objeto de sus reproches? ¿es que su problema para amamantar estaba ligado al "ser madre", a ser como "esa madre"? En parte, pues luego del alumbramiento del tercer hijo le volvió la sintomatología anterior, la cual desapareció igualmente mediante hipnosis, pero permitiendo a Freud saber que la causa del sufrimiento de dicha mujer no era sino su narcisismo:

"me daba vergüenza -me dijo la señora- que algo como la hipnosis saliera adelante donde yo, con toda la fuerza de mi voluntad resulte impotente"(17).

Ciertamente, cuando la voluntad quiere dominar al cuerpo siempre ocurre la impotencia.

Años después, Freud abandonó el método hipnótico y esto no sólo por su dificultad para ubicarse en el lugar del hipnotista, sino por darse cuenta de que la cura lograda no era duradera, permanece sólo mientras existe esa relación privilegiada con el terapeuta denominada: transferencia.

En su periodo "hipnotista" Freud ya poseía la idea de la existencia de un lugar psíquico separado, de una "voluntad contraria"(18). Sin embargo, su concepción de la cura era aún acorde al discurso médico: se trataba de extirpar, mediante la sugestión, el síntoma, sin importar qué lo produjo ni de qué manera.

Podemos apreciar que Freud curaba ya no a una neurona sino a una psique disfuncional, la cual era tomada como objeto, pues al paciente no se le escuchaba, tan sólo se le daban órdenes. Freud, por su parte, estaba en el lugar del amo del saber corporal: el médico.

Ahora bien, en 1881-1882 se realizó un tratamiento, en buena medida exitoso, de una histérica. El terapeuta fue J. Breuer, y dado que Freud no sólo tuvo conocimiento cabal de tal caso sino que sufrió su influencia, es menester revisarlo.

#### **4. Breuer y su Anna O.**

Es interesante notar que aún en 1909 -cuando las conferencias en la Clark University(19)- Freud afirmaba que el creador del psicoanálisis no era él sino J. Breuer.

Asimismo O. Rank -uno de los discípulos más cercanos de Freud- seguirá afirmándolo aún en 1924 en su obra "El trauma del nacimiento"(20).

Breuer escribió acerca del tratamiento de una sola histérica, el llamado caso Anna O., cuyo nombre auténtico era Bertha Pappenheim. Si hacemos caso al comentario de Freud, este caso fue el primero y el último de Breuer; mas fueron de tal importancia sus innovaciones que fue considerado por Freud como el creador del psicoanálisis.

Breuer narra el caso Anna O. en la "Comunicación preliminar"(21), texto realizado en colaboración con S. Freud.

Anna O. era una joven agraciada de 21 años que había pasado por tiempos difíciles: luego de entregarse día y noche, durante largos meses, al cuidado de su padre enfermo, éste murió. A poco de morir su padre se inició su sintomatología, la cual consistía en una parálisis de los miembros inferiores y del superior derecho, estrabismo convergente, macropsia, alucinaciones y una parafasia singular que solo le permitía hablar en inglés.

Breuer empleará con ella lo que luego denominó "método catártico", el cual consistía en que -una vez hipnotizada- la enferma era conminada a recordar, en orden regresivo, todas aquellas escenas relacionadas con sus síntomas hasta alcanzar la ocurrencia primera, narración durante la cual ocurría esa descarga emotiva llamada "catarsis".

El tratamiento mejoró a Bertha al grado de permitirle abandonar la cama. Mas estando Bertha prácticamente curada, después de nueve meses de tratamiento, Breuer le indicó que ya no la vería más; ésta se enojó a tal grado que Breuer fue llamado esa misma tarde para atenderla, encontrándola sumida en un violento ataque en el cual se desarrollaba la siguiente escena alucinatoria: estaba sufriendo el parto de un hijo de Breuer. Este último detalle -que Breuer no narra en su exposición y que conocemos gracias a la indiscreción de Freud(22)- hará que Breuer escape y no quiera saber nunca más nada de histéricas.

Lo curioso es que al inicio de la narración del caso Breuer escribe: "el amor, no afloró nunca ese elemento de la vida anímica"(23).

Como sabemos hoy con claridad: lo no hablado se actúa.

En este caso eso no dicho interrumpió la cura. Por ello concluye Ellenberger: "El prototipo de la curación catártica no fue ni una curación ni una catarsis"(24).

Además podemos apreciar que, si bien Breuer -como hipnotista- llevaba las riendas del tratamiento al inicio del mismo, eso pronto dejó de ser así, pues Bertha le exigió que no la interrumpiese y dejase libre el curso de sus asociaciones. Ahí inició la "talking cure".

Por ello la posición de Breuer pasará de ser la de un sujeto activo a la de un contemplador pasivo, que permite al otro desplegarse libremente. Considero que tal fue la razón, en gran medida, del éxito terapéutico. En contraparte, Bertha pasó de ser un mero objeto a dirigir, a ser un sujeto constructor de su propia cura.

La concepción de Breuer de la etiología de la histeria era que ésta se debía a que -por herencia- la histérica tenía predisposición a presentar unos estados anímicos de obnubilación que -siguiendo a Möbius- denominó "hipnoides".

Según Breuer cualquier estímulo que ocurriese cuando la enferma se encontraba en dicho estado quedaba inscrito en una instancia psíquica separada, una "condition seconde"(25).

Asimismo Breuer consideraba que la primera ocurrencia del sintoma podía ser algo nímio.

Para terminar reitero lo que considero más importante para el psicoanálisis posterior: que Breuer se callaba y permitía discurrir a su histérica, permitiéndole así ser el agente de su propia cura.

##### **5. Freud breueriano.**

Freud nunca estará totalmente de acuerdo con los "estados hipnoides" de Breuer. Pronto planteará que la escena productora del sintoma era



"traumática" y por ello no indiferente. Con algunas histéricas Freud practicó el método catártico y tales casos le enseñaron que en el origen del síntoma, debía encontrarse una escena traumática. Ahora bien, la cuestión no era simple, en el caso Emma, Freud deja claro que el mecanismo productor del carácter traumático de un síntoma histérico se producía mediante el *nachträglichkeit*, es decir, por la adición de dos escenas donde la posterior hacía inconciente a la anterior. Esta temporalidad invertía la flecha del tiempo.

Freud no se alejaba totalmente de la temporalidad aristotélico-newtoniana, tan sólo invertía la dirección de la flecha del tiempo(26).

Recordemos el caso de Emma Eckstein, el cual es narrado fragmentariamente en una obra que Freud guardó durante toda su vida y que fue publicada sólo postumamente a pesar de haber sido escrita en 1895: el *Proyecto de psicología para neurólogos*. En el apartado titulado "la *proton pseudos* histérica" [la primera mentira histérica](27) Freud narra el caso de una mujer -Emma- que sufría de un síntoma fóbico: no podía ir sola a una tienda. Asociando respecto a ello, Emma refiere la primera ocasión en la cual se le presentó la fobia: teniendo apenas 12 años fue a una tienda y vio reír a los empleados -uno de los cuales le había gustado- pensando que se burlaban de su vestido. A partir de ahí se generó ese afecto de terror que constituía su fobia. Freud se dio cuenta de que con este evento no se cerraba la explicación, pues al mismo le faltaba la fuerza traumática, por ello continuó indagando hasta que apareció una escena previa -de los 8 años- en la cual Emma fue a otro establecimiento a comprar golosinas y el pastelero le pellizcó los genitales a través del vestido, riendo estentóreamente al hacerlo. A pesar de este ataque ella volvió al día siguiente y "se reprochaba haber ido por segunda vez, como si de ese modo hubiera querido provocar el atentado"(28).

No tardó Freud en encontrar el enlace entre las dos escenas: por un lado la risa de empleados y pastelero, por el otro el deseo: en un caso un empleado le gustó, en el otro ella volvió con el pastelero al día siguiente.

Si bien Freud minimiza en su texto lo referente al deseo, pues en ese momento estaba dominado por la teoría traumática, no por ello deja de mencionarlo. El mismo Freud -acompañado por Fliess- se encargará de

renovarle la situación vivida al "pellizcarle los senos" nasales durante la fallida operación que realizó Fliess en una zona de los senos nasales de Emma pretendiendo con ello curarle la histeria (29).

Esto no era tan ridículo en aquel entonces -fin del siglo XIX- recordemos que J. M. Charcot se burlaba de aquellos cirujanos norteamericanos que extirpaban los ovarios a las histéricas para curarles su mal(30), o que D. G. M.Schreber proponía que el último recurso para "curar" la masturbación era la castración del sujeto involucrado(31).

En esta época Freud seguía pensando en términos propios de la medicina alopática; buscaba que el síntoma desapareciera, y ello mediante el "apalabrarlo". El caso Emma le había mostrado que cuando ocurría la primera escena ésta no tenía un carácter traumático, eso se lo proporcionaría la segunda escena. Por ello planteará que la histérica "padece de reminiscencias", pues es el recuerdo de la primera escena -despertado por la segunda- el traumático y generador de síntomas.

El método que Freud seguía entonces era mixto, pasaba de la hipnosis a la presión de la mano -para "favorecer la concentración"- y de ésta a la asociación libre.

En esta época Freud ya poseía una idea del inconciente aunque considerándolo un "lugar" -segua siendo de alguna manera un anatomista- y una idea de la defensa. Freud ya curaba a un sujeto que, aunque escuchaba, no era todavía pleno. Ya tendrían sus histéricas que enseñarle que "no debía andar preguntando de dónde venía esto o estotro"(32).

Ahora bien, en esta época, Freud mismo no tenía claro por qué un recuerdo era más traumático que la escena original. Esto sólo lo modificará más adelante.

## **6. Freud investigador del inconciente.**

"Aquí, el 24 de julio de 1895,  
el secreto del sueño se reveló  
al Dr. Sigmund Freud"(33).

Entre el 23 y el 24 de julio de 1895 Freud tiene un sueño el cual titulará: "El sueño de la inyección aplicada a Irma". En el análisis de sus asociaciones respecto al mismo nos revela su concepción del objetivo terapéutico que tenía en esa época:

"Por aquél entonces tenía la opinión... de que mi tarea quedaba concluida al comunicar al enfermo el sentido oculto de sus síntomas; si él aceptaba después o no esa solución de la que dependía el éxito, ya no era responsabilidad mía..."(34).

Como podemos apreciar, en esta época, Freud exigía tan sólo el acuerdo racional y consideraba que al obtenerlo se alcanzaría la cura. Ello por no tener aún la menor idea del deseo inconciente, pues si racionalmente se pueden eliminar los síntomas ¿para qué postular la existencia del inconciente? bastaría con lo preconciente. La concepción del sujeto que Freud poseía en esta época lo reducía a un sujeto psicológico, racional, con posibilidad de plenitud.

Por ello su concepción de la cura consistía en tan sólo devolver la plenitud racional mediante el esfuerzo detectivesco con el cual interpretaba los sueños, actos fallidos y síntomas.

En aquel entonces, Freud confundía la noción de represión (esfuerzo de desalojo inconciente) con la de supresión (esfuerzo de desalojo conciente), por ello pretendía que al revelar a la razón el sentido de sus síntomas, éstos quedasen atrás. La experiencia le mostrará la inexactitud de tal supuesto.

El método que Freud utilizaba entonces era ya la asociación libre, en la cual él se dejaba asociar -pues no olvidemos que a quien primero interpretó los

sueños fue a sí mismo- hasta encontrar esas palabras clave, ese juego de letras que permitiese descifrar el texto de la formación del inconciente en cuestión.

Un buen ejemplo de esto es "El sueño de la inyección aplicada a Irma", gracias al cual Freud pudo apreciar que los sueños poseían un sentido, que eran "realizaciones de deseos".

Dicho sueño inicia con una reunión en la cual Freud se acerca a Irma para reprocharle que aún no acepte su "solución" (*lösung*), diciéndole: "sí todavía tienes dolores es por tu exclusiva culpa" a lo cual ella responde con una frase que hace dudar a Freud sobre su diagnóstico: "sí supieses los dolores que tengo ahora en el cuello, el estómago y el vientre, me siento oprimida". A continuación Freud le inspecciona la garganta hallando unas formaciones rugosas semejantes a los cornetes nasales con escaras blanco grisáceas. Preocupado llama a otros colegas -el doctor M., Leopold, Otto- quienes repiten el examen y finalmente indican: "no hay duda, es una infección, pero no es nada; sobrevendrá todavía una disentería y se eliminará el veneno".

En ese momento Freud escribe:

"Inmediatamente nosotros sabemos de dónde viene la infección. No hace mucho mi amigo Otto, en una ocasión en que ella se sentía mal, le dió una inyección con un preparado de propilo, propileno, ácido propiónico, trimetilamina... No se dan esas inyecciones tan a la ligera... Es probable también que la jeringa no estuviera limpia"(35).

En su estudio de este sueño Freud deja ver que lo que buscaba con el mismo era evitar la culpa que sentía por la ausencia de resultados satisfactorios en el tratamiento de Irma, vengándose así de Otto -Oscar Rie- el cual, en un encuentro realizado la víspera, había respondido a la pregunta de Freud acerca del estado de Irma: "está mejor, pero no del todo bien", lo cual Freud interpretó como un reproche. Por ello tomó venganza de Rie en el sueño al responsabilizarlo del malestar de Irma por su "descuidada inyección".

Mas Freud no pudo impedir que, a pesar de todo, aflorase una punta de la verdad. Al inicio del sueño, Freud reprochaba a Irma no aceptar su solución

(*lösung*) y, al final, la causa del malestar de Irma era también una solución (*lösung*) de trimetilamina. Freud, por tanto, seguía siendo el responsable.

No me extenderé más en el análisis de este sueño, tan sólo recordaré lo planteado por Lacan en la sesión del 16 de marzo de 1955 como interpretación final a dicho sueño en la cual hace decir a Freud:

"Yo soy ese que quiere ser perdonado por haber osado comenzar a curar tales enfermos, que hasta el presente no se les quería comprender y a quienes se prohibía curar. Yo soy ese que quiere ser perdonado por ello. Yo soy ese que no quiere ser culpable, pues es siempre culpable el que transgrede un límite impuesto, hasta entonces, a la actividad humana. Yo no quiero eso. En mi lugar están todos los demás. Yo no soy ahí sino el representante de este vasto, vago movimiento que está en búsqueda de la verdad y donde yo, me borro. Yo no soy nadie. Mi ambición fue más grande que yo. La jeringa estaba sucia sin duda. Y justamente en la medida en que he deseado demasiado, en que he participado en esa acción donde he querido ser, yo, el creador y no soy el creador. El creador es alguien más grande que yo. Es mi inconciente, es esta palabra que habla en mí, más allá de mí"(36).

Desgraciadamente el Freud racionalista, que pretende dominar racionalmente al inconciente, es el que pasa al discurso universitario.

Es por eso que el psicoanálisis en la universidad, cuando entra, sale. Ahí pretenden que sea tan sólo una "corriente" psicológica más. El psicoanálisis es intransmisible en la universidad dado que ahí la clínica se escapa. Porque mientras que el análisis es un mirarse a sí ante otro, la universidad es dialógica, sofisticada. En la universidad se discute, en el análisis no.

Siguiendo las categorías de Althusser, la universidad es un AIE que busca del alumno la identificación, la repetición o incluso -como indica Freud- el sometimiento.

Ahora bien, esto es contrario al psicoanálisis, donde el deseo es ley, donde de lo que se trata, es de que surja un sujeto de deseo, alguien capaz de interesarse por la verdad oculta en sus síntomas.

Freud en la interpretación de los sueños -y en su "autoanálisis" con Fliess- se investigaba y hallaba verdades, las suyas. Ahí era analizante, lo cual no quiere decir que haya concluido su análisis. Pues el que concluye su análisis es analista y ser analista es ser artefacto. No es evidente que Freud aceptase el ser ubicado en ese lugar.

Respecto a ello P. Roazen narra la siguiente anécdota:

"En la década de 1930 Helene Deutsch sugirió en una pequeña reunión en casa de Freud que hacia el final de un análisis sería buena idea que el analista tomara medidas activas para deshacer la transferencia. '¿Cómo?', preguntó Freud. 'Mostrando que no es perfecto', respondió ella. A Freud no le gustó aquella idea en absoluto, y dijo irritado: '¿Quiere usted decir que no solo es un cerdo el paciente sino que también lo soy yo?'"(37).

¿Freud hablaba en serio o en broma? Si lo hiciese en serio nunca hubiese sido lo que fue: el inventor del psicoanálisis... Ahora bien, si fuese en broma ¿qué verdad portaba? Quizás no es tan errónea la universalidad de la "cerdez".

Freud tenía suficiente éxito cuando era investigador de sí mismo, mas cuando pretendía ser investigador de otro, la cuestión no siempre funcionaba; Dora y la "joven homosexual" -por mencionar algunos ejemplos- rechazaron sus interpretaciones. No es lo mismo encontrar la verdad en la palabra propia que decirle a otro sus verdades.

## 7. Freud analista didáctico.

En la carta a Fliess del 21 de septiembre de 1897 Freud le comenta: "ya no creo en mi neurotica"(38), participándole con ello su abandono de la teoría de la seducción, esa que planteaba que en la infancia de la histérica había ocurrido un ataque sexual perpetrado -en general- por los padres mismos.

Freud deja de considerar que la primera escena productora del síntoma histérico haya ocurrido realmente. Se da cuenta de que todo recuerdo es encubridor y, por tanto, una suma de escenas aglutinadas gracias a una fantasía. Freud inventará la noción de realidad psíquica para no tener que suponer la realidad efectiva de dichas escenas.

Ahora bien, si lo fundamental, lo generador de síntomas, ya no se encuentra en el recuerdo de la primera escena, ¿dónde encontrarlo?

Sólo mediante la incorporación de la noción de deseo, es que el esquema se sostiene. Un deseo presente tanto en la primera escena como en la segunda e incluso en una tercera (en la transferencia con el terapeuta Freud). En estas tres escenas se juega algo del orden del deseo, del pastelero al muchacho de la tienda, y de éste a Freud.

Si se introduce la noción de deseo se deja atrás la temporalidad aristotélico-newtoniana definitivamente. Pues el deseo no es situable en un pasado o en un futuro, sino en un presentarse donde se halla el *éido* y el *advenir*. Sin pretenderlo -y habitualmente sin darse cuenta- el psicoanálisis se ubica en el plano de la temporalidad heideggeriana (*vide infra* capítulo V).

Freud abandonará también cualquier referencia al discurso médico, pues al indicar que "el síntoma es la obra maestra del neurótico", la expresión última -y más pura- de su subjetividad, que no es a ser extirpado sino a ser descifrado, se aleja de esa medicina para la cual el síntoma debe desaparecer lo más pronto posible. Como ya se planteó (*vide supra* capítulo II) un síntoma es para ser descifrado.

Con esto la tarea del analista se acerca a la de un Champollion que opera sobre las letras para descifrar el texto oculto.

En esta época Freud ya posee una concepción del inconciente y de la represión. El paciente ya no era tal, pues él mismo era, en buena parte, agente de su cura. Pero había algo más, a Freud se le imponía un deseo no analítico, buscaba que sus pacientes aceptaran su concepción analítica, es decir, buscaba convertirlos en discípulos, en colaboradores de la investigación sobre el inconciente. Esta es la razón de las largas intervenciones didácticas que Freud dirigía a sus enfermos.

Estudemos esto con un caso de Freud que podríamos llamar "de madurez", titulado por él mismo: "De la historia de una neurosis infantil (el hombre de los lobos)"(39).

Freud analizó a Sergei Petrov Pankejeff -el hombre de los lobos- inicialmente de febrero de 1910 a julio de 1914, luego entre noviembre de 1919 y febrero de 1920. Años después Freud lo derivará a Ruth Mack Brunswick quien lo atenderá de octubre de 1926 a febrero de 1927, realizando ésta, posteriormente, unas cuantas entrevistas más.

Pankejeff acude por primera vez al análisis con Freud a causa de una neurosis acacida luego de una gonorrea vívida como un severo ataque narcisístico. Luego de un largo periodo de lo que años después se denominaría "reacción terapéutica negativa" (en la cual, a pesar de que el paciente asiste al tratamiento, el análisis no avanza), Freud plantea un artificio para hacer que Pankejeff se analizase: le determina una fecha de terminación del tratamiento: ante ello Pankejeff "reacciona favorablemente" y se libera en unos pocos meses de todos sus síntomas.

El texto de Freud se centra en la llamada "neurosis infantil" de Pankejeff y sitúa como causa de dicha neurosis un trauma: el haber presenciado un colto a *tergo* entre sus padres. Estudemos inicialmente el ardid terapéutico de Freud, la indicación de un límite del tratamiento que tenía el objetivo de producir que Pankejeff se analizase. No olvidemos que, con este ardid, Freud también se desembaraza de Pankejeff. Años más tarde Ruth Mack Brunswick



criticará a Freud el haber dejado a Pankejeff sin sus defensas neuróticas lo cual posibilitó su futura paranoia:

"Como psiquiatra especialmente interesada en la psicosis, Ruth sugirió que quizás el primer análisis del hombre-lobo [sic] con Freud le había 'privado de los habituales modos neuróticos de solución' con lo que había hecho posible tipos de reacción más primitivos" (40).

Poco después de terminado el tratamiento de Pankejeff con Freud inició la primera guerra mundial, durante la cual se originó, en las patrias de Pankejeff, la revolución soviética. A consecuencia de la misma Pankejeff perdió prácticamente todos sus bienes. Esto despertó antiguos síntomas que lo condujeron de nuevo al diván de Freud. Y ocurrió que, en un momento dado, Pankejeff tuvo la fantasía de que si se presentase en su patria podría reclamar sus bienes. Freud -pensando en el peligro que ello acarrearía a la vida de su paciente- lo desaconseja terminantemente e incluso le indica que esc deseo de salir de Viena no es sino una resistencia al tratamiento. El hombre de los lobos acatará la indicación, mas no sin generar una locura peculiar: hará que diversos dermatólogos traten -y maltraten- su nariz, todo ello para poder odiar al Dr. X -uno de sus dermatólogos, recomendado por Freud mismo- reprochándole el "haberle causado un daño irreparable" en su nariz. Pankejeff fantaseó durante meses con el asesinato de tal dermatólogo, el cual murió repentinamente, ante lo cual Pankejeff exclamó:

"¡Dios mío, ya no podré matarlo nunca más!"

En su relato del caso Ruth Mack Brunswick indica:

"[Pankejeff] había querido matarlo, había deseado su muerte miles de veces, había tratado de pensar distintas maneras de perjudicarlo de la misma manera que X lo había perjudicado a él. Pero el daño que X le había hecho -afirmaba- sólo podía ser equiparado con la muerte" [...] "Observé entonces que el mismo paciente había admitido que X era obviamente un sustituto de Freud y que, por lo mismo, esos sentimientos de enemistad hacia X debían tener su contrapartida en la hostilidad hacia Freud. Se opuso con energía..."(41).

Mack Brunswick controlará dicha paranoia, y lo devolverá al periodo de amor filial a Freud en el cual ella misma se encontraba.

El hombre de los lobos terminará sus días vendiendo sus fotografías autografiadas no por "Sergiel Pankejeff" sino por: "el hombre de los lobos". El análisis le había conservado la vida, mas una vida miserable, una vida que ya no era la de un Pankejeff. Quizás no es demasiado aventurado plantear que Pankejeff murió de todas maneras, y que quien sobrevivió fue el "hombre de los lobos".

A pesar de todo hay muchos elementos de enorme riqueza en el estudio de Freud acerca de este caso, vgr. podemos apreciar la manera en que Freud realizaba lecturas literales.

En una sesión Pankejeff -queriendo hablar una avispa (*wespe*)- tan sólo dijo: "espe". Freud le hizo notar el lapsus y Pankejeff luego de un breve periodo de engaño (¿no se dice así en alemán?) reconoció que "espe" no era sino él mismo: S.P. (Sergiel Pankejeff)(42). No sobra reiterar que la lectura literal es la base del tratamiento analítico.

Otro elemento a considerar es que Freud vuelve -en este caso- a la concepción propia de sus primeros años como terapeuta de la histeria, es decir, a la teoría traumática.

Así, Freud discurre largamente para probar su tesis de que Pankejeff había presenciado el colto parental. Sin embargo, breve y lateral, se presenta otra interpretación: quizás fueron perros ovejeros los del colto real, escena que luego fue transferida a sus propios padres. Pero esta lectura es -como decíamos- breve y lateral, la que recibe más páginas y discusiones es la primera, la acorde con la teoría traumática: que para el pequeño aristócrata, fue un trauma la contemplación del colto paterno por interpretarlo como un acto de violencia.

La importancia de la vuelta a la teoría traumática es enorme, implica restar valor al deseo como generador de la neurosis; si se trata tan sólo de

traumas infantiles el deseo no tiene importancia. Años después en ocasión de las discusiones relativas a la obra *El trauma del nacimiento* de Otto Rank -texto que implica también una vuelta a la teoría traumática- Freud escribirá, tolerante, que nada impedía que pudiesen cohabitar bajo el techo del psicoanálisis aquellos que considerasen como lo central al complejo de Edipo y castración y, por otro lado, aquellos que pensarán que lo era el trauma del nacimiento. Posteriormente Freud rechazará abiertamente la concepción de Rank, produciéndose un fuerte desaguisado que produjo el exilio de Rank hacia los U.S.A.

Antes de que eso ocurriese hay un evento que considero importante resaltar. Una vez que Rank hubo tomado la decisión de partir a los U.S.A., no logra hacerlo.

Inicialmente -ya hechas sus maletas- Rank no puede salir de Viena; en un segundo intento vuelve desde París.

Transcurría el año 1926. En ese retorno Rank -arrepentido- visitará a Freud y le abrirá su corazón. Freud -si confiamos en sus palabras- lo "analizará" y "curará" en una cuantas sesiones. Hará saber esto al resto de los miembros del Comité (un escogido grupo de psicoanalistas conformado, en aquel entonces, por Freud, Abraham, Jones, Eitingon, Sachs, Ferenczi y Anna Freud) pero ellos no perdonarán a Rank -el cual, dicho sea de paso, ya había sido reemplazado al interior del Comité por Anna Freud misma- no dejándole otra salida que el autoexilio.

Si examinamos esa "cura" de Freud respecto a Rank no podemos estar sino de acuerdo con el comentario que E. Lieberman plantea en su biografía de Rank: *Acts of Will, the life and work of Otto Rank*, donde cuestiona la concepción de "cura" de Freud, dado que a Rank sólo lo sometió y obligó al abandono de sus más profundas convicciones:

"De un solo golpe, Rank niega su teoría y la experiencia que la vida le había aportado -esta es una muy triste observación respecto a un análisis "logrado"(43).

Rank fue considerado "curado" cuando se sometió a las ideas de Freud. Y de ahí derivará el objetivo terapéutico de los postfreudianos de la *Ego psychology*: la identificación con el terapeuta.

Resumiendo, en el periodo de "madurez" de Freud, éste trabajaba según el método de la asociación libre, su paciente era concebido como un sujeto-investigador, o mejor, como un colaborador y, a la vez, como un discípulo. Su concepción de la etiología de la neurosis basculará entre considerar al trauma o al deseo inconciente como la causa. La concepción de la psique que maneja entonces indica que el sujeto está dividido, sea entre inconciente, conciente y preconciente, sea entre Yo, Ello y Superyó. El inconciente será concebido como un lugar, espacialmente ubicado en un "aparato psíquico". La posición del terapeuta será dual. En un primer momento, Freud -tal como indica en el texto "Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina"- es una especie de maestro que explica "los principios del análisis" para, posteriormente, escuchar al paciente que se analiza gracias a haber hecho suyos dichos planteamientos, periodo en el cual Freud apoyará al analizante mediante señalamientos, interpretaciones y construcciones. Asimismo, en esta época, Freud analiza la transferencia; su objetivo es hacer de la neurosis común una neurosis de transferencia, la cual es concebida como un fenómeno de reiteración de prototipos infantiles en la persona del analista. La transferencia, por tanto, permite resolver, por su actualidad, antiguos complejos. Esto hace escribir a Freud en la "Dinámica de la transferencia": "nadie puede ser ajusticiado *in absentia* o *in effigie*" (44).

Otro elemento a resaltar es la concepción del fin del análisis que Freud propuso. Para Freud el fin del análisis era imposible, ello debido a que el inconciente era irreductible. El objetivo "*Wo Es war soll Ich werden*" (donde Ello estaba Yo debe advenir) era imposible debido a la existencia de lugares inaccesibles a la interpretación denominados por Freud: "la roca de la castración", "el ombligo del sueño" o "*das Ding*" [la cosa]. No podemos dejar de señalar, sin embargo, que Freud favorecía que el final del análisis fuese concebido como una identificación a su persona. Y no solo favorecía la identificación en el plano teórico. Paul Roazen en su texto *Hermano animal. la historia de Freud y Tausk* comenta no sin asombro el enorme parecido de muchos analistas con respecto a Freud(45).

Por último considero importante señalar lo relativo a la concepción freudiana de la formación de los analistas. Si bien desde 1912 Freud señalaba la conveniencia del análisis personal del analista practicante, él no entendía entonces por "psicoanálisis del analista" sino el estudio cuidadoso de los propios sueños. En otros casos -vgr. el de Bernfeld- Freud incluso desaconsejaba el análisis indicando tan solo una supervisión posterior con él (*vide infra*). Años atrás quizás había recomendado lo mismo a Otto Rank: en 1923 Freud escribirá a Jones -a partir de un altercado de Jones con Otto Rank- que el "pequeño Otto" era una persona respecto a la cual, en el curso de muchos años, él no había pensado, en ningún momento, que requiriese análisis. No pasará ni un año antes de que Freud reproche a Rank el proyectar en *El trauma del nacimiento* sus complejos inanalizados. Pocos años después el análisis del analista será requisito indispensable en todas las asociaciones analíticas del mundo.

El ubicar a sus pacientes como discípulos, el desear enamorados de su teoría, convertía el deseo de Freud en un deseo no analítico, lo cual, desgraciadamente, se reflejará en la institución forjada bajo su auspicio: la I.P.A.

#### **8. La IPA, realización de una fantasía freudiana.**

El capítulo III del tomo II de la *Vida y obra de S. Freud*, elaborada por E. Jones, se titula: "La Asociación Psicoanalítica Internacional", en tal capítulo Jones realiza no solo un recuento de lo acaecido en esos años al "movimiento psicoanalítico" sino también un largo resumen de un texto peculiar de Freud: *Tótem y tabú*.

De tal texto Freud opinaba en 1913: "escribo el *Tótem* con la sensación de que es mi obra mas importante, la mejor, quizá mi última gran obra...", "No he escrito nada con tal convicción desde *La interpretación de los sueños*"(46). Y planteaba así la distinción entre tales obras:

"Entonces [en La Interpretación de los sueños] exponía el deseo de matar al padre, ahora he descrito la muerte efectiva; después de todo hay una gran distancia entre un deseo y una acción"(47).

Recordemos los elementos de tal texto:

Después de analizar con detalle las características de los diversos tipos de tótem de los aborígenes australianos, Freud estudia sus tabúes, relacionando todo esto con el carácter obsesivo e infantil. Posteriormente desarrolla lo que ha sido denominado "un mito freudiano": la comida totémica(48).

La comida totémica consiste -a grandes rasgos- en lo siguiente: Freud considera que en los albores de tales sociedades existía un amo, el padre primordial, el cual era el tirano de su comunidad, era dueño de todas las hembras y sometía por la fuerza a todos sus hijos varones. Situación que condujo a que, en un momento dado, los ultrajados se amotinaron derrocando y asesinando al padre, devorándolo, instituyendo así una sociedad de iguales. Según Freud, los festivales, los carnavales, donde está permitido violar las leyes, incluso comer al tótem, son formas en que se recuerda ese evento parricida que dió origen al "clan fraterno".

Ahora bien, ¿esto es un mito? Recordemos lo que indica Levi-Strauss en el T. I de sus *Mitológicas* titulado "*le cru et le cult*": "un mito proviene de la sociedad"(49), el carácter social del mito, su transmisión generacional, es un elemento indispensable para que un mito pueda ser considerado como tal.

La comida totémica freudiana no posee tal carácter, entonces ¿qué es?

La comida totémica es una fantasía de Freud derivada de su realidad. La comida totémica tiene un asidero en esa realidad. ¿En qué realidad? ¿En la de desear matar a su propio padre? ¿al pobre Jacob que tantas tuvo que aguantar?

Si, pero no solo eso. En la frase antes citada Freud diferenciaba entre el deseo y la acción de matar al padre, y ubica a la comida totemica como una acción. Me parece que esa fantasía de Freud se refiere directamente a su "movimiento psicoanalítico", al asesinato y devoración que temía de sus discípulos debido a su posición como "padre de la horda".

¿No será que ese gobernar "tras bambalinas", ese no asumir nunca la presidencia de la Internacional, se debió al temor que sentía de ver realizada dicha fantasía?

Sus discípulos, la posterior IPA, actualizaban la fantasía freudiana. Ahora bien, ¿cuáles fueron las causas del surgimiento de la IPA?

En el artículo titulado: "El control, una dificultad de nominación", M. F. Sosa indica que la IPA fue creada a instancias de Freud, quien, en 1910, pidió a S. Ferenczi que elaborara un proyecto de constitución de una Asociación psicoanalítica Internacional. En dicho texto Ferenczi escribe:

"el peligro que nos acecha, por decirlo así, es el de ponernos de moda y que el número de los que se llaman analistas sin serlo aumente rápidamente"(50).

Mas no podrán impedirlo, Freud mismo lo contradirá, por lo menos eso hizo cuando su encuentro con Groddeck.

Analicemos ese evento.

G. Groddeck, médico masajista de Baden Baden, envía a Freud, el 27 de mayo de 1917, una misiva donde, después de disculparse por publicar en 1912 un texto donde efectuaba "un juicio prematuro [y negativo] sobre el psicoanálisis"(51), realiza un elogio de la obra freudiana y le plantea que, en su práctica clínica, ha notado que existe un "Ello", "una fuerza por la que somos vividos mientras creemos que somos nosotros quienes vivimos"(52), un Ello que

"forma al hombre, que hace que piense, actúe y enferme"(53), hallando correspondencias entre ese Ello y el Inconciente de Freud. A continuación le pregunta lo siguiente:

"Tras la lectura de la Contribución a la historia del psicoanálisis se me ha apoderado la duda de si debo contarme entre los psicoanalistas de su definición. No desearía considerarme como partidario de un movimiento si por ello he de correr el riesgo de ser rechazado"(54).

Hasta aquí la demanda de Groddeck, lo curioso es lo que le responde -apenas una semana despues- Freud:

"observo que usted me pide con urgencia que le confirme oficialmente que no es usted psicoanalista, que no pertenece usted al grupo de los adeptos, sino que mas bien debe pasar por algo original, independiente. Evidentemente le proporcionaría un grato placer si le apartara de mí y le pusiera donde se encuentran Adler, Jung y otros. Pero no puedo hacerlo, tengo que reclamarle a usted, tengo que afirmar que es usted un espléndido psicoanalista que ha comprendido plenamente el núcleo de la cuestión. Quien reconoce que la transferencia y la resistencia constituyen los centros axiales del tratamiento pertenece irremisiblemente a la horda de los salvajes. Que al 'Ic' lo llame 'Ello' no es objeto de la menor discrepancia"(55).

Freud conocía a Groddeck sólo por esa primera -y no precisamente extensa- carta.

Y Groddeck se convirtió en el hijo pródigo que Freud defendía contra el odio fraterno.

Sus discípulos mas antiguos no podían permitir que Freud siguiese aumentando la fraternía con tal ligereza.

Dos años más tarde, en 1919, M. Eitingon y E. Simmel fundan la Policlínica psicoanalítica de Berlín donde, además de proporcionar atención a bajo costo, se formaban "sistemáticamente" psicoanalistas.



En 1925 Eitington plantea el proyecto que dió origen a los ITC (siglas en inglés de los Comités Internacionales de entrenamiento). Pero ¿por qué Eitington?

Recordemos que, ante el inminente fallecimiento de A. von Freud, Freud prometió a Eitington el anillo que el enfermo aún portaba, y que, cuando murió, su mujer se negó a entregarlo a Freud, lo que hizo que éste le diese su propio anillo a Eitington. Este acto tuvo consecuencias, durante varias décadas Eitington fue el pastor de la horda, el que "uniformó" a los psicoanalistas.

Y de los analistas uniformados se derivó una clínica uniformada.

En su texto Jacques Lacan y la cuestión de la formación de los analistas, M. Safouan realiza el estudio de un interesante disidente de la IPA: Stegífried Bernfeld.

Bernfeld plantea -en 1950- que la historia de la formación de los analistas es divisible en dos periodos: uno, que va de los orígenes a 1923-24 -cuando se creó el Instituto psicoanalítico de Berlín- y la otra que va de esa fecha en adelante.

Lo que diferencia a esos periodos es que en el primero no era obligatorio el hacer un análisis didáctico.

Bernfeld, que se formó en el primer periodo ofrece su testimonio: en 1922 preguntó a Freud si debía realizar un análisis didáctico antes de iniciar su práctica clínica como recomendaban en Berlín. Freud, en su respuesta, a la vez que desautoriza a los berlineses, aconseja a Bernfeld iniciar su práctica diciéndole: "Es absurdo, vaya. Seguramente encontrará dificultades. En ese momento veremos qué podemos hacer para sacarlo del apuro"(58).

No me extenderé más con el testimonio de Bernfeld; está claro que los Comités de entrenamiento (ITC) se constituyeron como un intento de solucionar el problema de la probable falta de coherencia futura del discurso analítico, debida a la formación independiente. Los ITC de la IPA surgieron debido a un afán normalizador, uniformante.

Lo que me interesa plantear es cuáles fueron las consecuencias de tal sistematización de la formación de los analistas.

Para los ITC la formación del analista se desarrollaba en tres ámbitos: el análisis didáctico, el análisis de control y la formación teórica. Esto, que a primera vista parece una formación "Integral", ante la mirada cuidadosa se derrumba, hace agua por todos lados.

a) El análisis didáctico. Un analista debe analizarse pregona la institución; analizarse es un deber. ¡Qué pronto se olvidó al Zolá de *La obra maestra!* En dicha obra el poeta nos muestra que el deseo sucumbe ante el imperativo. Por ello no puede ser sino infortunada la formalización de la relación de Claude y Christine: "la esposa había destruido a la amante y el matrimonio parecía haber liquidado el amor"(57). Cuando un deseo se convierte en deber se esfuma.

Al hacer los ITC del deseo de analizarse un deber ocasionaban su desaparición. La formación se convertía en una farsa.

Además, los ITC indicaban al candidato la lista de didactas, la lista de elegibles, es decir, pretendían incluso domoñar la transferencia. Los ITC, en última instancia, prohibían la transferencia. Y si -por último- a esto le sumamos que los ITC prescribían que los análisis didácticos debían durar un número determinado de horas o de años, lo cual implica negar la particularidad de cada caso, nos damos cuenta de lo insostenible de esta "solución".

b) El análisis de control. "Un analista debe controlar sus primeros análisis" (o *la* vez el imperativo) pero... ¿con quién? Desde 1949 se estableció que debía ser con un analista diferente al didacta lo cual, sabemos, difunde la transferencia dificultando su "efectuación"(58). Tal análisis de control, por tanto, mas que favorecer la formación del analista la dificulta, haciendo de la formación del analista en el control un mero *savoir faire* que, en su versión

más degradada -pero no por ello más rara- se reduce al aprendizaje de una serie de reglas terapéuticas. En su artículo: "Sobre el control/supervisor analítico", el Dr. M. Pasternac concluye:

"un control institucional impuesto como una condición administrativa no puede ser otra cosa que una actividad formativa que modela en función de una ortodoxia y se inserta en un mecanismo pedagógico de reproducción. En suma, una actividad que constituye la negación de la experiencia analítica."(59).

c) La teoría analítica. A la muerte del patriarca, las diversas versiones de teoría analítica hicieron su aparición, ya no existía el riesgo de expulsión. En el "clan fraterno" ninguno se asumía, inicialmente, como el dueño del saber. Así aparecerán diversos "uniformados": kleinianos, frommianos, freudianos "ortodoxos", annafreudianos... Donde algunos eran seguidores fieles, otros "continuadores" o reformadores.

Tales versiones se diferenciaban en sus saberes, no en lo relativo a la formación de sus candidatos. Incluso, los institutos que dejaron de pertenecer a la IPA conservan el mismo cuadro formativo: análisis didáctico, análisis de control y formación teórica.

En tales institutos se olvida que Freud indicó que la formación analítica no tenía nada que ver con la médica y, por ello, los legos sí podían ejercer el análisis(60). Por ello, para solicitar el ingreso a la APM, versión mexicana de la IPA, es menester poseer un título de médico o un posgrado en psicología.

Lacan va a subvertir esta cuestión, se da cuenta de que un análisis se revela didáctico no al iniciarse -como un requisito de ingreso- sino al terminar. Si el análisis produjo un analista fue un análisis didáctico, si no, pues no.

Como podemos apreciar, el modelo de formación de analistas de la IPA sufría grandes anomalías, por ello Lacan propondrá otro modelo, el cual desarrolló a lo largo de 15 años, desde su "excomunión" de la IPA en 1953

hasta su "Proposición de 9 de octubre de 1967". A continuación plantearé tan sólo las modificaciones a los elementos de la formación de los analistas de la IPA.

En primer lugar, como decíamos, un análisis se revela didáctico no al iniciar sino al terminar, el deseo de ser analista es un elemento más a analizar al interior de dicho tratamiento. Asimismo, la práctica lacaniana del control permite su realización con el mismo analista, facilitando así la efectucción de la transferencia. Y, por último, la formación respecto a la doctrina analítica no está ordenada en base al discurso universitario con su *curriculum* fijo y uniformante, sino que se desarrolla en seminarios y *cartels* que dejan en total libertad al interesado que, por serio, puede asumir responsablemente su deseo de reflexionar acerca de la doctrina analítica.

Otro elemento que subvirtió verdaderamente la concepción de la formación analítica de la IPA, fue el planteamiento lacaniano de que el analista "*ne s'autorise que de lui même*" (solo se autoriza por él mismo), es decir, que el candidato no debía esperar a que el didacta le indicase cuando podía iniciar su práctica (cuando consideraba que ya interpretaba "bien", es decir, como él, lógica de la duplicación que muestra con brutalidad la razón de la pobreza discursiva de la IPA), sino que el analista se autoriza a realizar el análisis por él mismo. Acto que no es efectuado en soledad sino ante otro, y del cual se atestigua en la experiencia del pase (*vide supra* capítulo III).

Estas modificaciones conducirán a una manera muy peculiar de concebir la clínica analítica.

El psicoanálisis es un delirio que quizás porte una ciencia, indica Lacan. Ese delirio lo inicia Freud, delirio que hace a los analistas mirar el Inconciente, la histeria, la obsesión. Delirios que se sostienen en "saberes" sobre cómo interpretar, cómo establecer el encuadre, qué mirar, etc., lo cual permite establecer una tipología de analistas:

"sí interpreta de tal manera es kleiniano, si de tal otra es frommiano", etc.

El saber analítico reproduce la estupidez nosográfica... se podría establecer un *DSM-III* (siglas en inglés del *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*) con dichos tipos de saberes.

La tipología excluye la práctica del "caso por caso", lo que Freud planteaba cuando decía que había que afrontar cada nuevo *analzante* poniendo en suspenso todo el saber anterior, pues ello era la única garantía para permitir el asombro.

Si se recorta el texto de Lacan también se le puede convertir en un saber teorizable, esquematizable, en un saber serializable -Lacan I, Lacan II, Lacan III, Lacan IV- donde los "amos del discurso lacaniano" indican los elementos importantes, olvidando lo que el propio Lacan escribía en su texto titulado: "Variantes de la cura tipo": el problema de los institutos es que enseñan un saber "predigerido"(61).

Para dichos saberes sobre Lacan siempre será imposible la comprensión de la existencia del analista.

### **9. La clínica lacaniana.**

El estudio "caso por caso" es lo característico de la clínica lacaniana. Dicha clínica no tiene más fundamento que la presencia del analista.

Esa clínica sólo es posible gracias a la operación que Lacan denomina su "retorno a Freud", en la cual Lacan se asume freudiano, operación que hace decir a Lacan: "Yo, la verdad, hablo", incorporándose no al saber de Freud sino al ser que, por ello, es un des-ser. El "Yo soy freudiano" parece ser la marca de la destitución subjetiva de Lacan. M. Viltard, en "El ejercicio de la cosa freudiana" apunta algunos elementos en esa dirección:

"Con La cosa freudiana, Lacan puso en juego el real, y por el hecho mismo del dispositivo por él construido y de la prosopopeya proferida, 'freudiano' nombre común se convirtió en un nombre de Lacan. ¿Quién eres?, yo soy freudiano, confesión de no ser sino eso que va al polvo"(62).

"He aquí a Lacan deviniendo freudiano, no como resultado de una construcción arbitraria o de un comentario más o menos literario de Freud o de una sumisión al texto de Freud sino por el ejercicio de La cosa freudiana. El se convierte en lo contrario de un seguidor incondicional de Freud: 'el texto de Freud, incontestablemente explosivo, está lejos de ser satisfactorio, jeso confunde todo!' exclama. Y si habla de la lectura de Freud lo hace ahora en los términos propios de los ejercicios espirituales: exhorta a una lectura de Freud como 'búsqueda en acción', como 'ejercicio para formar los espíritus' recomienda 'la vigilancia' respecto a la verdad..."(63).

Esta operación conducirá a una clínica peculiar, a una clínica imposible de generalizar.

Prueba de esto lo hallamos no sólo en los testimonios que recoge E. Roudinesco en su *Histoire de la Psychanalyse en France*(64) sino también en el texto de Allouch: *213 ocurrencias con J. Lacan* (65).

En la clínica lacaniana no hay sesión tipo, no hay encuadre fijo ni un modo común de la actuación del analista. Lo único común es la presencia del analista.

El analista -como indicaba A. Sladogna en una conferencia dictada el 2 de febrero de 1990- se juega su autorización en cada intervención, en cada sesión, en cada análisis. Ello sólo se puede sostener porque el analista no sabe ser analista, sino que es analista.

La formación del analista no consiste en un llenario de saberes "analíticos", sino en realizar una transformación, una destitución subjetiva.

Esa destitución ocurre en el fin del análisis, el cual Safouan define así:

"El fin del análisis concierne a las relaciones del analizante no con la persona de su analista sino con el análisis. Es, si cabe la expresión, el momento en que el algoritmo del sujeto que supuestamente sabe entrega

su secreto de que es también el algoritmo de lo que Lacan llama "el constituyente terciario de la función analítica", o bien del objeto (a), del que entonces se pone de manifiesto que el analista no era más que el depositario. Así es como por gracia del analizante el analista se ve afectado por un 'des-ser', mientras que por su parte el analizante recibe una 'destitución subjetiva', que estaba ya implícita en la "primera norma fundamental"(66).

En el fin del análisis, el sujeto ve despedazarse su nombre propio en pequeñas letras, destitución subjetiva que le permitirá realizar esa operación textual denominada psicoanálisis.

Sólo ello posibilita el estar atento a la letra y la realización del análisis "caso por caso".

Lacan, gracias a su "retorno a Freud", no es más una versión, un saber, sino que es analista, acto que tiene efectos de saber, pero de saber del inconsciente, de saber textual, no de un mero saber. ¿Cuál es la diferencia entre este saber textual y el propio del discurso universitario, de las "versiones" de analista? Esta pregunta Safouan la responde con una cita de Lacan: "El analista 'experimentado' es, de acuerdo con la fórmula lacaniana aquel que 'no está sin su ignorancia'(67).

Con su "retorno a Freud", Lacan -sin salir del campo freudiano- deja de ser un alumno fiel y anulado para ubicarse del lado de Freud; Lacan no forma parte de la fraternidad producto del asesinato del Padre primordial. Lacan no es un miembro más del "Clan fraterno", lo cual no impide que algunos "lacanianos" -atrapados en el "análisis universitario"- constituyan otro tipo de cofradía parricida.

Asimismo, el analista Lacan, al definir su lugar mediante el "Yo, la verdad hablo", se diferencia del filósofo, de aquel "amante de la sabiduría" -por tanto carente pero con la esperanza de poseerla- para ubicarse en el lugar del sabio, aquél que posee el saber de su carencia.

#### Notas.

1. Comentario de Freud a Irma Putnam, citado por Roazen, P., *Freud y sus discípulos*, Alianza Universidad, Madrid, 1986, p. 146.
2. Lacan, J., Televisión, citado por Allouch, J., *Freud et puis Lacan*, EPEL, Paris, 1993.
3. Freud, S., Presentación autobiográfica, en *Obras completas, Vol. XX*, Amorrotu, Bs. As., 1979, p. 8-9.
4. Gay, P., Freud, *una vida de nuestro tiempo*, Paidós, Bs. As., 1989, p. 65.
5. Freud, S., Über coca, citado por Allouch, J., *Lettre pour lettre*, Èrès, Toulouse, 1984, p. 30.
6. *Ibidem*, p. 33.
7. Freud, S., Cocainomanía y cocaínofobia, citado por Allouch, J., *op. cit.*, p. 43.
8. Freud, S., Reseña de S. Weir Mitchell, Die Behandlung gewisser formen von Neurasthenie und Hysterie, en *Obras completas, Vol. I*, Amorrotu, Bs. As., 1976, p. 38-40.
9. Pinel, P., Tratado médico filosófico sobre la alienación mental y la manía, citado por Julien, P., "Pinel, Esquirol, Freud, Lacan", en *Littoral* 25, Èrès, Toulouse, 1988, p. 38.
10. Arrighetti, G., Epicuro y su escuela, en *Historia de la filosofía, Vol. II*, SXXI, México, 1972, p. 297-313.
11. Cooper, D., *Psiquiatría y antipsiquiatría*, Paidós, Bs. As., 1983.
12. Freud, S., Un caso de curación por hipnosis, en *Obras completas, Vol. I*, Amorrotu, Bs. As., 1976, p. 147-162.
13. *Ibidem*, p. 152.
14. *Ibidem*, p. 153.
15. *Ibidem*, p. 154.
16. *Ibidem*, p. 154.
17. *Ibidem*, p. 154.
18. Freud, S., *Obras completas, Vol. I*, Amorrotu, Bs. As., 1976, p. 156.
19. Freud, S., Cinco conferencias sobre psicoanálisis, en *Obras completas, Vol. XI*, Amorrotu Bs. As., 1976, p. 7.



20. Rank, O., *El trauma del nacimiento*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 17.
21. Freud, S. y Josef Breuer, Comunicación preliminar, en *Obras completas, Vol. II*, Amorrortu, Bs. As., 1980, p. 27-43.
22. Breuer, J., Anna O., en Freud, S., *Obras completas, Vol. II*, Amorrortu, Bs. As., 1979, p. 64.
23. *Ibidem*, p. 47.
24. Ellenberger, H.F., L'histoire d'Anna O.: étude critique avec documents nouveaux, L'évolution psychiatrique, LXXXVII, n. 4, oct-déc 1972; citado por Safouan, M., *Le transfert et le désir de l'analyste*, Scull, Paris, 1988, p. 11.
25. *Ibidem*, p. 57.
26. Tamayo, L., *La temporalidad del psicoanálisis*, Universidad de Guadalajara, México, 1989.
27. Freud, S., Proyecto de psicología para neurólogos, en *Obras completas, Vol. I*, Amorrortu, Bs. As., 1976, p. 400-404.
28. *Ibidem*, p. 401.
29. Freud, S. y Wilhelm Fliess, *Complete letters*, Harvard University Press, Cambridge-London, 1985, p. 106-153.
30. Charcot, J. M., Histeria y neurastenia en el hombre, en *Las histerias*, Nueva Visión, Bs. As, 1979, p. 127.
31. Schreber, D. G. M., Gimnasia médica casera, citado por Schatzman, M., *El asesinato del alma*, SXXI, México, 1985.
32. Freud, S., Caso Emmy, en *Obras completas, Vol. II*, Amorrortu, Bs. As., 1980, p. 84.
33. Freud, S. y Wilhelm Fliess, *Complete letters, op. cit.*, p. 417.
34. Freud, S., Interpretación de los sueños, en *Obras completas, Vol. IV*, Amorrortu, Bs. As., 1976, p. 128 y sigs.
35. Grinstein, A., *Los sueños de Sigmund Freud*, SXXI, México, 1982, p. 19.
36. Lacan, J., *Le mot dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Sesión del 24 de noviembre de 1954.
37. Roazen, P., Freud y sus discípulos, op. cit., p. 178.
38. Freud, S. y Wilhelm Fliess, *Complete letters, op. cit.*, p. 264.
39. Freud, S., De la historia de una neurosis infantil (El hombre de los lobos), en *Obras completas, Vol. XVII*, Amorrortu, Bs. As., 1979, p. 1-111.
40. Roazen, P., *Freud y sus discípulos, op. cit.*, p. 181.

41. Mack Brunswick, R., Suplemento a la "historia de una neurosis infantil" de S. Freud, en *Los casos de Sigmund Freud*, Nueva Visión, Bs. As., 1979, p. 198-199.
42. Freud, S., De la historia de una neurosis infantil, *op. cit.*, p. 86-87.
43. Lieberman, E. J., *La voluntad en acte. La vie et l'oeuvre d'Otto Rank*, PUF, París, 1991, p. 297.
44. Freud, S., La dinámica de la transferencia, en *Obras completas, Vol. XII*, Amorrortu, Bs. As., 1980, p. 105.
45. Roazen, P., *Hermano animal, la historia de Freud y Tausk*, Allianza editorial, Madrid, 1973, p. 12.
46. Jones, E., *Vida y obra de Sigmund Freud*, Anagrama, Barcelona, 1981, p. 94.
47. *Ibidem*, p. 95.
48. Freud, S., Totem y tabú, en *Obras completas, Vol. XIII*, Amorrortu, Bs. As., 1976, p. 135 y sigts.
49. Levi-Strauss, C., *Mitológicas*, Vol. I, F.C.E., México, 1986, p. 47.
50. Sosa, M. F., El control: una dificultad de nominación, en *Puntuación y estilo en psicoanálisis*, SITESA, México, 1991, p. 61.
51. Groddeck, G. y Sigmund Freud. *Correspondencia*, Anagrama, Barcelona, 1977, p. 31.
52. *Ibidem*, p. 33.
53. *Ibidem*, p. 34.
54. *Ibidem*, p. 33.
55. *Ibidem*, p. 38.
56. Safouan, M., *Jacques Lacan y la cuestión de la formación de los analistas*, Paidós, Bs. As., 1984, p. 17.
57. Zolá, E., *La obra maestra*.
58. Allouch, J., *Seminario La efectuación de la transferencia*, Ediciones psicoanalíticas de la letra, México, 1988.
59. Pasternac, M., Sobre el control/supervisor analítico, *Artefacto 1*, México, 1990, p. 74.
60. Freud, S., ¿Pueden los legos ejercer el análisis? en *Obras completas, Vol. XX*, Amorrortu, Bs. As., 1979, p. 165-244.

61. Lacan, J., Variantes de la cura tipo, en *Escritos I*, SXXI, México, 1982, p. 343.
62. Viltard, M., El ejercicio de la cosa freudiana, *Artefacto 3*, México, 1992, p. 13.
63. *Ibidem*, p. 15.
64. Roudinesco, E., *Historie de la psychanalyse en France, Vol. II*, Seuil, Paris, 1986.
65. Allouch, J., *213 ocurrencias con J. Lacan*, SITESA, México, 1992.
66. Safouan, M., *op. cit.*, p. 65.
67. *Ibidem*, p. 58.

## Capítulo V. Heidegger y el psicoanálisis.

"En 1950, el filósofo Jean Beaufret, uno de los principales introductores del pensamiento heideggeriano en Francia se analiza con Lacan (...). Un día, irritado por el silencio de su analista, Beaufret decide hacerlo hablar cueste lo que cueste: «Hace dos o tres días -dijo- estaba con Heidegger en Friburgo y me habló de usted». Inmediatamente, Lacan reacciona y pregunta, lleno de esperanza: «¿Qué le dijo?». La trampa funcionó". Roudinesco, E. *Histoire de la psychanalyse en France* (1).

"Desgraciadamente es bastante curioso que la filosofía muestre tantos signos de envejecimiento, quiero decir que, bueno, Heidegger dijo dos o tres cosas sensatas; de todas maneras hace ya mucho tiempo que la filosofía no ha dicho absolutamente nada interesante..." "Yo no hago filosofía para nada; al contrario, desconfío de ella como de la peste". Lacan, J. Conferencia de Prensa en Roma, 29 de octubre de 1974 (2).

La relación de Lacan con el discurso filosófico es compleja. Por un lado se interesa en su estudio, de lo cual da cuenta cabal E. Roudinesco en su *"Histoire de la Psychanalyse en France"*(3), donde narra el interés juvenil de Lacan por Spinoza. Asimismo J. P. Dreyfuss (4) señala que pasó cerca de 5 años estudiando Hegel con A. Kojève y que luego se interesó vivamente por la filosofía heideggeriana.

Por el otro la rechaza: "Yo no soy hegeliano", "yo no hago filosofía para nada"... pero mantiene a Heidegger como un interlocutor privilegiado.

El interés de Lacan por la filosofía alemana era un recurso para diferenciarse de la tradición filosófica francesa. Ahora bien, no eran todos los autores alemanes los que despertaban la admiración de Lacan sino, particularmente, M. Heidegger. La razón posible de esto estriba en el impacto que tuvo el pensamiento de Heidegger en los intelectuales franceses de los años treinta, de lo cual da testimonio A. Koyré en su presentación de la traducción francesa de *Was ist Metaphysik?*:

"Es quizás porque Heidegger osó traer, en esta época posterior a la guerra, la filosofía del cielo a la tierra, y hablarnos de nosotros mismos, hablarnos mediante la filosofía de cosas muy 'banales' y 'simples': de la existencia de la muerte: del ser y de la nada; porque supo replantear de nuevo, con una frescura y una fuerza incomparable el doble y eterno problema de toda verdadera filosofía, el problema del yo y el problema del ser: ¿qué soy? y ¿qué quiere decir ser? [...] Pues la empresa de Heidegger [...] es una formidable empresa de demolición. Los análisis de *El Ser y el Tiempo* son una especie de catarsis liberadora y destructiva [...]. Ellos nos guían hacia la hoguera final de la Nada donde desaparecen todos los falsos valores, todas las convenciones, toda mentira; ahí donde el hombre queda solo, en la grandiosidad trágica de su existencia solitaria 'en la verdad' y 'para la muerte'"(5).

En su artículo "*Vibrant hommage de Jacques Lacan à Martin Heidegger*"(6), E. Roudinesco relata que Lacan, en la década de los treinta, asistía al seminario de A. Kojève sobre la fenomenología del espíritu de Hegel y que formaba parte, junto con A. Koyré y H. Corbin -uno de los traductores de Heidegger- de *L'École pratique d'Hautes Études*. También colaboraba con la revista *Recherches philosophiques*.

Luego de terminada la segunda guerra mundial, se critica en Francia la filosofía heideggeriana debido a la filiación nazi de Heidegger durante el periodo del rectorado (1933-1934). Eso que -ante J. Beaufret- Heidegger reconoció como una "gran estupidez"(7), no afectó el aprecio que Lacan tenía por Heidegger debido, probablemente, a que Lacan poseía de primera mano, la versión exculpatoria del filósofo, pues el mismo J. Beaufret se analizaba con Lacan.

Ello conducirá a que Lacan sea uno de los pocos intelectuales franceses que citaban y recomendaban la lectura de Heidegger en la posguerra.

Por tales razones E. Roudinesco considera que:

"Lacan forma parte, junto con Sartre, Kojève, Koyré y más tarde Foucault, de aquellos que hicieron legible el texto heideggeriano. Y si lo hicieron legible es porque, contrariamente a Beaufret y sus discípulos, rechazaron el serle fieles, con el fin de aprehender mejor lo que, en él, era esencial: la capacidad de descubrir en el otro lo que está en sí"(8).

En esa época Lacan estaba profundamente interesado en la obra de Heidegger y ello lo llevará a Friburgo a proponerse como traductor de la conferencia que Heidegger dictó en 1951: "Logos"(9). De dicha conferencia existen dos versiones, la de 1951 y la de 1954. En la segunda Heidegger añade un comentario donde plantea ejemplos que apoyaban la tesis de la superioridad de la lengua alemana para comprender los planteamientos ontológicos de los filósofos de la Grecia clásica, así como un fragmento de la concepción heideggeriana del mundo de la técnica como obstáculo para el pensar filosófico. Heidegger aprobará la traducción de Lacan no obstante éste -conociendo la versión de 1954- optó por traducir la de 1951, es decir, omitiendo el comentario final.

El sentido de tal supresión es claro para E. Roudinesco:

"Esta supresión indica perfectamente lo que quiere decir: el Heidegger comentador de los textos presocráticos es preferido al Heidegger de la doctrina de la salvación y la superioridad alemana" (10).

Poco tiempo después, Heidegger visita Francia.

### **1. Guitrancourt, agosto de 1955.**

En su primer viaje a Francia, en agosto de 1955, Heidegger pronuncia su conferencia: *Was ist das Philosophie?* al interior del coloquio de *Cerisy-la-Salle*, organizado por Jean Beaufret y Kostas Axelos. J. Lacan, quien conocía a Beaufret y Axelos con anterioridad, organiza una reunión en su residencia de Guitrancourt en honor a Heidegger y su esposa, en la cual intercambia algunas ideas con Heidegger gracias a la mediación de Axelos, pues Lacan leía el alemán, pero no lo hablaba, y Heidegger no entendía el francés. Esa reunión fue la cúspide del interés de Lacan hacia el discurso filosófico. Según E. Roudinesco:

"Lacan estaba subyugado por la filosofía heideggeriana, por su estilo, por su problemática del ser y del develamiento de la verdad" (11).

Lacan encontró en Heidegger el apoyo que necesitaba para cuestionar los fundamentos del psicoanálisis, el cual se encontraba en proceso de burocratización. Por ello decía a sus alumnos en 1954:

"si no vienen aquí a cuestionar toda su actividad no veo porque están ustedes aquí. ¿Por qué permanecerían ligados a nosotros en lugar de afiliarse a una forma cualquiera de burocracia [las instituciones psicoanalíticas] quienes no sintiesen el sentido de nuestra tarea?" (12).

Lacan se interesaba por cuestionar los fundamentos del psicoanálisis y se servía de la filosofía para ello, mas también indicaba que "no hacía filosofía para nada", incluso que no hacía ontología. Esto es perfectamente comprensible, Lacan era analista, no filósofo. Mas ello no impide que los filósofos puedan leer sus aportaciones y derivar de ellas las semejanzas y diferencias con el discurso filosófico e incluso lo que podría denominarse su "ontología". Veamos un ejemplo reciente.

## **2. El manifiesto por la filosofía de Alain Badiou.**

En el número 29 de *Littoral* (Noviembre de 1989), órgano de la *Ecole Lacanienne de Psychanalyse*, aparece un artículo de A. Badiou titulado "*Psychanalyse et philosophie*" (13), el cual versa sobre las concordancias y

diferencias de sus discursos y problemáticas. Alain Badiou es un filósofo que se autodefine como "marxista ortodoxo" y que se ha dado a conocer gracias a textos como *Theorie de la contradiction* (1975), *Le noyau rationnel de la dialectique hégélienne* (1978), *Theorie du sujet* (1982) y *Manifeste pour la philosophie* (1989).

En el artículo citado, Badiou plantea las siguientes tesis:

- ❑ el psicoanálisis y la filosofía se estructuran sobre un vacío, en el cual está para la filosofía el Ser, y para el psicoanálisis el Sujeto.
- ❑ para Lacan el Sujeto supuesto Pensar es el fundamento de la filosofía.
- ❑ la filosofía proviene de Parménides, y por lo tanto es un error que Lacan le dé preeminencia a Heráclito, pues ello lleva al riesgoso camino de la hermenéutica.
- ❑ el análisis concebido como acto es tan equivocado como los planteamientos kantianos sobre la práctica.
- ❑ para el análisis, como para la filosofía, la verdad es una forma del error. y que, por tanto, puede existir una "tregua" entre análisis y filosofía.

Por otra parte en su libro *El manifiesto por la filosofía* Badiou sitúa a Lacan más que como un teórico del sujeto o del deseo, como un teórico del amor y, citando un fragmento del seminario *Le transfert*, indica:

"Cuando Lacan escribe: 'El amor es quien aborda en el encuentro al ser como tal', muestra bien la función proplamente ontológica que asigna al amor y qué tipo de incluso tiene conciencia de operar en las configuraciones de la filosofía"(14).

Asimismo Badiou se apoyará en Lacan para plantear su filosofía del sujeto sin objeto:

"La filosofía de hoy debe anular la destitución del objeto [...]. Debe salir de la forma de la objetividad, en beneficio únicamente del sujeto"(15).



### 3. Una mirada desde otro punto de vista.

Me parece que el punto de partida de Badiou consiste en creer que la filosofía sólo es eso que viene de Parménides, un ámbito del pensar, un ámbito de apasionados del pensar.

Pero la filosofía no es sólo eso. La tradición iniciada por los pitagóricos y clarificada por Heráclito y su "me he estudiado a mí mismo" (fragmento 101) apunta no sólo al pensar sino al vivir. Ello se refleja en la obra de estoicos, cínicos, dialécticos, existencialistas...

Es en esa filosofía que rebasa los límites de lo racional donde se pueden encontrar concordancias con el psicoanálisis.

En el análisis lacaniano del problema de la verdad -citado por Badiou- se puede apreciar lo siguiente: por un lado Lacan indica que la verdad tiene estructura de ficción, que sólo puede ser *mi-dit* (medio dicha/dicha a medias) y, a la vez, indica (y esto no es tomado en cuenta por Badiou):

"*Moi, la vérité, Je parle*" (Yo, la verdad, hablo)(16), Acto que muestra su destitución subjetiva (y no objetiva), la aceptación de ser "eso que va al polvo", un ente finito, un simple soporte de la verdad.

Pues es a la verdad a la que Lacan apunta con tal frase, esa que "se funda en el hecho de que habla"(17).

Lo que es llamado filosofía -como el psicoanálisis- no es algo homogéneo. Por un lado está la filosofía racional, la del mero pensar, y por el otro la filosofía que incluye el hacer, la de la transformación subjetiva, esa que en la antigüedad era llamada sabiduría (*vide infra* capítulo I).

La opción de Heidegger, como filósofo, no fue la del pensar racional metafísico (Heidegger escribe en *Arte y poesía* que la verdad se revela o en la obra de arte o en el *logos*, pero éste no entendido como *ratio* sino como palabra).

Su búsqueda era la de la transformación subjetiva -el paso de la existencia impropia a la propia- gracias al precursar la muerte y asumir la finitud, retrotrayéndose a su tradición heredada para construir el proyecto propio.

Es decir, ese retrotraerse a la tradición heredada no conduce a la aceptación incondicional sino a la herejía. Heidegger estudió la filosofía comprometiendo su vida en ello, asumiendo su "tradición heredada", pero no convirtiéndose en un seguidor incondicional de su maestro Husserl sino que, actuando su herejía, volvió a las fuentes de sus maestros y concluyó que el pensar occidental se ha olvidado del ser, y que ello lo lleva a una crisis de sus fundamentos. Por ello él se propone -con su ontología fundamental- estudiar el ser del hombre, mas no entendido como un mero concepto sino como aquél que "somos en cada caso nosotros mismos".

Años después, en "Camino al habla" Heidegger definirá la esencia del hombre como el habla. En esa misma época Lacan indicará que el hombre es un *parlêtre* (ser-hablante/por la letra).

Considero que las "dos o tres cosas sensatas" que Lacan le reconocía a Heidegger se referían a eso.

Además, no olvidemos que si bien Lacan se separó de la reflexión filosófica ello no le impidió continuar manteniendo a Heidegger como un interlocutor privilegiado. En el artículo de E. Roudinesco antes citado se narra la siguiente anécdota:

"En 1975, sabiendo Lacan que Heidegger se encontraba al borde de la muerte, viajó a Friburgo junto con Catherine Millot para exponerle su teoría de los nudos. El habla y Heidegger calla; de nuevo la relación quedaba envuelta en el silencio. ¿Cómo no interpretar de manera a la vez heideggeriana y lacaniana este largo malentendido donde se enuncia hasta el exceso el drama del sujeto hablante alienado en el 'dejar actuar al significante?'" (18)

Lacan se apoyó durante los primeros años de su problematización de los fundamentos del psicoanálisis, en el discurso filosófico, pues ello enriquecía la discusión, permitía que lo que validase el actuar analítico no fuese el argumento de autoridad: "así lo dijo Freud" o el de la repetición: "así se hace habitualmente" sino el producto de una reflexión cuidadosa que culmina en su concepción del acto analítico.

Clarificar los fundamentos de la práctica analítica me parece una tarea insoslayable, por tal razón, avoquémonos ahora al estudio de la concepción de la temporalidad y la verdad en Heidegger, Freud y Lacan.

#### **4. La temporalidad.**

Recordemos, inicialmente, el análisis heideggeriano de la temporalidad.

En el apartado sobre la temporalidad de *el Ser y el Tiempo*, Heidegger replantea los existenciales (estructuras de ser del **Dasein**) presentados en la primera parte del texto, pero desde una temporalidad y una historicidad originarias.

El **Dasein**, ente que es "en cada caso nosotros mismos", se "cura", es decir, se pregunta por su existencia; está "abierto" y por ello comprende su mundo; se "encuentra", es decir, tiene afectos y reacciones, además "comprende" su mundo no teórica sino activamente; "habla", es "mundano", es "con" otros, es "yecto", es decir, está arrojado al mundo y, finalmente, es finito y temporal. Para Heidegger el ser del **Dasein** es tiempo, es histórico. El tiempo es el ser mismo del **Dasein**, no "le ocurre" el tiempo sino que es su esencia misma el ser temporal, histórico: "El fundamento ontológico original de la existencialidad del 'ser-ahí' es la 'temporalidad'" (19).

El **Dasein** puede ser "propio" o "impropio":

- el **Dasein** propio se encuentra lanzado a su más peculiar poder ser (ser el mismo).
- su comprender es del "ser deudor", es decir, sabe que no tiene fundamento, sabe que su vida no tiene un sentido predeterminado.

- ❑ su encontrarse es en la angustia, pues ha precursado la muerte.
- ❑ su habla es la silenciosidad pues la voz de la conciencia habla callando.
- ❑ estos elementos conforman su "estado de resuelto", aquél donde el sujeto puede decir "yo soy". Además el estado de resuelto es lo único que permite al **Dasein** "dejar ser" a los otros (20).
- ❑ el **Dasein** impropio está en "estado de perdido":
- ❑ se encuentra arrojado en el mundo de la cotidianidad.
- ❑ se encuentra envuelto en la avidez de novedades.
- ❑ ha olvidado su finitud.
- ❑ se halla perdido en un mundo de entes y en las habladurías.

En el texto antes citado, Heidegger diferencia asimismo entre un tiempo propio y otro impropio.

El tiempo impropio es el tiempo que tiene las siguientes características:

- ❑ es cronológico, medible, es el tiempo de los relojes, tiempo que deviene de las tesis aristotélicas que refieren al tiempo como la medida del movimiento, así como de las newtonianas respecto al tiempo absoluto como independiente del espacio y sus componentes.
- ❑ es el tiempo del pasado-presente-futuro, el tiempo por el cual "pasamos" (en el sentido de "pasar por el tiempo").
- ❑ es un tiempo continuo, "flujo continuo de horas" (21).
- ❑ es el tiempo del **Dasein** impropio, alienado en el mundo de los hombres, del **Dasein** perdido en la moda y en la avidez de novedades, es el tiempo del que "nunca tiene tiempo".

Heidegger deja de lado ese tiempo que llamará vulgar, impropio, y planteará una temporalidad propia con tres "éxtasis": el advenir, el sido y el presentarse.

Tales "éxtasis" están en el **Dasein** mismo, son inseparables de él. Así como en Parménides, donde la concepción del tiempo depende del ser y en su Ser único, continuo e inmóvil el tiempo era imposible, así en Heidegger el tiempo es inseparable de la concepción del ser (en el párrafo 78 Heidegger señalará a Dios como un ser fuera de tiempo en virtud de su eternidad).

La temporalidad del **Dasain** propio tiene tres éxtasis: el advenir, el sido, y el presentarse, es decir, lo que adviene, lo que ha sido y lo que se presenta al **Dasain**.

Para mostrar cómo operan estos éxtasis, Heidegger describe el momento en el cual el **Dasain** asume su vocación más original: el ser sí mismo, la vida propia.

Para que el **Dasain** sea sí mismo debe precursar la muerte adviniera, es decir, asumir la finitud, pero sin quedarse en un mero "esperar la muerte" pesimista, sino con base en la comprensión de su finitud, lanzarse a desarrollar verdaderamente sus posibilidades, proyectándose y...¿de dónde extrae tales posibilidades? pues de su sido propio, de su historia personal y social, de su "tradicción heredada".

Dicho de otra manera, el precursar la muerte adviniera hace al **Dasain** encontrarse con la angustia, angustia producida por esa "posibilidad de la imposibilidad" que es la muerte. El precursar la muerte hace al **Dasain** retrotraerse al sido, hallando ahí la tradición, su ubicación histórica y sus posibilidades más propias, lo cual le permite ubicarse en su presente, gestándose históricamente, pudiendo ser un **Dasain** propio -que vive para sí- y que es un hombre de su tiempo.

Gracias a este análisis, la tesis heideggeriana del hombre como un "ser para la muerte" cobra su real sentido: no es una tesis pesimista sino vital, permite la decisión y la resolución del destino individual, permite el vivir la vida propia inserto en el momento histórico-social.

En la temporalidad heideggeriana, por tanto, el pasado y el futuro dejan de estar "atrás" o "adelante", para encontrarse en el presentarse. El **Dasain** porta su sido como historia en su presentarse y también su advenir el cual determina, bajo la forma de la utopía, su actuar en su presente.

La ausencia de esta concepción hará que Freud sólo pueda concebir la temporalidad del inconciente sea como imposible -al plantearlo como atemporal (el inconciente no se ajusta a la temporalidad aristotélica)- sea según el *nachträglichkeit* (*vide infra*) donde lo posterior determina -hace inconciente- a lo anterior.

Poseer la concepción heideggeriana le hubiera permitido a Freud introducir en su esquema del tiempo a la transferencia. Veamos esto con cuidado.

### **5. Problematisando el *nachträglichkeit* freudiano.**

En el capítulo IV ya se mencionó la concepción freudiana del *nachträglichkeit* (término que Etcheverry traduce como "efecto retardado", me parece mejor el "con posterioridad" propuesto por M. Pasternac) a partir del caso Emma Eckstein(22). En dicho caso Freud colige que la segunda escena -a los doce años- en la cual un empleado de la tienda despierta el deseo de Emma y ríe, le recuerda -y hace inconciente- una situación vivida cuando tenía 8 años. En dicha ocasión un pastelero le pellizcó los genitales a través del vestido, disfrutando una carcajada al hacerlo. Situación que, dicho sea de paso, no fue traumática pues ella recordaba, y eso la llenaba de culpa, el haber vuelto al día siguiente.

A partir de este caso Freud elabora su concepción del *nachträglichkeit* donde lo posterior hace inconciente a lo anterior, lo cual ya implica la superación de la teoría traumática, en la cual se planteaba que los síntomas no eran sino los efectos de un trauma previo.

La concepción del *nachträglichkeit* no obstante ser más lograda que la teoría traumática, le genera una pregunta a Freud: ¿cómo es posible que el recuerdo de una vivencia pueda ser más traumático que la vivencia misma?

Freud dejará esta pregunta sin respuesta y postulará, durante años, su tesis "La histérica padece de reminiscencias"(23).

Ahora bien, la inclusión de la transferencia permite plantear otra solución.

En el análisis de Emma, Freud era el soporte de su transferencia, despertando su deseo e incluso actuándolo. No olvidemos que Freud, gracias al apoyo de su bienamado W. Fliess "pellizó los senos" nasales de Emma, en la fallida intervención quirúrgica que pretendía, mediante la cauterización de una zona de los cornetes (senos) nasales de Emma, curarle la histeria. Esto ocurrió debido a la conjunción de las teorías de Freud y Fliess. Pues mientras Fliess -que era otorrinolaringólogo- consideraba que la sexualidad se encontraba en los senos nasales, Freud postulaba que la histeria era por causas sexuales, entonces ¿por qué no curarla mediante una operación en dichos senos? Tal operación se efectuó en marzo de 1895. Fliess -quien no era un cirujano particularmente dotado- dejó medio metro de gasa en el área intervenida, el cual no tardó en pudrirse y ocasionar una supuración que hizo necesaria una segunda intervención -ya no realizada por Fliess-, todo ello ante una Emma fascinada por tantas atenciones.

Freud no pudo escapar a la actuación de la transferencia a la cual lo condujo no sólo su *folie a deux* con Fliess sino también su "muy agradable y decente" (24) histérica.

Ahora bien, independientemente de la actuación freudiana, lo que quiero señalar es que sólo hasta el tercer momento -en la transferencia con Freud- ocurrió la lectura de la fobia, sólo hasta entonces existió el inconciente, pues ya había alguien que podía leerlo como tal.

Luego de la primera escena -con el pastelero- no ocurrió sino la emergencia del deseo, luego de la segunda -en la tienda- se reprimió la primera y se generó la fobia. En la tercera -con Freud- se leyó el inconciente presente en la fobia, y gracias a ello reingresó, en la transferencia, lo olvidado.

El deseo, asimismo, circula en las tres escenas, es lo que las hace presentes, patentes, es lo que se repite y transfiere.

Desde este punto de vista el generador de síntomas, el deseo inconciente, no está en el pasado sino en el presentarse, es decir, en una temporalidad acorde a la planteada por Heidegger.

## **6. La concepción del tiempo de J. Lacan.**

La concepción del tiempo de J. Lacan nos saca del terreno de la ontología regional y su afán de universalidad para situarnos en el psicoanálisis, donde el método exige la referencia a lo singular: el caso. El tiempo lógico de Lacan es el tiempo del acto analítico.

El cuestionamiento que Lacan realiza de los fundamentos de su práctica y en particular de "las funciones del tiempo en la realización del sujeto humano" ocasionaron una serie de modificaciones en su clínica que lo llevaron a ser expulsado de la *International Psychoanalytical Association* (IPA).

E. Roudinesco en su *Histoire de la psychanalyse en France* relata cómo era el manejo del tiempo de las sesiones por parte de los miembros de la Internacional Psicoanalítica:

"En el reglamento de 1949 no hay ninguna mención a la obligación del terapeuta de respetar un tiempo fijo de duración de las sesiones. No obstante, es admitido desde hacía veinte años en la IPA que los análisis didácticos deben durar al menos cuatro años, a razón de tres, cuatro o cinco sesiones por semana, de al menos cincuenta minutos (...) Los analistas didácticos se someten a una regla implícita, pero no teorizada que fija la duración de la sesión en tres cuartos de hora"(25).

Lacan cuestionará eso, se dió cuenta que el manejo del tiempo de la sesión por parte del analista era fundamental, que no debía dejarse en manos del reloj pues:

"Es una puntuación afortunada la que da su sentido al discurso del sujeto. Por eso la suspensión de la sesión de la que la técnica actual [es decir, la de la IPA] hace un alto puramente cronométrico, y como tal



indiferente a la trama del discurso, desempeña en él un papel de escanción que tiene todo el valor de una intervención para precipitar los momentos concluyentes. Y esto indica liberar a ese término de su marco rutinario para someterlo a todas las finalidades útiles de la técnica" (26).

Es decir, la puntuación de la sesión, el límite a la duración de la misma, es un instrumento del analista, favorece la aparición de los momentos conclusivos (es decir, de toma de decisiones por parte del analizante, de momentos donde resuelve sobre su ser), dado que tal puntuación "no rompe el discurso sino para dar luz a la palabra, a la palabra plena, verdadera" (27).

En resumen... ¿cuánto debe durar una sesión? No un tiempo rígido, cronológicamente limitado, sino más bien un tiempo variable, donde la sesión es puntuada en un momento que precipita la conclusión del analizante, hacerlo de otra manera entorpecería la labor analítica.

Estas críticas a la suspensión cronométrica de las sesiones y la adopción de la puntuación de las mismas lo llevaron a ser expulsado de la IPA: C. Clement lo narra así:

"¿Qué línea de profanación había, pues, franqueado [Lacan] que lo hacía peligroso a los ojos de sus iguales? Circulaba el rumor de unas sesiones de análisis de duración variable. Para la institución oficial francesa, la duración había sido fijada -¿por qué?- en tres inmutables cuartos de hora. Freud, cuyas sesiones eran muy largas, pese a que la duración global de sus análisis fuera muy corta si se le compara con los años de un psicoanálisis normal en la Francia de ahora, no había fijado sobre este punto unas reglas establecidas. Y Lacan, después de una prolongada argumentación, había establecido que las sesiones debían ajustarse al discurso del paciente; o sea largas, cortas, en cualquier caso, variables. Este punto no era una minucia y, además, Lacan no lo entendió como tal. La cuestión del tiempo es central" (28).

Lacan abandona a la "burocracia analítica" y sus sesiones se vuelven cortas haciendo del análisis un instrumento "adecuado a su mano". Algunos comentarios de sus analizantes son recogidos por E. Roudinesco en el texto

antes citado, los cuales hablan de la impresión del analizante ante el manejo del tiempo de la sesión por parte de Lacan. Entre ellos cito el de Xavier Audouard:

"Hice una primera parte de mi análisis con Lacan de 1958 a 1962. Yo era jesuita desde 1943. Las sesiones duraban alrededor de veinte minutos. Pocas interpretaciones, pero intervenciones que conducían a decisiones. Cuando quise salir de la Compañía de Jesús, Lacan hizo todo para impedírmelo. El decía que, en el matrimonio, el superyó sería peor que en la Iglesia. Eso me permitió dejar los hábitos y tomar mi decisión solo. Lacan me enseñó que un acto se hace sin reconocimiento. Las sesiones más cortas permitían que no se obsesionalizara la cura. Retomé mi análisis con él de 1965 a 1969" (29).

Otra situación donde se objetiva la concepción lacaniana del tiempo es la referente a la duración del tratamiento psicoanalítico. Lacan repudiaba las normas cronológicas que pretendían fijar con antelación su duración, arguyendo que es cada caso el que la determina. Para Lacan un análisis concluye cuando se presenta la destitución subjetiva, y el momento en que ello ocurra no puede ser fijado con normas absurdas.

## **7. La verdad.**

La cuestión de la verdad es fundamental para el psicoanálisis. En un texto escrito en 1914: "El amor de transferencia"(30) Freud deja muy claro que el psicoanálisis opera en el terreno de la más estricta verdad.

De la misma manera, el psicoanálisis, tal como lo desarrolla Lacan, no busca la adaptación ni algún otro bien semejante. La ética del psicoanálisis no se rige por el supremo bien aristotélico(31). El análisis no persigue bienes sino la verdad, y ella es entendida por Lacan de manera totalmente diferente.

En la obra de Lacan la verdad no es concebida ni como la *adecuatio res et intellectus* aristotélico-medieval ni tampoco como la concordancia conceptual kantiana. La verdad en el análisis es entendida tal como Heidegger la plantea -

retomándola del pensamiento griego- es decir, como ἀλήθεια, descubridora, desocultante del ser.

"Ser verdadero (verdad) quiere decir ser descubridor" (32).

Por ello escribe Lacan en su texto acerca de "La carta robada":

"Y así cuando nos abrimos al entendimiento de la manera en que Martin Heidegger nos descubre en la palabra ἀληθής el juego de la verdad, no hacemos sino volver a encontrar un secreto en el que ésta ha iniciado siempre a sus amantes, y por el cual saben que es en el hecho de que se esconda donde le ofrece a ellos del modo más verdadero"(33).

Esto es acorde a lo planteado por Heidegger en su artículo titulado "Aletheia" a propósito del fragmento 123 de Heráclito:

"El de-velarse [la verdad] gusta de ocultarse"[...] "En el ocultarse domina, en sentido inverso, la supresión de la inclinación a develarse"(34).

Asimismo, en "El origen de la obra de arte", Heidegger escribe: "la verdad se muestra ocultándose", pretender enunciarla implica la construcción de subrogados inmediatamente cuestionables. Sólo el poetizar puede portarla:

"La verdad como alumbramiento y ocultación del ente acontece al poetizarse" (35).

La verdad no es un "ante los ojos" sino que se hace patente en el ocultamiento:

"La verdad existe sólo como la lucha entre el alumbramiento y la ocultación" (36).

"Mientras más puramente está la obra extasiada en lo manifiesto del ente por ella misma abierto, más sencillamente nos inserta en eso manifiesto y al mismo tiempo nos saca de lo habitual"(37).

Ahora bien, la verdad se muestra -y oculta- en la obra de arte de manera privilegiada. Así, unos simples zapatos bajo el pincel de Van Gogh revelan su esencia:

"En la oscura boca del gastado interior bosteza la fatiga de los pasos laboriosos. En la ruda pesantez del zapato está representada la tenacidad de la lenta marcha a través de los largos y monótonos surcos de la tierra labrada, sobre la que sopla un ronco viento. En el cuero está todo lo que tiene de húmedo y graso el suelo. Bajo las suelas se desliza la soledad del camino que va a través de la tarde que cae. En el zapato vibra la tácita llamada de la tierra, su reposado ofrendar el trigo que madura y su enigmático rehusarse en el yermo campo en el baldío del invierno. Por este útil cruza el mudo temer por la seguridad del pan, la callada alegría de volver a salir de la miseria, el palpitar ante la llegada del hijo y el temblar ante la inminencia de la muerte en torno. Propiedad de la piedra es este útil y lo resguarda el mundo de la labriega. De esta resguardada propiedad emerge el útil mismo en su reposar en sí"(38).

Y más adelante Heidegger continúa:

"El cuadro de Van Gogh es el hacer patente lo que el útil, el par de zapatos de labriego, en verdad es. Este ente sale al estado de no ocultación de su ser. El estado de no ocultación de los entes es lo que llamaban los griegos ἀλήθεια. Nosotros decimos 'verdad' y no pensamos mucho al decir esta palabra. Si lo que pasa en la obra es un hacer patentes los entes lo que son y como son, entonces hay en ella un acontecer de la verdad"(39).

"En el cuadro de Van Gogh acontece la verdad. Esto no significa que en él se haya pintado correctamente algo que existe, sino que al manifestarse el ser útil de los zapatos, alcanza el ente en totalidad, el mundo y la tierra en su juego recíproco, logra la desocultación" (40).

Mas la verdad no sólo acontece ahí. En la exégesis que Heidegger realiza del concepto de angustia indica que lo que nos conduce a ese estado tan

peculiar y desagradable no es sino el carácter mas propio de la mundanidad: su inhospitalidad con respecto al **Dasein**:

"Pasada la angustia suele decir el habla cotidiana: No era nada"(41).

"La insistencia del 'nada' y el 'en ninguna parte' intramundanos quiere decir fenoménicamente: el ante qué de la angustia es el mundo en cuanto tal" [...] El angustiarse abre original y directamente el mundo como mundo"(42).

Ahora bien, la experiencia del deseo, tan importante para el psicoanálisis, muestra exactamente lo mismo. En varias ocasiones Lacan indica que el objeto causante del deseo -ese que nombra como el objeto a- es incommensurable (43), nada puede satisfacer plenamente el deseo. Ello implicaría borrar la finitud del **Dasein**.

La experiencia del deseo lleva al neurótico a la frustración, a la búsqueda interminable, al "aún no", a la impotencia.

Al fin del análisis se da el paso de la impotencia a la imposibilidad. Quien se halla en la posición de la impotencia -y ésta no es sólo sexual- se siente frustrado por no alcanzar su objeto. Frustración que no es pasiva pues recordemos que Lacan mostró que la impotencia no es un "no poder" sino un "poder no"(44). Por el contrario, en la posición de la imposibilidad, el objeto se asume inalcanzable mas no por ello el sujeto se resigna, sino que se produce otro encontrarse, el cual ya no es el de la frustración. Se trata de, como decía Heidegger:

"Ponerse en camino hacia una estrella, nada más"(45).

Este estar en camino -pues la imposibilidad no lo impide- es la posición del analista. Tal posición no es de frustración ni de resignación sino de sacrificio apresurado al propio deseo en virtud del reconocimiento de la finitud, del carácter histórico y temporal de sí mismo. Dicha finitud es una verdad que se experimenta, en toda su magnitud, gracias al psicoanálisis.

**Mas hay otro elemento que caracteriza a la verdad derivada del psicoanálisis: que ésta no es sin la transferencia. Al fin de un análisis el -a partir de entonces- analista aprehende que el otro no le es ajeno, lo cual hace escribir a F. Davoine:**

**"Nos es estrictamente imposible saber lo que pensamos, pero podemos saber lo que otro piensa. [...] Una impresión recibida de otro, a condición de que nos la comuniqué, puede enseñarnos lo que pensamos e incluso lo que sentimos"(46).**

Es el saber de esa intrincación con el otro, derivada del carácter hablante de ambos, lo que posibilita el "acto analítico", eso que acerca la posición del psicoanalista a la de los sabios de la antigua Grecia.

Por ello -y con esto termino- esta tesis se titula *El psicoanálisis: vuelta a la sabiduría* porque el psicoanálisis "da vuelta" a la concepción habitual de sabiduría. No se trata, en el análisis, de alcanzar un ideal de omnisapientia sino de reconocer la imposibilidad de tal empresa, de reconocer la finitud.

***"Ce n'est point, dans la psychanalyse d'un γνῶθι σαυτόν qu'il s'agit, mais précisément de la saisie de la limite, de ce γνῶθι σαυτόν".*** [No se trata, de ninguna manera, en el psicoanálisis del γνῶθι σαυτόν (conócete a ti mismo) sino, precisamente, de la aprehensión del límite de dicho γνῶθι σαυτόν].

J. Lacan(47).

#### Notas.

1. Roudinesco, E., *Historie de la psychanalyse en France*, T. II, Ed. du Seuil, Paris, 1986, p. 309.
2. Lacan, J. Conferencia de prensa, en *Actas de la escuela freudiana de Paris*, Petrel, Barcelona, 1980, p. 32.
3. Roudinesco, E., *Op. cit.*, p. 119.
4. Deyfuss J., S.I.R.: une ouverture que rien ne laissait prévoir? en *Littoral 22*, Erecs, Paris, 1987, p. 18.
5. Koyré, A., presentación a *Qu'est-ce que la métaphysique?* de M. Heidegger. Carrefour, Paris, 1931, p. 6-8.
6. Roudinesco, E. Vibrant hommage de Jacques Lacan a Martin Heidegger, en *Lacan avec les philosophes*, Albin Michel, Paris, 1991.
7. *Ibidem*, p. 228.
8. *Ibidem*, p. 233.
9. Heidegger, M., *Logos*, en *La Psychanalyse*, vol. I, 1952. Está editado también en *Essays et conférences*, Gallimard, Paris, 1988.
10. Roudinesco, E. *Vibrant hommage*, *Op. cit.*, p. 232.
11. Roudinesco, *Historie de la psychanalyse*, *Op. cit.*, p. 309.
12. Lacan, J., *Seminaire Les écrits techniques de Freud*, sesión del 13 de enero de 1954.
13. Badiou, A., *Psychanalyse et philosophie*, en *Littoral 29*, Eres, Paris, 1989.
14. Badiou, A., *Manifiesto por la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1990, p. 61.
15. *Ibidem*, p. 74.
16. Lacan, J., *la chose freudienne*, en *Ecrits*, Seuil, Paris, p. 409.
17. Lacan, *La science et la vérité*, en *Ecrits*, *Op. cit.*, p. 868.
18. Roudinesco, E., *Vibrant hommage.... Op. cit.*, p. 235.
19. Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, F.C.E., México, 1983, p. 256.
20. *Ibidem*, p. 324.
21. *Ibidem*, p. 442.
22. Freud, S. Proyecto de psicología para neurólogos, en *Obras Completas*, Vol. I, Amorrotu, Bs. As., 1979, pp. 400-404.
23. Freud, S., Breuer, J., Comunicación preliminar, en *Obras Completas*, Vol. II, Amorrotu, Bs. As., 1980, p. 33.

24. Freud, S.- Fliess, W., *Complete letters*, Harvard University Press, p. 123.
25. Roudinesco, E., *Histoire de la psychanalyse...* Op. cit., p. 242.
26. Lacan, J., Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis, en *Escritos I*, Op. cit., p. 242.
27. *Ibidem*, p. 304.
28. Clement, C., *Vida y leyendas de Jacques Lacan*, Anagrama, Barcelona, 1981, p. 109.
29. Roudinesco, E., *Histoire...* Op. cit., p. 246.
30. Freud, S. El amor de Transferencia, en *Obras completas*, Vol. XII, Op. cit, p. 167.
31. Lacan, J. *L'Éthique de la psychanalyse*, seminario de los años 1959-1960.
32. Heidegger, M. *El ser y el tiempo*, Ed. F.C.E., México, 1983, p. 240.
33. Lacan, *Escritos I*, Ed. SXXI, México, 1984, p. 15.
34. Heidegger, M. *Essais et conférences*, Ed. Gallimard, Paris, 1988, p. 327-328.
35. Heidegger, M. El origen de la obra de arte, en *Arte y poesía*, Ed. F.C.E., México, 1985, p. 110.
36. *Ibidem*, p. 99.
37. *Ibidem*, p. 103.
38. *Ibidem*, p. 59-60.
39. *Ibidem*, p. 63.
40. *Ibidem*, p. 90.
41. Heidegger, M. *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 207.
42. *Ibidem*, p. 207.
43. Porge, E. *Se compter trois*, Ed. Eres, Toulouse, 1989, tercera parte.
44. Allouch, J. *Louis Althusser recti divan*, EPEL, Paris, 1992, p. 13.
45. Heidegger, M. *Des de la experiencia del pensament*, Ed. Península, Barcelona, 1986, p. 67.
46. Davoine, F., *La folie Wittgenstein*, ed. EPEL, Paris, 1992, p. 21-22.
47. Lacan, J., Seminario *L'Acte psychanalytique*, versión J.L. sesión del 13 de marzo de 1968.



### **Conclusiones.**

"Un auténtico filósofo es, ante todo, un médico de su interior".

F. Nietzsche(1).

"El psicoanálisis, el gran destructor de la ilusión, el gran realista".

Anais Nin(2).

"Nos negamos a vernos como seres finitos, perdidos en la inmensidad de un mundo que no entendemos, de un universo abismático que ningún orden rige, donde el azar todo lo gobierna y de nada responde".

Adriana Yañez(3).

Recapitemos los elementos más importantes de este estudio:

La noción de sabiduría ha pasado por varias fases: inicialmente era entendida como una habilidad práctica o una virtud moral, posteriormente se entenderá por ella a una habilidad espiritual realizada sin intervención de la voluntad -recordemos que el sabio Ion no sabía por qué emergían sus ideas en un momento dado. En esta categoría se puede ubicar tanto a Heráclito como a Sócrates y a los cínicos. En oposición a dicha postura, Aristóteles planteará que el sabio es un ente racional y volitivo, definiéndolo, a partir de entonces, como una entidad omnisapiente, es decir, un imposible. Esta es la concepción de sabiduría que circula hasta nuestros días. La intención del presente estudio es mostrar que ~~esto~~ originalmente no significaba eso sino -y aquí privilegio la concepción heraclíteana y socrática- aquél que realizaba actos sabios, actos de los cuales él mismo no sabía la razón, por lo menos en el momento de realizarlos.

Si hay una sabiduría posible es esta última, la cual no consiste en saberlo todo sino, precisamente, en la conciencia de la imposibilidad de aquello. Sabio es aquél consciente de su carencia y de su ubicación como parte del todo. Esto no es ajeno al saber del poeta. Como indicaba G. de Nerval:

"¿Cómo, me decía, he podido existir tanto tiempo fuera de la naturaleza sin identificarme con ella? Todo vive, todo se agita, todo se corresponde" (4).

Sabio es aquél que realiza actos conformes a tales certezas.

Esta concepción no podía dejar de recordarnos los planteamientos de Lacan acerca del acto analítico, en el cual el analista no piensa sino que es. En el acto analítico el analista se juega con su ser, lo cual hace del análisis una operación que se extrae de la racionalidad para ubicarse en la verdad. Esto trastoca todo, el paradigma lacaniano obliga a reformular lo que se entiende por sujeto, por cura, por psicoanálisis, por temporalidad, por analista... Un analista, citábamos "es aquél que no está sin su ignorancia" (*vide supra* capítulo IV).

Esto se halla en contraposición a la terapéutica basada en el modelo estoico, la cual tiene como objetivo el dominarse a sí mismo mediante el saber todo acerca de sí. Tal terapéutica la encontramos en los teóricos de la IPA (*International Psychoanalytical Association*) que pretenden del analizante un "ego fuerte" que pueda resistir al inconciente(5) o en la "Terapia de la voluntad" de Otto Rank donde se plantea la exigencia -dirigida a sus pacientes- de dominarse mediante la voluntad (6).

El camino del psicoanálisis es enteramente diverso. Tanto Freud como Lacan sabían que atenerse a la voluntad del paciente era erróneo. En "¿Pueden los legos ejercer el análisis?" Freud es muy claro: [el paciente] "no quiere sanarse en absoluto"(7). ¿Cómo pedirle entonces una "alianza terapéutica" con el "ego sano" del analista? ¿cómo pretender que "se domine" mediante el ejercicio de su voluntad? Tales concepciones convierten al psicoanálisis en una mera terapia alejándolo del campo de la verdad.

Tales tesis hicieron a Freud considerar al análisis como interminable: el "ombligo" del sueño, la "roca" de la castración, la "cosa" son imposibles de ser tramitados, de hacerse conscientes y, por ello, la meta freudiana de "hacer consciente lo inconsciente" es imposible, deviene tarea interminable.

La posición de Lacan no será idéntica. Sin desconocer que el psicoanalista no puede ser un aliado del ego del paciente, Lacan considera que el análisis es terminable, una vez que el analizante efectúa su transferencia con el analista y -al destruirlo- se destruye subjetivamente.

Al fin del análisis se adquiere esa sabiduría en negativo que permite al sujeto dejar atrás síntomas y creencias, asumir su muerte y encaminarse hacia el inalcanzable objeto causante del deseo. "Des-ser", "destitución subjetiva", "apropiación del deseo", "paso al deseo del analista", son los nombres que Lacan ha dado a lo que ocurre al fin del análisis (8).

Al fin del análisis no está la felicidad sino la verdad, mas no la verdad de la *adecuatio intellectus et rei* sino la que Heidegger derivó de los presocráticos, esa que se muestra ocultándose, esa que al ser proferida se esconde, esa que sólo es plena en el silencio.

El psicoanálisis es "vuelta a la sabiduría" pues, a la vez que vuelve a la sabiduría (el acto analítico deja atrás el lastre racionalista), "voltea" a la sabiduría despojándola de todo afán omnisapiente. La sabiduría no es sino la asunción última de la falta y, por ello, accesible mediante el análisis.

#### Notas.

1. Lieberman, E. J. *La volonté en acte. La vie et l'oeuvre d'Otto Rank*, P.U.F., Paris, 1991, p. 78.
2. Nin, A. *Journal*, citado por Lieberman, op. cit., p. 412.
3. Yañez, A., *Los románticos: nuestros contemporáneos*, Alianza editorial, México, 1993, p. 29.
4. Nerval, G., *Aurélia*, citado por A. Yañez, op. cit., p.23.
5. Fenichel, O., *Teoría psicoanalítica de las neurosis*, Paidós, Bs. As., 1980.
6. Lieberman, op. cit., p. 421.
7. Freud, S., ¿Pueden los legos ejercer el análisis?, en *Obras completas*, Vol. XX, Amorrortu, Bs. As., 1979, p. 207.
8. *Plaquette* elaborada cuando la constitución de la *École Lacanienne de Psychanalyse*, París, noviembre 1985, p. 24-25. [Hay versión castellana en *Artefacto I*, México, 1990, p. 15-17].

### **Bibliografía.**

Aberastury, A., *Teoría y técnica del psicoanálisis de niños*, Paidós, Bs.As., 1987.

Alemán, J.; Larriera, S., *Lacan:Heidegger. Un decir menos torto*, C.T.P., Madrid, 1989.

Allouch, J., *Lettre pour lettre*, Èrès, Paris.

*Paranoización*, Ediciones psicoanalíticas de la letra, México, 1988.

*Seminario No hay psicoanálisis salvaje*, CIESS, México, 30 de julio al 2 de agosto de 1988.

*Seminario La efectuación de la transferencia*, Ediciones psicoanalíticas de la letra, México, 1988.

*Presencia del psicoanalista, suscitación del objeto. Artefacto 1*, Editorial de la Escuela lacaniana de psicoanálisis, México, 1990.

*213 ocurrencias con Jacques Lacan*, SITESA, México, 1992.

*Louis Althusser récit d'ivan*, EPEL, Paris, 1992.

*Freud, et puis Lacan*, EPEL, Paris, 1993.

*Almanach de la dissolution*, Navarin, Paris, 1986.

Aristóteles, *Ética nicomaquea*, UNAM, México, 1983.

Arrighetti, G. Epicuro y su escuela, en *Historia de la filosofía*, Vol. II, SXXI, México, 1972.

Badlou, A. Psychanalyse et philosophie, en *Littoral* 29, Erès, Paris, 1989.

*Manifiesto por la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1990.

Beuchot, M.; R. Blanco, *Hermenéutica, psicoanálisis y literatura*, UNAM, México, 1990.

Brandwood, *The cronology of Plato's dialogues*, Cambridge.

Brun, J., La academia, en *Historia de la filosofía*, Vol. 2, SXXI, México, 1990.

Cazotte, J., *El diablo enamorado*, Siruela, Madrid, 1985.

Cicerón, *Disputas Tusculanas*, Vol. 2, UNAM, México, 1987.

Clement, C., *Vida y leyendas de Jacques Lacan*, Anagrama, Barcelona, 1981.

Coll, G., *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets, Barcelona, 1987.

Cooper, D., *Psiquiatría y antipsiquiatría*, Paidós, Bs. As., 1983.

Charcot, J. M., Histeria y neurastenia en el hombre, en *Las histerias*, J. J. Sauri (comp.), Nueva visión, Bs. As., 1989.

Davoine, F., *La folie Wittgenstein*, EPEL, Paris, 1992.

Derrida, J., *El concepto de verdad en Lacan*, Homo sapiens, Bs. As., 1977.

Didier-Weil, A., La cuestión del pase para Lacan, *Cuadernos Sigmund Freud*, Bs. As., 1980.

Diogénes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Luis Navarro ed., Madrid, 1887.

Dreyfuss, J. P., S.I.R. une ouverture que rien ne laissait prévoir? en *Littoral* 22, Èrès, Toulouse, 1987.

Duque, F., Epílogo a *El camino del pensar de M. Heidegger* de O. Poggeler, Alianza Universidad, Madrid, 1986.

*Ecole lacanienne de psychanalyse*, Plaqueette, Paris, noviembre 1985.

Fenichel, O., *Teoría psicoanalítica de las neurosis*, Paidós, Bs. As., 1980.

Ferrater Mora, J., *Diccionario de filosofía*, Alianza Universidad, Madrid, 1981.

Freud, A., *El psicoanálisis del niño*, Paidós, Bs. As., 1984.

Freud, S., *Obras completas, 24 vols.*, Amorrortu, Bs. As., 1976.

Freud, S.- Fliess, W., *Complete letters*, Harvard University Press, USA-England, 1985.

Gay, P., *Freud, una vida de nuestro tiempo*, Paidós, Bs. As., 1989.

Goldschmidt, V., El estoicismo antiguo, en *Historia de la filosofía*, vol. 2, SXXI, México, 1990.

Gomez Robledo, A., *Sócrates y el socratismo*, F.C.E., México, 1988.

Grinstein, A., *Los sueños de Sigmund Freud*, SXXI, México, 1987.

Groddeck, G.- Sigmund Freud, *Correspondencia*, Anagrama, Barcelona, 1977.

Hadot, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Etudes Augustiniennes, Paris, 1987.

Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, F.C.E., México, 1982

*Logos*, en *La psychanalyse*, Vol. I, Paris, 1952.

Tiempo y ser, *Espacios 15*, UAP, 1989.

*¿Qué es metafísica?*, Siglo veinte, Bs. As., 1987.

*Kant y el problema de la metafísica*, F.C.E., México, 1981.

*Essais et conférences*, Gallimard, Paris, 1958.

*Arte y poesía*, F.C.E., México, 1985.

*Des de la experiencia del pensament*, Península, Barcelona, 1986.



*De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1987.

Herrigel, H., *Zen en el arte del tiro con arco*, Kier, Bs. As., 1989.

Herodoto, *Historias*, UNAM, México, 1984.

Husserl, E., *Meditaciones Cartesianas*, F.C.E., México, 1986.

Jaegger, W., *Paldeta*, F.C.E., México, 1987.

Jones, E., *Vida y obra de Sigmund Freud*, Anagrama, Barcelona, 1981.

Julien, P., *Trois réponses à la folle des passions*, *Littoral* 27/28, Toulouse, 1989.

Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1977.

Kierkegaard, S. *La repetición*, Guadarrama, Madrid, 1976.

Koyré, A. Presentación de *¿Qu'est-ce que la métaphysique?* de M. Heidegger, Carrefour, Paris, 1931.

Lacan, J., *Écrits*, Ed. du Seuil, Paris, 1966 [*Escritos I y II*, SXXI, México, 1984].

*La escuela, textos institucionales de Jacques Lacan*, Manatíal, Bs. As., 1989.

Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la escuela; Sobre la experiencia del pase, en *Orrúcar? I*, Barcelona, 1981.

**Conferencia de prensa, en *Actas de la escuela freudiana de París*, Petrel, Barcelona, 1980.**

**Seminario *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, 1954-1955.**

**Seminario *L'éthique de la psychanalyse*, 1959-1960.**

**Seminario *La logique du fantasme*, 1966-1967.**

**Seminario *L'acte psychanalytique*, 1967-1968.**

**Levi-Strauss, C., *Mitológicas*, Vol. I, F.C.E., México, 1986.**

**Le Gaufey, G. Representation freudienne et signifiant lacanien, *Littoral 14*, Èrès, Toulouse, 1984.**

***L'incomplétude du symbolique*, EPEL, Paris, 1991.**

**Lieberman, E. J., *La volonté en acte. La vie et l'oeuvre d'Otto Rank*, Paris, PUF, 1991.**

***Los presocráticos*, versión de J. D. García Bacca, F.C.E., México, 1980.**

**Mack Brunswick, R. Suplemento a la "historia de una neurosis infantil" de S. Freud, en *Los casos de Sigmund Freud*, Nueva visión, Bs. As., 1979.**

**Malinowski, B., *Journal d'ethnographie*, Seuil, Paris, 1985.**

**Marcos, P., *Psicoanálisis antiguo y moderno*, SXXI, México, 1983.**

**Marx, K. *Anales franco-alemanes*, Martínez Roca, Barcelona, 1970.**

**Obras escogidas**, Progreso, Moscú, 1966.

**La ideología alemana**, Grijalbo, Barcelona, 1974.

Mead, M., *Écrits sur le vif*, Denoël Gonthier, Paris, 1980.

Mondolfo, R., *Heráclito*, SXXI, México, 1966.

Nietzsche, F., *La voluntad de poderío*, EDAF, Madrid, 1981.

Nin, A., *Diario II*, Bruguera, Barcelona, 1981.

Parménides, Zenón, Meliso; *Fragmentos*, Aguilar, Bs. As., 1981.

Pasternac, M., La traducción: una consistencia en el pasaje de lenguas, *Artefacto 3*, México, 1992.

Sobre el control/supervisor analítico, *Artefacto 1*, México, 1990.

Perrier, F., *Viajes extraordinarios por translacania*, Gedisa, Bs. As., 1982.

Platón, *Obras Completas*, Aguilar, Madrid, 1981.

*Apología*, UNAM, México, 1980.

Pöggeler, O., *El camino del pensar de Martín Heidegger*, Alianza Universidad, Madrid, 1986.

Pommier, G., *El desenlace de un análisis*, Nueva visión, Bs.As., 1989.

Porge, E., *Se compter trois*, Èrès, Toulouse, 1989.

Rank, O., *El trauma del nacimiento*, Paidós, Barcelona, 1991.

*Don Juan et le double*, Payot, Paris, 1973.

*El mito del nacimiento del héroe*, Paidós, México, 1989.

Roazen, P., *Comment Freud analysait*, Navarin, Paris, 1989.

*Freud y sus discípulos*, Alianza Universidad, Madrid, 1986.

*Hermano animal, la historia de Freud y Tausk*, Alianza editorial, Madrid, 1973.

Roudinesco, E., *Histoire de la psychanalyse en France*, Seuil, Paris, 1986.

*Vibrant hommage de Jacques Lacan à Martin Heidegger*, en Lacan avec les philosophes, Albin Michel, Paris, 1991.

Safouan, M., *Jacques Lacan y la cuestión de la formación de los analistas*, Paidós, Bs. As., 1984.

Shah, I., *El monasterio mágico*, Paidós, Barcelona, 1982.

Sosa, M., El objeto perdido no falta, en *Lacan-Freud ¿Que relación?*, Villcaña, México, 1987.

El control, una dificultad de nominación, en *Puntuación y estilo*, SITESA, México, 1989.

Sun Tzu, *El arte de la guerra*. Colofón, México, 1991.

Viltard, M., El ejercicio de la cosa freudiana. *Artefacto 1*. Ed. de la Escuela lacaniana de psicoanálisis, México, 1992.

Wahl, J., Platón, en *Historia de la filosofía*, vol. II, SXXI, México, 1990.

Wies, S., *Sigmund Freud as a consultant*, Intercontinental Medical Book corp., New York, 1970.

Xirau, R., *Introducción a la historia de la filosofía*. UNAM, México, 1980.

Yañez, A., *Los románticos: nuestros contemporáneos*. Alianza Editorial, México, 1993.

## Índice

|   | pág. |
|---|------|
| <b>Introducción</b>                             | 1    |
| <b>Capítulo I. Filosofía y sabiduría</b>        | 12   |
| <b>Capítulo II. El discurso analítico</b>       | 48   |
| <b>Capítulo III. La experiencia analítica</b>   | 66   |
| <b>Capítulo IV. La práctica analítica</b>       | 83   |
| <b>Capítulo V. Heidegger y el psicoanálisis</b> | 120  |
| <b>Conclusiones</b>                             | 141  |
| <b>Bibliografía</b>                             | 145  |