

Nº5 2018/1 La cubeta y la transferencia en hueco
El psicoanálisis, su método y su ética¹

Dominique Scarfone

El tema que provocó esta reflexión² consta de tres palabras, tres nociones: «mirada», «psicoanálisis» y «actual». Cada una de ellas podría ocuparnos extensamente; por ejemplo, habría que tomarse un tiempo para desarrollar el tema de la mirada. ¿Cómo tener una mirada sobre todo el psicoanálisis actual? Ello demandaría realizar un gran número de observaciones, cosa que los sociólogos o antropólogos que conozcan bien nuestra disciplina harían bastante mejor que los propios psicoanalistas, pues éstos últimos forman parte de lo que se pretende evaluar. De modo que, como psicoanalista, me siento más autorizado a hablar de testimonio que de mirada. En efecto, no podría pretender situarme por encima del

¹ *«The theory of seduction and the problem of the other», in *International Journal of Psychoanalysis* (1997), 78, 653. Fue el sexto artículo seleccionado para ser discutido en el Discussion Group del Institute of Psycho-Analysis, London. Traducción al inglés: Luke Thurston. Traducción al español a partir de la versión inglesa: Deborah Golergant.

² Este texto retoma, con ligeras modificaciones, una comunicación presentada en la *Association des Psychothérapeutes Psychanalytiques du Québec* (APPQ) en ocasión del coloquio que tuvo lugar por su 25 aniversario en Montreal, el 30 de abril de 2010, sobre el tema: «Miradas sobre el psicoanálisis actual».

conjunto de gente que se considera psicoanalista, pero, como alguien que pertenece a ese grupo, puedo aportar un testimonio de mi práctica, de mi investigación y mi reflexión; puedo decir dónde me encuentro, a dónde me ha llevado hasta ahora esa experiencia y cómo mi testimonio se cruza con el de otros analistas.

Sobre la prioridad de la práctica

Tanto en la enseñanza que imparto como en los intercambios con mis colegas, recuerdo constantemente la concepción freudiana según la cual el psicoanálisis no es ante todo una teoría o una doctrina sobre la mente, sino una práctica; más precisamente, la práctica de un procedimiento de investigación. Procedimiento de investigación que, desde luego, 115 años después de su inauguración por Freud no podría llamarse psicoanálisis sin evocar inmediatamente un complejo engranaje de conceptos, elaborados en su mayoría por el propio Freud y por un número relativamente restringido de autores de las generaciones siguientes. Conceptos que convergen, pues, en una disciplina científica nueva (Freud, 1922). No obstante, en la tradición freudiana hay que insistir en la prioridad de la práctica, del procedimiento de investigación, pues la teoría constituye lo más provisorio y lo que debe poder modificarse cuando los hechos no se ajustan a ella.

Investigación, entonces, pero ¿investigación de qué? En la definición bien conocida propuesta por Freud (1922, p. 231), el método de investigación concierne a los hechos psíquicos (o «hechos anímicos», en la traducción más literal) que serían inaccesibles por otras vías, es decir, hechos o procesos psíquicos inconscientes. Sin embargo, es necesario poder designar esos hechos, ponernos de acuerdo sobre su reconocimiento. Hoy más que nunca estamos llamados a precisar su localización y su naturaleza, si pensamos que ahora hasta los psicólogos cognitivos y los neurólogos admiten que en la mente humana ocurren muchas cosas fuera de la consciencia. De modo que debemos admitir que, incluso otorgando la prioridad al procedimiento de investigación, desde que nos proponemos aplicar ese procedimiento nos enfrentamos a la cuestión de saber qué hechos examinamos así, y ello nos reconduce a algo como una teoría. Si los hechos o procesos psíquicos que estudiamos no son los mismos que los examinados por otras aproximaciones, ¿cuáles son?, ¿cómo los delimitamos?

Debemos repensar constantemente esta delimitación, esta refundación permanente de nuestro campo, de una manera que sea a la vez la más específica y la más general posible. La más específica porque pretendemos que el psicoanálisis tiene un objeto de estudio suficientemente distinto; la más general porque sabemos que

ya no hay solo una sino varias teorías psicoanalíticas, y que se trata de mantener el diálogo con la mayor cantidad posible de colegas en todo el mundo, conscientes de que ninguno podría pretender poseer la verdad definitiva.

Podemos definir de manera muy general los procesos psíquicos que nos conciernen diciendo que son inconscientes, pero en tal caso podría parecer que el cognitivismo también se ocupa de ellos. Entonces podemos estrechar nuestra descripción diciendo que nosotros nos ocupamos del inconsciente en tanto que reprimido, pero sabemos que desde hace tiempo el campo del psicoanálisis se ha ampliado a procesos que se sitúan fuera del dominio estricto de lo reprimido. Por lo tanto, creo que convendría adoptar otra perspectiva y partir no de una axiomática sino de la práctica misma. ¿Qué es lo que esa práctica nos muestra incluso antes de que formulemos una teoría de los hechos psíquicos? Pienso que lo que podemos decir a partir de esa práctica –algo que sea a la vez suficientemente específico y suficientemente general- es que los procesos o hechos psíquicos que nos conciernen son los que *tienen una dirección*, los que se insertan en una comunicación efectiva entre humanos y *afectan* a éstos más allá de lo que pretendía la intención consciente. Hechos inscritos, pues, en lo que llamaremos una *realidad psíquica*, y no en un cerebro o un sistema cognitivo. Realidad psíquica cuya naturaleza y localización están sujetas a discusión pero que, aun así, constituye nuestro objeto específico y distingue al psicoanálisis de otras disciplinas de la mente. Realidad *psíquica*, insisto, y no realidad psicológica, que actualmente se reduce cada vez más a la realidad neurológica.

Lo que acabo de decir puede parecer una afirmación trivial pero, como intentaré defender más adelante, tiene una enorme importancia, pues si las observaciones y teorizaciones del psicoanálisis pueden contribuir al vasto campo del saber sobre el funcionamiento de la mente, su «programa de investigación» está en las antípodas de aquéllos de las neurociencias o el cognitivismo. Hay que recordar que el ideal de estas disciplinas es la objetivación de los procesos, su reproducibilidad experimental y, finalmente, su eventual producción en sistemas no humanos: máquinas de las que se espera que algún día sepan pensar por sí mismas. El proyecto del psicoanálisis es bastante más modesto y de un orden muy distinto. Nosotros partimos de la premisa de que en los humanos existe lo inconsciente, lo que obra a nuestras espaldas, lo *impensado* que sin embargo actúa. Nuestro objetivo específico es llegar a pensar, tanto a nuestros analizandos como a nosotros mismos, ahí donde todavía no pensábamos. El cognitivismo quiere hacer pensar a las máquinas; nosotros, psicoanalistas, pensamos que los humanos sufren de aquello que todavía no consiguen pensar.

Con esta palabra, «pensar», podría creerse que mi concepción del psicoanálisis es la de una empresa intelectual. De modo que debo precisar de inmediato que hablo de un pensamiento encarnado, localizado tanto en el cerebro o el lenguaje como en

los músculos y, para decirlo todo, incluso más allá de la bóveda craneana. Aquí entramos inevitablemente en la teoría, pero delimitaremos aún más precisamente nuestro dominio diciendo que el pensamiento del que se ocupa el psicoanálisis es un pensamiento-cuerpo, que llamamos psique y que está ligado a las pulsiones y a su elaboración psíquica. Sabemos que no se trata de un proceso puramente cognitivo porque el mundo que debe conocerse a través de ese pensamiento-cuerpo no es el mundo de los objetos internos ni el mundo en general, sino el mundo *habitado por el otro*: por el otro humano y por el otro *en* el humano. Ahora bien, considerar el mundo ante todo como el mundo del otro / lo otro tiene consecuencias directas y profundas sobre el método de conocimiento del psicoanálisis, método que demanda toda nuestra atención por ir a contra-corriente en relación con nuestras actitudes espontáneas.

A continuación pretendo detenerme sobre ese método. Habiendo designado, a la vez de manera suficientemente general y suficientemente distintiva, el objetivo de la práctica analítica, daré por hecho que desde hace más de cien años se ha elaborado un discurso teórico complejo y variado. Quien intentara lograr una mirada verdaderamente inclusiva sobre el (o los) psicoanálisis actual(es) tendría trabajo para toda una vida. Mi objetivo aquí es mucho más modesto; pero creo que estoy tratando algo importante y que, si bien se inscribe en el seno de cierto número de opciones teóricas que me son personales, al permanecer centrado en lo que ocurre en la práctica eventualmente puede trascender las corrientes teóricas.

De la mirada al punto de vista

El procedimiento de investigación descrito por Freud puede parecer de una simplicidad conmovedora: asociación libre del lado del analizando, atención parejamente distribuida del lado del analista. Notamos de inmediato que esas dos descripciones se refieren al mismo método, aunque siguen dos actitudes complementarias. Por lo tanto es un método que se realiza gracias a la cooperación de dos participantes, aun cuando éstos trabajan -como escribirá Freud (1936)- sobre dos escenas diferentes. Sin embargo, lo cierto es que los dos participantes tienen el mismo objetivo: suspender temporalmente la posición aparentemente dominante del yo sobre la consciencia; poner entre paréntesis el sentido común, la tendencia natural o la costumbre de considerar el mundo y los seres «de yo a yo», por decirlo así, con el sentimiento de familiaridad que aporta la experiencia cotidiana. Esta puesta en suspenso del yo por los dos miembros de la pareja analítica hace más que simplemente reducir el umbral que deben franquear las formaciones del inconsciente. Opera, al mismo tiempo, un cambio de punto de vista que resulta tan importante como flexibilizar la custodia ejercida sobre los pensamientos reprimidos y los sentimientos correspondientes. ¿Cuál es ese cambio

de punto de vista? Propongo que consiste en pasar de descripciones en primera y en tercera persona a un punto de vista en segunda persona. ¿Qué quiere decir esto?

Mientras que a primera vista parecen completamente opuestos, los puntos de vista en primera y en tercera persona son inseparables. Sabemos que la descripción en primera persona se refiere al punto de vista subjetivo; el sujeto habla de su experiencia e intenta compartirla con otros, pero esa descripción será recibida de diversas maneras a lo largo de un espectro que va desde la empatía hasta la circunspección o la desconfianza, sin que pueda hacerse nada al respecto. Porque la experiencia en primera persona no puede ser compartida, ni verificada ni falsificada. Uno se fía o desconfía, y esa «fianza» o esa desconfianza son, a su vez, imposibles de justificar de manera objetiva.

Por el contrario, la descripción en tercera persona parece ser la más apropiada a la verificación y la falsificación: hablamos mostrando, indicando, sirviéndonos si es necesario de nuestro índice para señalar hacia el referente que está asociado a nuestros significantes y significados. El signo lingüístico, tal como lo conciben los lingüistas saussurianos, está entonces completo. Así formulada, la observación o bien es reproducible por quienes nos escuchan, o bien no lo es, lo que permite a nuestros oyentes confirmar o refutar lo que decimos. Es *grosso modo* la forma en que proceden las ciencias positivas. No creo necesario extenderme sobre este aspecto. Sin embargo, lo que quiero señalar es la imposibilidad de separar este punto de vista del de la primera persona: cada descripción en la que señalamos con el dedo la cosa observada apela a los miembros de la audiencia para que verifiquen en primera persona la veracidad de lo que decimos. A fin de cuentas, se trata de superar la creencia: que no sea ya una creencia primaria, espontánea, que resulta de la experiencia inmediata, sino una creencia documentada, por así decir, sostenida si es necesario por la experimentación o, en todo caso, por un pasaje por el escrutinio del juicio crítico. Así, los dos puntos de vista se aplican juntos en una dialéctica que los vincula y los hace cómplices objetivos para mirar el mundo como independiente del observador. Si uno reconoce su posición en primera persona como altamente subjetiva, ese reconocimiento conlleva tácitamente la admisión de un mundo objetivo independiente. Subjetividad y objetividad son, pues, aliadas en la declaración de que existe un mundo objetivo, en el sentido de un mundo del cual el observador podría retirarse como para observarlo desde el exterior.

Ahora bien, hay que señalar el lado problemático de esta exterioridad del observador. Ya supone un problema en las ciencias llamadas «duras», desde que la mecánica cuántica mostró la imposibilidad de separar la observación del fenómeno observado, o desde que la relatividad einsteiniana estableció que cada observador transporta con él, por así decir, su marco de referencia espacio-temporal. Pero

tratándose de problemas que no podría abordar de manera competente solo los menciono de paso, señalando que no impiden que los especialistas en ingeniería civil, que son quienes más cerca trabajan de la vieja mecánica newtoniana, sigan construyendo puentes y caminos. Sin embargo, si acaso la exterioridad del observador es admisible para estimar el costo de la construcción de un inmueble o para la conducción de un experimento en biología; si la descripción en tercera persona puede legítimamente aspirar a ser reproducida, y por lo tanto a la verificación/falsificación propias de un conocimiento objetivo, no ocurre así cuando nuestro objeto no es del mundo de lo inerte, ni de lo biológico en el sentido molecular o celular, sino el otro humano, vivo y en interacción con nosotros. En este caso, querer proceder siguiendo descripciones en tercera persona, como lo hace la ciencia «objetiva», supondría tropezar de inmediato con problemas insuperables. En primer lugar, tropezaríamos con el otro en tanto humano, es decir en tanto ser dotado de lenguaje y de auto-teorización (Laplanche, 1987), por lo tanto de subjetividad. Aquí la objetivación consistiría en describir en tercera persona pero anulando al mismo tiempo el punto de vista subjetivo, ya que esa subjetividad es el objeto de la descripción que se pretende objetiva. Lo que se niega entonces es al sujeto mismo. No creo necesario insistir sobre este problema.

Sin embargo, un tal discurso objetivante puede seducir. En un extremo puede llevar a un acuerdo total sobre bases de simpatía, de empatía, de ilusión común, incluso de ilusión grupal (y sabemos hasta qué punto la psicología de las masas es susceptible de adherir a este tipo de ilusión); o en el otro extremo puede caer en la guerra de subjetividades, en un «si tú lo dices», en una disputa que ni siquiera un árbitro supuestamente neutral podría resolver. Es verdad que el otro humano, dotado de subjetividad, puede ser estudiado de todas las formas y desde todos los aspectos ser examinado, explorado, medido, cuantificado...Sin embargo, contra toda ciencia que pretenda circunscribirlo, el sujeto nunca dejará de tener la posibilidad de sorprender y contradecir cualquier predicción, cualquier versión racional del comportamiento. Así, nada hubiera permitido predecir, durante los famosos días de junio de 1989, que un hombrecillo de camisa blanca se mantendría de pie, solo, frente a una fila de tanques en la Plaza Tien An Men. Estadísticamente eso era altamente improbable, así como es totalmente irracional que, siguiendo la razón de los economistas, la donación exista en el *homo economicus*, quien según la definición oficial sería «perfectamente racional, estaría perfectamente informado y perseguiría únicamente su propio interés»³.

No se nos escapará que la mayor parte del tiempo el propio Freud utiliza un punto de vista de la tercera persona y que intenta inferir leyes generales gracias a las cuales se siente capaz de advertirnos, también él, contra los buenos sentimientos,

³ Le Monde, 24-4-2010, p. 25.

contra el altruismo que generalmente no es más que la forma de cubrir un egoísmo disimulado. Sería ingenuo desconocer la sabiduría que existe en esta visión de la «naturaleza humana», que nos evita muchas desilusiones. Pero la experiencia analítica inaugurada por Freud también es capaz de prevenirnos contra cualquier tipo de generalización a propósito de esa naturaleza humana. La experiencia analítica nos empuja más bien del lado de lo singular, de lo improbable que sin embargo se realiza. Porque si nuestra práctica apunta, como propusimos más arriba, a producir pensamiento donde no se pensaba, eso significa que aumentamos el potencial de imprevisibilidad de lo humano. Imprevisibilidad que también podemos llamar creatividad, imaginación, mayor libertad por relación a los determinismos, sean éstos sociales o biológicos.

Lo que intento decir es que la experiencia analítica, al trabajar en un plano altamente individual, solo autoriza generalizaciones sobre funciones psíquicas, sobre el funcionamiento del aparato psíquico con sus represiones y sus formaciones de compromiso, con sus defensas y otros mecanismos. Sin embargo, este saber no nos serviría de nada –sería incluso el mayor obstáculo al análisis- si se tratara de aplicarlo como se realiza un proyecto técnico. Si la experiencia clínica y las descripciones en tercera persona de las configuraciones mentales «típicas» -como los famosos estados límite o las estructuras psicóticas o neuróticas- pueden servirnos hasta cierto punto, orientarnos *grosso modo*, sabemos también por experiencia que finalmente lo que cuenta es el efecto de encuentro entre un analista particular y un analizando también particular. El saber sobre psicopatología ciertamente es útil como telón de fondo de nuestra escena, pero lo realmente decisivo que sucederá en la escena del análisis trasciende las categorías nosográficas. Entiéndase que no estoy proponiendo que el analista no debe saber nada. Coincido con Piera Aulagnier (1984) cuando señala que la fórmula de Lacan a propósito del analista colocado en posición de «sujeto supuesto saber» no debe entenderse como una promoción del analista ignorante (p.11). La idea es más bien que el saber del analista debe llegar a serle tan íntimo que ya no necesite tener en mente ese saber, que pueda dejarlo actuar en segundo plano como se deja funcionar un sistema de calefacción en un día de invierno, lo que permite una mayor disponibilidad para contemplar por la ventana el espectáculo de una tormenta de nieve.

En nuestro dominio, todo saber constituido se convierte en una psicología en el sentido etimológico del término, es decir en un discurso sobre lo psíquico. Pero de lo que se trata es de mantenerse en la zona que está más allá de cualquier discurso acabado, más allá de la psicología que así se construye. Es necesario permanecer en la zona de la metapsicología. No se trata en absoluto de un juego de palabras. Sé bien que Freud tituló *Metapsicología* a un conjunto de textos teóricos destinados a reflexionar sobre sus descubrimientos (S. Freud, 1915). Así

intentaba mantener una clara distinción con la psicología, que para él era una psicología de la consciencia, proponiendo justamente un más allá de la consciencia. De ahí el término *metapsicología*. Pero ahora nos toca a nosotros distinguir entre, por un lado, esa *meta*-psicología que se escribe como informe de una práctica y, por otro, el mantenimiento de una *posición metapsicológica* en sesión. En este último caso lo que cuenta es el prefijo «meta», el esfuerzo por mantener una apertura hacia el más-allá de lo consciente. Piera Aulagnier también hablaba de «teorización flotante». No estoy seguro de que ello coincida con lo que entiendo por posición metapsicológica en la medida en que yo no me refiero a ninguna actividad de teorización. Creo que la expresión «pensamiento soñador», propuesta por Pontalis (2000, p.38), designa mejor de qué se trata. Pero ahora abordaré las cosas de otro modo, proponiendo que en todo caso lo que cuenta es que el *análisis se desarrolle en segunda persona*.

Una ética de la pasibilidad

En gramática, la segunda persona es aquella a quien le hablo, pero, como lo nota Laplanche, tanto en la experiencia humana fundadora como en el marco del análisis, es sobre todo la persona que me habla. Que me habla y que, al hacerlo, me afecta. La segunda persona es aquella ante la cual me encuentro en un estado de esencial pasividad, pero no en el sentido de lo comportamental, sino en la medida en que el mensaje del otro contiene un *plus*, un exceso que me alcanza y me sobrepasa; un exceso de mensaje del que ni la otra persona ni yo, que siento oscuramente sus efectos, podríamos dar cuenta sin un trabajo adicional, sin una mirada otra, que no es la mirada del ojo sino la «mirada del pensamiento». Y ahí está otra vez esa palabra «pensamiento», que desde luego nos remite a una descripción comunicable y por lo tanto en tercera persona. Pero señalemos que esa comunicación solo ocurre en un segundo momento, el momento del informe, y no durante el trabajo mismo. En el marco de la sesión, ejercer la mirada del pensamiento adquiere otro sentido: se trata de un «piensa» (como decimos «llueve») [«il pense» (comme on dit «il pleut»)]⁴, lo que significa que debo aceptar destituir, deponer al yo; destituirlo de sus pretensiones de aprehender, de comprender. Debo dejarme tomar por una relación que modificará mis procesos de pensamiento de una manera que yo mismo no puedo prever, que dejará que me vengán, literalmente que «caigan sobre mí» (es el sentido de la palabra alemana *einfall*, empleada por Freud), pensamientos que ni yo ni el otro que me habla podríamos conocer de antemano.

⁴ En español no usamos el pronombre impersonal para hablar de fenómenos climáticos, como se hace también en inglés: «it rains». N. de T.

Tenemos ahí uno de los aspectos de la esencial pasividad de la que hablaba. No hay que entenderla como un dejar-hacer irresponsable: al contrario, es asumir una responsabilidad lo bastante grande como para recibir lo que vendrá sin dejar que se interpongan en el camino mis prejuicios, mis preferencias, mis valores. Para referirme a esa pasividad, hace tiempo adopté el término *pasibilidad*, propuesto por Lyotard (1988, p. 121), que tiene la ventaja de despejar la ambigüedad en cuanto al tipo de pasividad en cuestión. La pasibilidad se refiere a ser pasible... es decir receptivo, acogedor. Aquí me inspiro en el filósofo Emmanuel Lévinas (1978), quien habla de una «pasividad más pasiva que cualquier receptividad» (p. 81), de una pasividad previa a toda pasivación, ya sea voluntaria o forzada; una pasividad originaria que nos convierte en presas del otro –querámoslo o no, sepámoslo o no-, en asediados, en acosados, escribe Lévinas. De modo que no se trata *de volverse* deliberadamente pasivo, o pasible. Aquello no corresponde a ninguna técnica, incluso cuando ciertamente retoma las características fundamentales del método freudiano para resaltar lo que hay en él de verdaderamente original- de único, en realidad- en el campo de las prácticas psíquicas.

En efecto, la regla freudiana, el método analítico, no es un conjunto de reglas técnicas: es un método y a la vez una ética. Es una ética de la responsabilidad hacia un discurso que solicitamos y que se trata de acoger con sus efectos de ligazón y desligazón, con las molestias que provoca.

Permítanme insistir en el hecho de que cuando digo «ética» no me refiero a algo que se añadiría al método para volverlo conforme a un conjunto de principios o valores. Hablo del método que es *por sí mismo* una ética en acto, una ética encarnada. Eso significa que nuestra ética y el acceso a los sucesos psíquicos que el método debe procurarnos son una sola y misma cosa. Para recalcar esta idea, me siento tentado de introducir aquí un neologismo, proponiendo que el psicoanálisis es una *etipistémica*. Combinaría así *ética* y *epistémica* en una sola palabra para marcar que se trata de una sola actitud. Es la propia ética psicoanalítica lo que nos permite acceder a los acontecimientos determinantes para que se produzca un proceso analítico. Con esto quiero decir que sin esa disponibilidad, sin esa pasibilidad, sin esa receptividad, las realidades psíquicas simplemente no se manifestarían. Entonces quedaríamos confinados a la psicología, al saber constituido. La *etipistémica* designa la posición metapsicológica de la que hablaba hace un momento. Ella permite que se realice el encuentro en segunda persona y se niega a dirigir al otro o a su discurso desde el exterior, a partir de un saber previo. Claro que el analizando no tiene que saber eso conscientemente y la mayor parte del tiempo su propio discurso espontáneo pretenderá ser un informe, en tercera y/o en primera persona, de lo que le pasa. Le corresponde al analista suponer que ahí debe escucharse una dirección en segunda persona y ello solo se dejará escuchar si ese analista evita comprender,

en el sentido de la comprensión espontánea «de yo a yo»⁵. El dicho popular pretende que cuando al tonto se le muestra la luna, mira el dedo. Y bien, con todo el debido respeto a los psicoanalistas, diré que conviene escuchar a la manera del tonto, sin apresurarse en comprender lo que el dedo o el discurso del analizando designa en tercera persona, allá, sino buscando entender lo que nos dice y nos hace a nosotros, entre las cuatro paredes de nuestro consultorio. Es necesario volver constantemente a esa posición radical según la cual la palabra del analizando no es un vehículo de *información*, sino un modo de *expresión*. Lo que se dice se nos dice a nosotros. Así, la ética del analista es a la vez una disponibilidad y una violencia ejercida (con mucha delicadeza, obviamente) sobre el discurso del otro. ¡Violencia paradójica de la pasibilidad!

Se habrá comprendido que en esto coincido con varias ideas ya formuladas por otros autores. Aunque no necesariamente adhiero al conjunto de sus obras, sí me interesa señalar la convergencia entre ellos, convergencia que concierne a los elementos centrales del trabajo de análisis.

Al mencionar la palabra «ética», uno piensa inmediatamente en Jacques Lacan (1959-60), que insistió en que el psicoanálisis tiene un fundamento ético. Yo no puedo dejar de suscribir esa afirmación, incluso si la ética de la que habla Lacan no es la que yo defiendo aquí. No se trata de «no ceder en su deseo», no se trata de prescripciones éticas que podrían surgir en el curso del análisis y que el analizando podría elegir seguir o no. No hablo de una ética del psicoanálisis en el sentido de que el tratamiento analítico apuntaría a volver al sujeto más ético o, dicho en términos más corrientes, más moral. A decir verdad, lo que el analizando hace a partir de lo que el análisis puede enseñarle sobre sí mismo no nos concierne, no figura entre nuestros objetivos. La ética a la que me refiero aquí es la ética del analista en tanto analista en una sesión dada. No es asumir una posición moralizante para con su paciente ni tampoco una posición moral como persona en el mundo, sino la posición que adopta para poder ser analista; es la ética como necesaria para que haya análisis. Es lo que intento decir cuando afirmo que el psicoanálisis es una etipistémica. Solo accedemos a los fenómenos que competen a nuestra disciplina gracias a esa disposición a la vez ética y epistémica, es decir relativa al conocimiento. El conocimiento, entonces posible, de ciertos hechos que pasarán inadvertidos si nuestra escucha en primera/tercera persona no adopta la forma de una escucha en segunda persona, es decir, si no cambiamos la comprensión por el entendimiento. De hecho, los procesos y hechos psíquicos que nos interesan parecen insignificantes cuando se examinan en tercera persona. Pensemos en el sueño, en el lapsus y en los otros «deshechos» psicológicos que

⁵ Aquí se reconocerá algo que evoca el «Esquema L» de Lacan (1954-55, p. 134), en particular el eje a-a'.

llamaron la atención de Freud. Recordemos cuán difícil, si no imposible, resulta reproducir en nuestros informes lo que ocurrió en el curso de una «buena» sesión; hasta qué punto los sucesos que consideramos sublimes en el momento en que se producen en el marco del análisis, aparecen ridículos y se disuelven rápidamente en el aire cuando intentamos hablarle de ellos a un tercero.

La ética de la que hablo supone ser receptivo a esas marcas ínfimas por las cuales se reconocen los momentos propiamente analíticos. Esos momentos, como sabemos, ¡son relativamente raros! No soy tan ingenuo como para creer que lo que aquí describo es el estado corriente de la situación analítica. Pero esos «momentos de gracia» son, en toda su rareza, la sal del análisis.

Ello, yo y «hay» «[il y a]»

Es evidente que esta ética no solo se encuentra en la situación analítica, pues me estoy refiriendo a la ética lévinasiana de la responsabilidad por el otro. Lo que tiene en común con la ética de Lacan es el propósito de destituir al yo, de deponerlo -como dice también Lévinas- en el sentido de la deposición de un rey. Para Lévinas (1982), se trata de la manera mediante la cual es posible salirse del «hay» (p.42); y aquí debo decir unas palabras sobre este «hay» que, en Lévinas, marca el efecto del otro, de su presencia inevitable. Notemos el modo impersonal: «hay» no dice quién o qué, pero se trata de algo cuya existencia me afecta, me perturba, me altera... Como tuve ocasión de mencionar en otro lugar, los ejemplos empíricos que a veces -raramente- aporta Lévinas no dejan de evocar lo que, en el vocabulario freudiano, llamamos escena primitiva: «Una noche, en un cuarto de hotel donde, tras la mampara, “eso no deja de agitarse”; no se sabe lo que hacen del otro lado», dice Lévinas citando a su gran amigo Maurice Blanchot. E inmediatamente añade: «Algo muy próximo del “hay”» (p. 40).

Pero esto me interesa también por otra razón: esta vía nos conduce al pensamiento psicoanalítico de Jean Laplanche (1987), para quien la escena primitiva es ante todo una escena de seducción. Es, inconscientemente, un «dar a ver» que tiene un efecto seductor para el *infans*, es decir para todos nosotros en tanto que pasibles, en tanto que podemos ser afectados por el espectáculo que se nos ofrece. Es un significante o un mensaje, enigmático o comprometido, sobrecargado por lo sexual reprimido del otro. Al *infans* así afectado lo reencontramos, por supuesto, en nuestro diván, y su demanda de análisis encuentra una respuesta de nuestra parte que le permite volver a sumergirse en el crisol del enigma de ese Otro seductor. La situación analítica es seductora. Jean Laplanche muestra que se trata de la reapertura de la situación antropológica fundamental: aquella donde un *infans* se ve

confrontado al mundo adulto, un mundo saturado de mensajes que contienen un exceso, un sobrante, un sexual que lo afecta, lo perturba y lo empuja a traducir, a interpretar.

Laplanche piensa que, pese a su actividad de traducción, el niño es pasivo. Se trata de la pasividad de quien no puede sustraerse al mensaje del otro pero que, al mismo tiempo, no puede controlar sus efectos. El adulto, en cambio, es activo en el sentido en que aquí la actividad remite al «plus de mensaje» que el universo del adulto contiene inevitablemente, pues ese adulto está dotado de un sexual reprimido (Laplanche (2007) emplea el neologismo *sexual*⁶ para asegurarse de que eso sexual infantil reprimido no se confunda con la sexualidad a secas). Por encontrarse ante la reapertura de esa situación antropológica fundamental, el analizando se expone, en su pasividad análoga a la del *infans*, a un analista cuyo enigma lo convierte en un agente activo, provocador de la transferencia (Laplanche, 1991). Es por eso que Laplanche pide que el analista sea guardián de su propio enigma y que se rehusa a saber en el curso de la sesión, para no reiterar, de forma actuada, la seducción, contentándose con dejarle el rol seductor a la situación analítica objetiva. El analista se rehúsa el saber a sí mismo, lo mismo que a su paciente. No obstante, al hacerlo provoca la transferencia en su doble modalidad: transferencia en lleno y transferencia en hueco. La transferencia en lleno es la que repite las peripecias eventuales de la vida del analizando; la transferencia en hueco es la reapertura de la situación antropológica fundamental, la re-exposición al enigma que vehiculiza el mensaje del otro. Por su rehusamiento, el analista es activo (provoca la transferencia), pero al mismo tiempo ese rehusamiento ofrece al analizando un hueco donde puede depositar su propio hueco, su propia relación con el enigma (Laplanche, 1991).

Por mi parte, planteo que ese rehusamiento activo del analista no podría bastar. Propongo que la oferta de ese hueco, esa acogida por parte del analista del «hueco» del analizando -es decir, de su relación impensada con el enigma que vehiculiza el mensaje del otro-, no podría resultar exclusivamente de la determinación activa del analista de rehusarse a saber y de rehusar el saber. Pienso que el analista solo puede ofrecer esa acogida si deja que emerja su propia pasividad fundamental, ésa que describe Lévinas; la que hace que uno se reconozca necesariamente cautivo, prisionero, rehén del otro. Lévinas habla incluso de persecución y la palabra puede parecer muy fuerte, incluso exagerada. Sin embargo, ¿no es lo que la transferencia pone a veces claramente en evidencia? ¿Y no es necesario, en todos los casos de transferencia, dejarse tomar, ser cautivos de esa transferencia para que algo pase? François Gantheret se expresa en esos términos, lo mismo que Michel de M'Uzan (1977; 1994) cuando plantea la

⁶ La palabra *sexual* no existe en francés. N. de T.

ocurrencia, en el curso del análisis, de una quimera, de un tercero que adquiere vida propia, de una extraña mixtura a la que contribuyen analizando y analista, concomitante de un sistema de pensamiento paradójico donde ya no se sabe a quién pertenecen los pensamientos; finalmente, me parece que Thomas Ogden (1994) también pretende designar algo semejante con la noción de «tercero analítico».

El análisis hacia el que dirijo mi atención, entonces, el análisis actual que me parece seguir vivo, está hecho de algunos elementos fundamentales, bastante simples pero sumamente exigentes. En todos los casos se trata de una combinación del método y la ética, de una «etipistémica», como osé proponer. Método y ética confundidos que nos alejan a gran velocidad de toda pretensión de un saber científico sobre el bien del otro. Lo que sí podemos saber concierne a las leyes del funcionamiento psíquico en general, así como a las generalidades de la implementación de un encuadre analítico y de su mantenimiento. Una vez establecido el encuadre, el analizando es libre de conformarse a él o de atacarlo. Nuestra ética no requiere que fetichicemos el encuadre; ante los ataques sufridos, no se trata de restablecerlo a cualquier precio. El ataque mismo nos habla, nos asalta y nos obsesiona; y lo que nos hace analistas es nuestra disponibilidad a admitir estar así, perseguidos durante un tiempo.

Ante estas palabras seguramente se habrá pensado: masoquismo. Pero no se trata de eso. Uno no busca la obsesión ni la persecución por el otro, y sobre todo no se trata de gozar de ello masoquistamente. La obsesión, la persecución, la captura de la que habla Lévinas es simplemente una constatación sobre la condición humana, condición que el encuadre y la etipistémica analíticas son capaces de potenciar sustancialmente. También se podría afirmar que el masoquismo va exactamente en dirección opuesta a la disponibilidad de la cual se trata, pues masoquismo significa goce en el lugar mismo del sufrimiento y, entendido así, el masoquismo pervierte el sentido de la responsabilidad; el goce anula la responsabilidad, no solo destituye al yo sino a la totalidad de la relación interhumana. De modo que no se trata de gozar de ese estado sino de *sobrevivir* a él, en el sentido que le da Winnicott a este término, es decir el de no ejercer represalias. Sobrevivir gracias al mismo método que, sin embargo, nos condujo a esa captura: del lado del analista, atención igualmente suspendida o, si se prefiere, igualmente distribuida. Pero pienso que cuando Winnicott (1968) habla de sobrevivir a la destrucción, que conduce al uso del objeto, se refiere sobre todo a una atención al otro, a una disposición a acoger sus palabras para ayudarlo a descongelar sus pensamientos y reactivar un «pensar por sí mismo». En efecto, ¿qué dice Winnicott sobre la destrucción del objeto? Dice que ahí no hay ninguna agresividad, ninguna violencia, precisando, sin embargo, que *en el fantasma* el objeto está siempre en proceso de ser destruido. Qué entender por ello sino que se trata de la necesaria destrucción creadora, el pensar

por sí mismo por el cual un día el *infans* se desprende radicalmente de su posición de sumisión ante lo que sus padres dicen. Pensar por sí mismo es el asesinato que a muchos, incluso entre los analistas, les resulta difícil dejar que ocurra. Pero es justo lo que debemos saber tolerar, o más bien permitir, favorecer. He ahí la acogida y la pasividad ética fundamentales gracias a las cuales, si tenemos suerte, se abrirá una explanada hacia el reconocimiento. Piera Aulagnier (1975) se refiere a lo mismo cuando habla de la firma del contrato narcisista, del cual el *infans* primero solo puede ser co-firmante, pero que algún día deberá firmar él solo. La violencia, el asesinato, es en parte la eliminación de la firma parental. Por otro lado, será necesaria otra violencia: la que conduce a través del análisis, en sus momentos fecundos, a la destitución del yo del analizando y del analista.

A la pregunta: «¿cómo la asunción de su posición de su sujeto, de único firmante de su vida, puede constituir una destitución del yo?», debe responderse que el yo es destituido en la medida que, por lo común, ese yo se construye de manera reactiva al *hay*, al efecto del otro. Aquí pido su atención y su paciencia, pues lo que acabo de afirmar parece contradecir totalmente la máxima freudiana «*Wo Es War Soll Ich Werden*» (Donde estaba Ello, Yo debo advenir) (Freud, 1932).

Hay que examinar la cuestión en toda su complejidad y darse cuenta de que el yo que debe advenir «ahí donde estaba ello» ya no es el mismo después de esa conquista. Para retomar una metáfora empleada a veces por Freud, es como cuando un conquistador termina por adoptar en parte las costumbres de la población conquistada. Si una parte del ello deviene accesible al yo es también porque éste se ha vuelto más flexible, se ha liberado hasta cierto punto de su posición reactiva por relación al «ello». Desde entonces, el yo opera ahí donde antes operaba el ello; lo que significa, por un lado, que los automatismos del ello han sido por lo menos atenuados, pero también que el yo puede permitirse una mayor fluidez, al estar menos orientado a la defensa de sus fronteras con el «ello». Un ello que, por mi parte, considero como la versión interna del «hay» lévinasiano. Así, cuando Lévinas propone que para liberarse del «hay» es necesario deponer al yo, debemos ver ahí una operación que disminuye el umbral entre esos dos dominios. Dicho de otro modo, el yo solo debe deponerse en razón de su posición reactiva, reaccionaria frente al ello. Por lo tanto, no se trata de abolir unilateralmente al yo, así como no podríamos pretender despachar al ello o al «hay». Se trata de modificar los términos de su acuerdo, de su política fronteriza, para hablar como los diplomáticos.

Así, nuestras intervenciones deben ser capaces de dejar el mayor espacio posible a la aparición de la capacidad de estar solo, la capacidad de usar esa soledad soberana del analizando por la cual se reconoce la posibilidad, el derecho de no expresarse. Es por ese reconocimiento que asume verdaderamente la libertad de

palabra; pues, como observa Lyotard (1993), ¿de qué vale la libertad de palabra si no se acompaña también del derecho de no manifestar el propio pensamiento, del derecho de callar? Y aquí llego al punto donde yo mismo me dispongo a hacer uso de ese derecho.

Bibliografía

Aulagnier, P. (1984) *El aprendiz de historiador y el maestro brujo*, Buenos Aires, Amorrortu, 1986.

Aulagnier, P. (1986) *Un intérprete en busca de sentido*, México, Siglo XXI, 1994.

Castoriadis-Aulagnier, P. (1975) *La violencia de la interpretación*, Buenos Aires, Amorrortu, 2001.

Freud, S. (1915) *Trabajos sobre metapsicología*, en O.C vol. XIV, Buenos Aires, Amorrortu, p. 99.

Freud, S. (1922) «Dos artículos de enciclopedia: "Psicoanálisis" y "Teoría de la libido"» en O.C. v. XVIII, Buenos Aires, Amorrortu, p. 231.

Freud, S. (1932), Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, Gesammelte Werke, XV, Frankfurt, Fischer Taschenbuch Verlag, 1999, p.62-86. V.F. La décomposition de la personnalité psychique, *Œuvres Complètes - Psychanalyse*, XIX, Paris, PUF, 1995, p. 140-163.

Freud, S. (1937) Construcciones en el análisis, en O.C vol. XXIII, Buenos Aires, Amorrortu, p. 255.

Gantheret, F. (1996) *Moi, monde, mots*, Paris, Gallimard, Coll. « Tracés ».

Lacan, J (1954-55) *El Seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica*, Paidós, 1983.

Lacan, J. (1959-60) *El seminario vol. VII, "La ética del psicoanálisis"*, Paidós.

Laplanche J. (1987) *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis*, Buenos Aires, Amorrortu, 1989.

Laplanche J. (1991), «De la transferencia: su provocación por el analista», en *La prioridad del otro en psicoanálisis*, Buenos Aires, Amorrortu, 1996.

Laplanche J. (2007) *Sexual. La sexualité élargie au sens freudien*. Paris, PUF, Quadrige.

Lévinas, E. (1982) *Ética e infinito*, Antonio Machado, 2015.

Lévinas, E. (1978) *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 2011.

Lyotard, J.-F. (1988) *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*, Manantial, 1999.

Lyotard, J.-F. (1993) *Ligne générale*, in *Moralités post-modernes*, Paris, Galilée, p. 105-110.

M'uzan, M. de (1977) *Del arte y la muerte*, Icaria, 1978.

M'uzan, M. de (1994) *La boca del inconsciente*, Buenos Aires, Amorrortu. 1995.

Ogden, T. (1994) «The Analytic Third: Working with Intersubjective Clinical Facts», *International Journal of Psychoanalysis*, 75:3–20.