

Gabriel Guibelalde

Escuelas de la Psicología clínica contemporánea



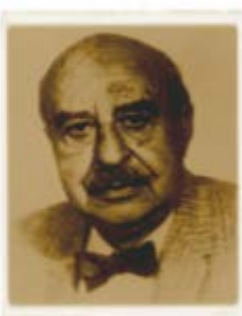
Gregory Bateson



Jacques Lacan



Melanie Klein



Fritz Perls



Carl Rogers



Jean-Paul Sartre

Historia de la Psicología

 Editorial Brujas

Gabriel Guibelalde

*Escuelas de la psicología
clínica contemporánea*

Título: *Escuelas de la psicología clínica contemporánea*
Autor: *Gabriel Guibelalde*

Guibelalde, César Gabriel
Escuelas de psicología clínica contemporánea. - 1a ed. 6a reimp. - Córdoba:
Brujas.
428 p. ; 25 x 17,5 cm.

ISBN 978-987-9452-52-3

1. Psicología Clínica. I. Título.
CDD 616.89

© Editorial Brujas

1° Edición 2016.

6ª Reimpresión

Impreso en Argentina

ISBN: 978-987-9452-52-3

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723.

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de tapa, puede ser reproducida, almacenada o transmitida por ningún medio, ya sea electrónico, químico, mecánico, óptico, de grabación o por fotocopia sin autorización previa.



www.editorialbruja.com.ar publicaciones@editorialbruja.com.ar

Tel/fax: (0351) 4606044 / 4691616- Pasaje España 1485 Córdoba - Argentina.

Indice

La teoría organísmica de Carl Rogers, 7

La teoría gestáltica de Fritz Perls, 85

El psicoanálisis de Jacques Lacan, 139

La teoría existencialista de Jean-Paul Sartre, 311

El psicoanálisis de Melanie Klein, 347

La teoría sistémica de Gregory Bateson, 403

La teoría sistémica (en colaboración con Damián Klor), 409

La teoría organísmica de Carl Rogers

Hoy vamos a hablar de la teoría psicológica de Carl Rogers. Van a escuchar hablar de ella como tal, como psicología “rogeriana”, pero también como “psicología humanística”, o como “psicología organísmica”, o también como “enfoque centrado en la persona”, o también como “psicoterapia centrada en el cliente”. De todas estas denominaciones, y por las razones que hoy mismo vamos a ver, prefiero la denominación de psicología organísmica, me parece la denominación más identificante de los postulados de Rogers.

Entre nosotros, me refiero particularmente a Córdoba, la teoría de Rogers es una teoría poco divulgada, y muy lamentablemente, porque es una teoría de un enorme interés. Y no exagero para nada cuando digo *enorme* interés. La teoría de Rogers constituye uno de los sistemas psicológicos más elaborados de la psicología contemporánea, sino el más elaborado y ordenado, un sistema además profundo, uno de los más profundos de la actualidad, y un sistema que se interesó además por el rigor metodológico y operacional, y por la verificación experimental.

De modo que estamos ante un autor que concilia lo que muchas veces suele resultar inconciliable en psicología, y allí radica también parte de su interés. Habitualmente encontramos, en la historia de la psicología, como una contradicción entre método y profundidad explicativa. Encontramos, de un lado, que los autores de mayor capacidad explicativa tienen muchas dificultades en lo metodológico, en el ordenamiento de sus teorías y en el desarrollo de la concreción de sus enunciados, y del otro lado, encontramos que los autores que se exigen un gran rigor metodológico, a nivel experimental incluso, nunca llegan demasiado lejos en sus explicaciones, que más bien dicen en definitiva muy poco. Y esto, es como una contradicción, una paradoja muy habitual en la psicología contemporánea, y Rogers viene a ser como una síntesis posible en esta contradicción, porque logra tanto profundidad explicativa como rigor metodológico. Logra puntos de vista y explicaciones muy profundas y agudas respecto de lo que es la vivencia humana, pero logra también sistematización y rigor metodológicos, al modo del más clásico y lineal método científico, utilizando definiciones operacionales, variables, mediciones, probanzas, etcétera.

Les cuento una anécdota de Freud, una anécdota que cuenta Theodor Reik. Una vez fueron Freud y Theodor Reik a una serie de conferencias de psicología. Y entre esas conferencias, una persona presentó un trabajo, un ensayo. Lo particular de ese ensayo fue que se trataba de una cosa metodológicamente muy elaborada, sumamente elaborada, pero que, en cuanto a su contenido, era mínimo, no decía nada. Y entonces, Freud allí, escribió una frase en un papel, y se la pasó

a Reik, una frase que decía: “¿Le gustaría que le mostraran un menú, pero que no le sirvieran nada para comer”¹. Bueno, siguiendo con la metafórica oral, digamos que Rogers es como ir a un buen restaurante. En un buen restaurante, les traen un menú muy paquete, y después les traen un buen plato.

*
* *

Introduzcámonos entonces en el sistema de Rogers. Para eso les he elaborado este esquema, que es como una síntesis de sus conceptos principales (*ver pág. 10*). A estos esquemas, a los esquemas de cada autor que vamos a ir viendo, les pido que los retengan, porque se van a volver muy importantes al final, cuando practiquemos los diferentes análisis epistemológicos de los diferentes autores. Además, a ninguno de estos esquemas los hice esta mañana; son el fruto de un trabajo, de un ajuste, tras el que finalmente se me aparecieron como la mejor forma de resumir esquemáticamente cada teoría.

El concepto clave de la psicología de Rogers es el “organismo”, lo que él llama organismo, y que encontramos arriba a la izquierda de nuestro esquema. Todo lo demás va a salir de allí. Es en relación al concepto de organismo que los restantes conceptos de Rogers van a encontrar su lugar. Por eso es que nuestro primer paso hoy será determinar qué es este organismo del que nos habla Rogers.

Rogers entiende por organismo al conjunto de las percepciones interoceptivas del cuerpo, el sentimiento interno del cuerpo. El organismo del que nos habla Rogers no es el cuerpo biológico. Es la representación interoceptiva del cuerpo, que indudablemente va acompañada siempre de la materialidad y la consistencia de lo biológico, pero que es mucho más que la materialidad de lo biológico. El organismo de Rogers no es tampoco el cuerpo exterior, nuestros cuerpos exteriores más o menos bellos. Es todo lo contrario, es nuestro cuerpo interior, nuestra sensación justamente “interoceptiva” de nuestro cuerpo, nuestro “sentimiento” de nuestro cuerpo. Claro que el sentimiento interoceptivo que las personas podemos tener de nuestro cuerpo es algo enormemente variable de acuerdo a cada persona, y esto es algo de lo que Rogers se ha ocupado de articular. Hay personas que viven ligadas profundamente a su cuerpo interno, y hay personas que viven distanciadas de sus cuerpos o peleadas con ellos, y luego están los grises, distintas posibilidades en la identificación o separación con el propio cuerpo. También hay mucha variabilidad en cuanto a la conciencia que las personas podemos tener de nuestro cuerpo. Hay personas capaces de ser muy concientes de sus cuerpos, y hay personas que no tienen la menor idea de tener un cuerpo, y también están los grises acá. Todo esto depende mucho indudablemente de la particularidad de las personas y de sus historias interpersonales particulares, pero el caso es que para Rogers todas las personas tenemos un organismo, aún no lo percibamos, y si bien a algunas personas sus historias pueden haberles alejado más o menos de sus organismos, toda persona es capaz de reconocerlo, de vincularse a él y también de desarrollarlo.

Esto es el organismo para Perls. Y la primer pregunta que nos surge cuando hablamos de esto es qué importancia puede tener este organismo en la psicología.

gía. Y Rogers va a decir que la importancia del organismo es total en psicología - no en vano le va a dar el lugar central de su doctrina-, y esto porque para Rogers allí, en el organismo, está la fuente profunda de nuestras actitudes y reacciones ante los otros. Esto es lo importante. Si Rogers va a poner en el primer lugar al organismo, al cuerpo interno, es porque él es la fuente profunda de nuestras conductas ante los otros. Esa es su hipótesis.

Para esto voy a darles un ejemplo que puede resultarles útil: el ovejero alemán. Sí, el ovejero alemán. Cualquiera que se haya codeado mínimamente con estos animales sabrá que si hay un signo distintivo de estos animales son sus orejas. Si hay algo distintivo, identificante del ovejero alemán, son sus orejas. En los torneos o competencias de estos animales uno de los indicadores fundamentales que los jurados tienen en cuenta son justamente sus orejas. Igual cuando uno compra un ovejero alemán, va directamente a ver si el cachorro tiene orejas prominentes, erectas, o no. ¿Y por qué estas orejas son tan esenciales en estos animales? Porque son un signo de su personalidad. Vean un poco. Está la familia conversando en el patio, y el animal está relajado, a los pies del amo. De repente, escucha un sonido extraño. ¿Y qué hace? Erecta sus orejas. Es lo primero que va a hacer, y después estará dispuesto a hacer otras cosas, pero su primer reacción pasará por sus orejas. Está dormido, y siente que hablan de él, ¿y qué hace? Erecta sus orejas. Ve pasar otro perro, o, en la noche, oye un ruido extraño, ¿y cuál va a ser su primer reacción? Erectar sus orejas. Va a estar jugando, y el dueño lo va a llamar, ¿y qué va a hacer? Se va a dar vuelta, con sus orejas paradas, para ver qué quiere este señor. Por eso son importantes las orejas de los ovejeros, porque reflejan ese estado que es tan característico en su personalidad, y que podemos llamar “estado de aprestamiento”. Porque eso es lo que está en juego, en esos momentos, está en estado de aprestamiento, está aprestado, atento, dispuesto a lo que sea, determinado a lo que sea. Es desde ese estado de aprestamiento que va a resolver las situaciones que desde el exterior se le planteen. Si el dueño le quiere jugar, va inmediatamente a ponerse a jugar. Si entra el ladrón, va a arrojársele encima con sus fauces. Si le arrojan un pedazo de carne, va a saltar muy velozmente y lo va a cazar en el aire. De modo que desde ese estado de aprestamiento va a resolver muy velozmente, instintivamente, las diferentes situaciones que le plantee el medio ambiente.

Ahora bien, si uno se pone a ver, en el fondo, no es solamente cuestión de orejas. Es el cuerpo todo del animal el que se compromete en esas situaciones. Es su pecho y su respiración, son sus palpitaciones cardíacas, su olfato y su dentadura, son unas cuantas cosas del cuerpo lo que queda “aprestado”. Es también su musculatura toda la que queda aprestada, porque para reaccionar así de inmediatamente, indudablemente que los músculos deben estar muy inervados y prestos.

Y esto es exactamente, con las debidas rearticulaciones para el caso del hombre, lo que nos quiere decir Rogers con su concepto de “organismo”. Esto quiere decir que el organismo es la fuente de nuestras relaciones con los otros, que en la sensación del propio organismo encontramos la personalidad. Esa es la hipótesis de base de Rogers, y por eso va a llevar al organismo al primer lugar. Que a partir de la sensación del propio organismo nos vinculamos con el mundo,

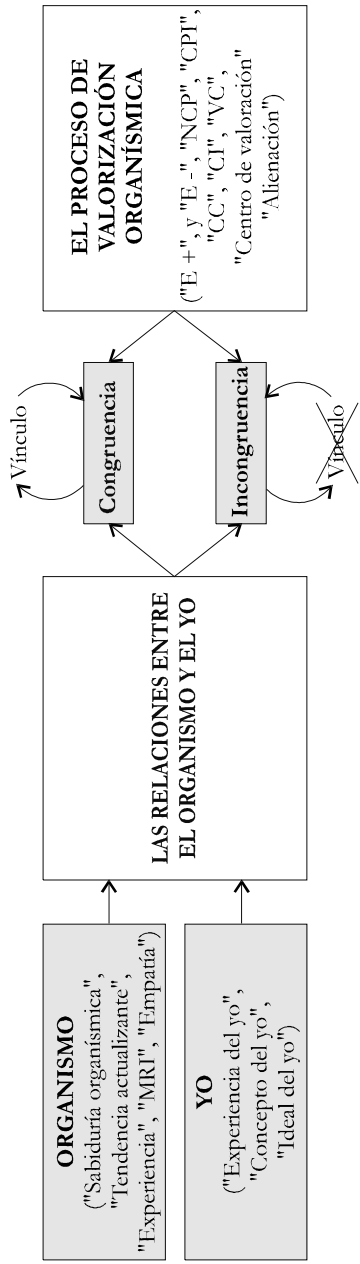


Figura 1: Esquema de los conceptos fundamentales de la teoría de Carl Rogers

encontrando las respuestas eficaces a las situaciones interpersonales.

En *Fundamentos de un enfoque centrado en la persona*, una conferencia que dictó en Madrid, en 1978, dice Rogers: “Si hablamos de una flor o de un roble, de una lombriz o de un hermoso pájaro, de un mono o de un hombre, haremos bien en reconocer que la vida es un proceso activo y no pasivo. Sea que el estímulo venga de adentro o de afuera, sea que el medio ambiente sea favorable o desfavorable, podemos confiar” -y hay que acentuar esta palabra *confiar*-, “en que las conductas de un organismo están dadas en la dirección de mantenerse, mejorarse y reproducirse. Esta es la verdadera naturaleza del proceso que llamamos vida”². Es muy clara esta idea de Rogers respecto de sus elaboraciones sobre el organismo. Hablemos de un roble, de un mono o de una planta, o del hombre, dice Rogers, la vida es un proceso activo, no pasivo. Y esta vida, que es actividad, está en el organismo, y es desde ese organismo, que surgen las conductas ante el medio ambiente. Y dice Rogers, podemos “confiar” -esta es una palabra importante- en que las reacciones organísmicas van a tener siempre esta orientación adaptativa.

Es una concepción crucial de Rogers, fuente de todo su sistema, pero que encontramos en Rogers y en muchos otros autores de la psicología contemporánea. El énfasis sobre el organismo, sobre el cuerpo, el cuerpo como soporte eficaz del ser, la personalidad y la relación con los otros. Es también para Rogers un término que viene a reunir muchos otros términos que ya se habían planteado desde la psicología y la filosofía para plantear la misma idea. El organismo de Rogers es también lo que otros llamaron lo emocional, o lo motivacional, o lo pulsional, o lo instintivo, o el ello, o las necesidades, o los sentimientos, o lo visceral, lo atávico, etcétera. Rogers reúne y simplifica toda esa terminología en el concepto de organismo.

Bien, esa es básicamente la idea de organismo en Rogers. A su vez, de la mano del concepto de organismo, encontramos en Rogers el concepto de “sabiduría organísmica”. Por eso es que, en el esquema, en el grupo de conceptos vinculados al organismo, figura entre paréntesis esta expresión de la “sabiduría organísmica”.

En la cita que recién les leía de Rogers, les decía que había que acentuar la palabra “confiar”. “Podemos confiar”, nos decía Rogers, “en las reacciones del organismo”. Esto es muy importante, porque si decimos que podemos “confiar” en las reacciones “del” organismo, estamos diciendo que no es tanto el hombre quien responde, sino su organismo. Y esto equivale a decir que es el organismo quien sabe, y no tanto el hombre. Que es el organismo el que sabe, y que el hombre lo único que hace es, digamos, “ponerse en manos” de su organismo, “alinearse” -o no- con sus reacciones organísmicas. Nuestro ovejero alemán no es que “medite” sus respuestas en una reflexión en una biblioteca y después vuelva a la situación. Simplemente actúa envuelto en un estado organísmico. Y esto es lo que está en juego en la idea de “sabiduría organísmica”, que hay como una sabiduría del organismo para resolver las situaciones ambientales.

Esto es indudablemente metafórico, no hay en ningún lado ninguna sabiduría del organismo, pero esto es algo decisivo en cuanto a la forma en que Rogers va a plantear la función de la conciencia en nuestra relación con los otros. La conciencia no tiene ninguna función en las conductas ambientales, es el organismo

quien la tiene, y si la conciencia tiene alguna, es la de alinearse con el organismo.

Vilanova escribió un artículo sobre la teoría de Rogers, que tituló justamente *Carl Rogers y la sabiduría organísmica*, y ya este título habla por sí solo, porque destaca el lugar de la sabiduría organísmica en el sistema rogeriano. Y allí Vilanova, tratando de enfatizar esta dimensión de la sabiduría organísmica, elaboró algunas expresiones bastante gráficas respecto de lo que está en juego en la idea de la sabiduría organísmica. Por ejemplo, dice Vilanova: “La fuente de información organísmica, fiel guía, representante de lo más genuino en cada sujeto”. “Fiel guía”, esto es bastante gráfico, “representante de lo más genuino de cada sujeto”. Equivale a decir que el sujeto actúa como “guiado” “fielmente” por la información organísmica. No en base a sus meditaciones o raciocinios sino en base a lo que indica la información organísmica. En otro momento, dice Vilanova: “El mundo real es filtrado por lo organísmico, el cual va perfilando modos individuales de receptar el ambiente”. El mundo es “filtrado” por lo organísmico, y esta es también una metáfora importante, porque filtrar algo es dejar pasar algo y no dejar pasar otras cosas. Y también va a decir allí Vilanova: “Lo organísmico es inconmensurablemente más ancho y hondo que el intelecto, y el mundo entra, así, en contacto más profundo con lo organísmico que con el intelecto”³. Esta es también una enunciación importante respecto de la sabiduría organísmica. El mundo entra en un contacto más profundo con lo organísmico que con el intelecto, lo organísmico es “inconmensurablemente más ancho y hondo que el intelecto”.

Está bien figurada en estas expresiones la idea de sabiduría organísmica. Vamos al propio Rogers. En *Fundamentos de un enfoque centrado en la persona*, hay un párrafo de Rogers bastante explícito al respecto de la sabiduría organísmica. Hay dos figuras muy interesantes acá, presten atención a ellas, son la figura del corcho y la del ciempiés. Dice Rogers allí: “¿Qué función tiene la conciencia en la tendencia organísmica? Creo que la conciencia tiene una parte pequeña”. Ya es una posición esto. Y dice luego: “El funcionamiento organísmico es no-conciente”. Nuevo énfasis. Y acá aparece la metáfora del ciempiés, que la verdad me resulta sumamente gráfica: “Los movimientos del ciempiés quedarían paralizados si fuera conciente de cada una de sus patas”. La verdad es que es muy gráfica esta figura. El funcionamiento organísmico es no-conciente, como el ciempiés, si el ciempiés pensara cada uno de sus deslizamientos, no se podría mover. Y podríamos decir también que el organismo del ciempiés se mueve solo, y la conciencia del ciempiés está siempre al lado, en otro lugar. Entonces, va a decir Rogers: “La elección organísmica es una elección subconciente, no-verbal, está guiada por el movimiento evolutivo”. Nuevo énfasis, es el principio de la sabiduría organísmica, el sujeto del organismo es un sujeto inconciente, de la subconciencia, del subconciente, dice Rogers acá. Y entonces, Rogers va a tomar una idea de Bateson, y acá aparece la otra metáfora, la del corcho, que también es muy interesante. Dice Rogers: “Gregory Bateson -antropólogo, biólogo, filósofo-, dice que nunca ha hecho una elección en su vida, que flota como un corcho en la red interrelacionada de las representaciones existentes dentro y fuera de su cuerpo”. Ven la idea, Rogers toma una figura de Bateson, bastante gráfica. La idea de que flotamos como un corcho en la interrelación de las representaciones dentro y

fuera de nuestro cuerpo. Esto equivale a decir que es el cuerpo el que reacciona, la idea de la sabiduría organísmica, y que nosotros estamos “en manos” de esas reacciones. Y entonces, Rogers va a tomar esta idea de Bateson, y va a decir: hay sin embargo un lugar para la conciencia. No el lugar de la conciencia como el punto de partida de la reacción al medio ambiente, pero sí otro lugar, un lugar organísmico. Dice Rogers: “Me tomaré la osadía de sugerir que el corcho de Gregory, cuanto más consciente es, no sólo de las representaciones dentro y fuera de su cuerpo, sino también de la corriente continua de sentimientos y emociones y reacciones psicológicas que él siente en sí mismo y en otros, con más seguridad flotará en una dirección en consonancia con la corriente organísmica evolutiva direccional”. Ven lo que hace Rogers, reintroduce la conciencia, por otro lado, por otra puerta. Le da un lugar, pero dentro del contexto de la sabiduría organísmica. Justamente el de la exploración y el reconocimiento de lo organísmico, algo que resultará fundamental para el desarrollo de lo organísmico. Es indudablemente un lugar muy distinto para la conciencia que su lugar tradicional. Porque tradicionalmente se plantea a la conciencia como el punto de partida de la reacción al medio ambiente, y Rogers no está planteando de ninguna manera esto, está planteando a la conciencia como articulándose al organismo, pero es el organismo, y no la conciencia, lo que sigue siendo indudablemente para Rogers el punto de partida de la reacción al medio ambiente. Rogers va a desarrollar esta idea, va a decir: “Con una mayor autoconciencia organísmica es posible una elección más libre de intromisiones, una elección que esté hasta más acorde con la corriente organísmica evolutiva. Hay una convergencia del organismo con ese proceso evolutivo direccional”. Esa es la idea. A más conciencia organísmica, más reacción organísmica al medio. Rogers lo va a plantear incluso como una posibilidad específicamente humana, el hombre sería el único ser capaz de poner conciencia sobre lo organísmico, mientras que el animal sería siempre organismo sin conciencia de serlo. Hay entonces un lugar para la conciencia en Rogers, pero no el de punto de partida de las actitudes y las reacciones al medio ambiente, sino el de la exploración y reconocimiento de lo organísmico. Una cosa es la conciencia como conciencia de la corriente organísmica, y otra cosa es la conciencia como medio de relación con los otros. Y además, Rogers va a concluir que si bien el funcionamiento organísmico puede ser reconocido por la conciencia, el funcionamiento organísmico va a permanecer siempre en una corriente distinta que la de la conciencia. Podemos figurarnos, dice Rogers, al “funcionamiento del individuo como una gran fuente, cada vértice de la fuente es iluminado intermitentemente por la luz tenue de la conciencia, pero la constante corriente de la vida sigue en la oscuridad”⁴.

Entenderán entonces ya la idea de sabiduría organísmica. Quiere decir que si es el organismo el que reacciona, no es la conciencia ni lo intelectual lo que reacciona. Y si la conciencia y lo intelectual tienen un lugar, es el de explorar y reconocer lo organísmico, pero no el del punto de reacción.

Esto es algo que, lo destaco desde ya, vamos a encontrar siempre en toda teoría de cuño organísmico o emocional. Siempre que una teoría nos plantee a un sujeto de la emoción nos va a plantear a un sujeto no de la conciencia ni de la reflexión, ni de la meditación, ni del cálculo de sus conductas, sino más bien del

inconciente, de sus reacciones en base a esas emociones. Esto está como implícito en la idea de emoción, porque si decimos sujeto *de* la emoción, decimos sujeto que actúa desde la emoción, emocionalmente.

En *Puntos de vista antiguos y nuevos en psicoterapia*, dice Rogers: “El enfoque centrado en la persona concede una importancia mayor a los elementos emocionales, a los aspectos relativos al sentimiento, más que a los intelectuales. Pone en práctica el conocido principio de que la mayoría de las inadaptaciones no son debidas a razones intelectuales. Esta nueva terapia se dirige lo más directamente posible al campo de los sentimientos y los afectos, en vez de intentar la reestructuración emocional a través de un enfoque intelectual”⁵. Bien, es el mismo principio. El sujeto del organismo es un sujeto emocional, no intelectual. Y aplica esto a la clínica, la reestructuración ha de ser emocional, no intelectual.

Bien, tenemos entonces ya dos términos de la teoría rogeriana. El organismo, y la sabiduría organísmica. Hay luego en la teoría de Rogers otros términos que encontramos también entre paréntesis en el cuadro, porque en el fondo son sinónimos del organismo, o distintos acentos sobre distintos aspectos de la idea de organismo, como el concepto de “experiencia organísmica” o simplemente “experiencia”, o el concepto de “actualización” o “tendencia actualizante”, o el concepto de “marco de referencia interno” -MRI en el cuadro-, o el de “empatía”.

¿A qué llamará Rogers “tendencia actualizante”? A la tendencia de todo organismo a adaptarse a la realidad en la que está inserto. A la tendencia de todo organismo a, justamente, “actualizarse”, ponerse a la altura de la situación presente, adaptarse. Esto va a postular Rogers en la base de su teoría: que hay en todo organismo una disposición, una tendencia, por resolver sus situaciones con el medio ambiente, por llegar a un ajuste equilibrado, un acuerdo, con las diferentes situaciones que le toquen enfrentar. Y eso es pura y simplemente la tendencia actualizante para Rogers, es la tendencia actualizante *del organismo*. Y “actualización” es exactamente lo mismo que tendencia actualizante, solo que Rogers a veces va a hablarnos de “actualización” y otras veces de “tendencia actualizante”.

En su libro *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, Rogers define así a la tendencia actualizante: “Entiendo por *tendencia actualizante*”, dice, “a la tendencia innata que todo organismo tiene a desarrollar todas sus potencialidades con el fin de conservarse o mejorarse. La vida es un proceso autónomo que tiene lugar entre el organismo y el medio ambiente. El proceso vital no tiende meramente a preservar la vida, sino que trasciende el momentáneo estado del organismo, expandiéndolo continuamente e imponiéndose desde su autonomía sobre un creciente ámbito de acontecimientos”⁶. Bueno, es bastante clara esta referencia. La tendencia actualizante es la tendencia de todo organismo no sólo a conservarse sino también a mejorarse y desarrollarse. En otro momento del mismo libro, enuncia Rogers: “El enfoque centrado en la persona descansa sobre la *tendencia actualizante*, la cual está presente en todo organismo vivo; la tendencia a crecer, a desarrollarse, a realizar su total potencial. Tal manera de ser confía” -y vuelve a aparecer acá la palabra “confía”- “en esa tendencia direccional progresiva del ser humano que lo lleva hacia un más complejo y completo desarrollo. Es esta tendencia actualizante la que nosotros aspiramos a liberar”⁷. Bueno, es también bastante claro, la tendencia de todo organismo a desarrollar su

total potencial, eso es la tendencia actualizante.

Veamos otra referencia. En el artículo *Teoría de la personalidad*, dice: “El hombre tiene una tendencia innata a actualizar las potencialidades de su organismo. Interactúa con su realidad en función de esa tendencia fundamental a la actualización. Su conducta es, por lo tanto, un intento orientado del organismo con miras a satisfacer las necesidades experimentadas, para actualizarse en la realidad tal como es percibida. En su interacción con la realidad, el individuo valora la experiencia tomando como criterio de referencia la tendencia actualizante. Asigna un valor positivo a las experiencias que percibe como favorables al mantenimiento y enriquecimiento del organismo. Asigna un valor negativo a las experiencias que percibe como contrarias al mantenimiento o enriquecimiento del organismo. Tiende a buscar las experiencias que percibe como positivas y a rechazar las que percibe como negativas”⁸. Acá ya hay un par de agregados que ya vamos a retomar más adelante con más detalle. Digamos por ahora que la tendencia actualizante va a funcionar como criterio de valoración de las experiencias, y por ende, va a asignar un valor positivo a las experiencias en las que resulte fortalecida como tendencia actualizante, y va a asignar un valor negativo a las experiencias en las que resulte cuestionada. Esto es muy importante, y lo vamos a enfatizar en su momento.

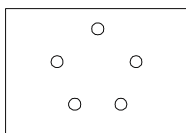
Y más adelante, dirá Rogers: “La personalidad que funciona plenamente es una personalidad en constante estado de flujo, una personalidad que se modifica continuamente, cuyas conductas específicas no pueden predecirse. La única predicción que podría hacerse acerca de su conducta, es que manifestará en toda ocasión un grado de adaptación creativa perfecto y que ese individuo entrará en un proceso continuo de actualización”⁹. Bien, es otro enfoque de la tendencia actualizante, desde la perspectiva del desarrollo pleno de la personalidad. Bien, ven que la idea de actualización o de tendencia actualizante es en el fondo la idea de organismo, acentuando en todo caso la dimensión de la acción del organismo sobre la realidad, la acción adaptativa. Por eso es que incluyo, en el esquema, a la actualización como un subtema de la problemática del organismo.

Lo mismo sucede con la idea de “experiencia organísmica”. Es también un concepto que es primo hermano de la idea de organismo. Rogers va a llamar “experiencia organísmica”, concepto que encontrarán también simplemente como “experiencia”, a todo lo que sucede en el organismo en cada situación, a lo que se presente objetivamente como organísmico. Como nos dice el propio Rogers: “El término *experiencia* se usa para englobar todo lo que sucede dentro del organismo en cualquier momento, y que está potencialmente disponible para la conciencia. Incluye tanto los hechos de los cuales el individuo no tiene conciencia, como los fenómenos que han accedido a la conciencia. Por su parte, el término *experimentar* significa simplemente recibir en el organismo la repercusión de los hechos sensoriales o fisiológicos que están produciéndose en un momento determinado”¹⁰. A su vez, Vilanova, en su comentario de Rogers, comenta así la idea de experiencia. Dice: “Rogers ha denominado *experiencia organísmica*, *experiencia inmediata*, o simplemente *experiencia* a todo cuanto ocurra dentro del organismo en un sentido físico o psíquico, desde la cenestesia hasta la recepción de cualquier tipo de estímulo, recibirá ese nombre de experiencia”¹¹.

Bien, vemos entonces que tanto el concepto de “organismo”, como el concepto de “experiencia organísmica”, como el de “actualización”, o de “tendencia actualizante”, aluden siempre a la misma realidad del organismo, destacando en todo caso aspectos distintos de lo organísmico. Por eso los incluimos en el cuadro dentro del campo del organismo. Uno, el concepto de tendencia actualizante, atañe a la actividad del organismo en su relación con el medio, otro, la experiencia, atañe a lo que fenoménicamente se aparece a un sujeto como organísmico.

Y luego hay además un par de conceptos también derivados de la problemática organísmica, como el de “marco de referencia interno” -MRI en el cuadro- y el de “empatía”, que son además dos cosas muy ligadas una a la otra. Todos los conceptos de Rogers están muy ligados uno a otro, y a la luz de cualquier epistemólogo que enfatice la dimensión lógica de los enunciados científicos, eso habla epistemológicamente muy bien de la teoría de Rogers. Además, estos conceptos concatenados, en un momento se ponen en movimiento, ya vamos a llegar a hacerlo.

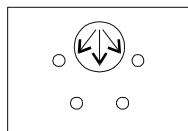
¿Qué es el marco de referencia interno? La forma en que se le presentan, *internamente*, a una persona, las situaciones. Por eso es un marco *interno*. El marco externo para Rogers sería la situación objetiva, pero el marco interno es la forma en que se representa esa persona la situación objetiva. Por ejemplo, supongamos una reunión de cinco personas. Externamente, si hacemos un análisis *objetivo*, realista, de los espacios, las cosas se presentarían, por ejemplo, así:



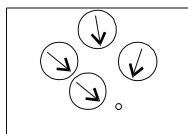
Cada persona tiene su lugar, que espacialmente, a nivel de las medidas objetivas es más o menos el mismo. Se podría medir el lugar de cada persona, y en una representación a escala, las dimensiones de cada persona serían más o menos las mismas. Hay además, entre las personas, espacios objetivos, los blancos, que también se podrían medir, que están ahí. Eso sería el marco externo, objetivo, tomando la realidad tal como se presenta objetivamente. Eso sería una representación de la reunión tal como se presenta objetivamente, externamente.

Pero internamente las cosas se podrían presentar de otro modo, y sobre esto es lo que nos quiere llamar la atención Rogers con su concepto de marco de referencia interno. ¿De qué otro modo? Consideremos dos posibilidades.

Por ejemplo, una de las personas que están en esta reunión podría sentirse muy bien espacialmente, y experimentar internamente a su espacio así, como amplio, como posibilitador de todo un fluir hacia los otros:



Y entonces, *su* forma de representarse la realidad de esa reunión, su espacio y los espacios de los otros, los espacios en blanco, su forma interna de representarse las cosas, no sería fiel a los espacios de la realidad, pero resulta que va a ser más importante que la realidad. Eso es el marco de referencia interno de Rogers. Veamos otra posibilidad:



Supongamos que una de las personas que estén en esa reunión sienta que su lugar espacial no es el mismo que el de las otras personas, que su espacio es mucho menor al lado del espacio de los otros, o el de un otro en particular, que los otros se aparecen como mucho más grandes y eminentes, fluyendo y circulando con una ductilidad mucho superior a la suya. Entonces, esa representación de la realidad será decisiva en su desenvolvimiento en esa reunión.

Y entonces, ¿qué encontramos? Encontramos que una cosa son los espacios objetivos y otra cosa los espacios subjetivos, los espacios tal como nos los representamos internamente, en nuestro marco de referencia interno. Eso quiere destacar Rogers con el concepto de marco de referencia interno.

¿Y qué relación tiene entonces el marco de referencia interno con lo organísmico? Es obvio, *toda* la relación, porque la posibilidad de expansión organísmica está enormemente ligada a la representación del espacio, porque si el espacio se me aparece como algo que me aprieta, no hay muchas posibilidades de expansión organísmica, o si el espacio se me aparece como algo que se me escapa de las manos, igual, no hay posibilidades de expansión organísmica. En fin, se podrían considerar otras tantas posibilidades, pero siempre veríamos que el marco de referencia interno es el marco que va a dar o no la posibilidad del surgimiento organísmico.

Y acá llegamos al concepto de “empatía” en Rogers, porque Rogers va a decir que hay empatía cuando una persona puede sintonizar con el marco interno de otra, cuando una persona puede captar cómo se representa internamente una realidad la otra. Eso es estrictamente la empatía para Rogers, que va a ser muy importante en su teoría de la clínica. Poder captar el marco interno del otro, poder captar cómo se representa internamente los espacios el otro. Cuando alcanzamos eso con un otro, Rogers diría que empatizamos con ese otro.

El concepto de marco de referencia interno de Rogers está muy ligado a otros conceptos claves de la historia de la psicología, como el concepto de “fantasía” en psicoanálisis, o el concepto de “campo vital” en la teoría del campo de Lewin. ¿Cómo define Lewin al campo vital? Como la especial configuración que se da entre las distintas fuerzas intervinientes en una conducta dada. ¿Y no es entonces sin duda lo mismo que el marco interno de Rogers? Para Lewin, en toda situación interhumana, hay, imperceptiblemente, pero hay y es posible determinarlas, distintas fuerzas intervinientes, que van, que vienen, que favorecen, que obstaculizan, que entorpecen, que tuercen, que movilizan la conducta de una persona.

Lewin representaba en dibujos estas relaciones de fuerzas, en dibujos parecidos al que acabo de hacerles, y le interesaba plantear las distintas categorías entre esas fuerzas intervinientes, y cómo propiciar, en medio de esos campos, las conductas eficaces o adaptativas. Era un proyecto interesantísimo este de Lewin, y es muy lamentable que su temprana muerte no nos haya permitido conocer cómo iba a desarrollarlo, en particular, a nivel de una clínica posible del campo vital. Y ven que el concepto de campo vital de Lewin es muy similar al concepto de marco de referencia interno de Rogers.

Lo mismo sucede con respecto a la noción de fantasía en psicoanálisis. ¿Qué es la fantasía en psicoanálisis? Una representación analógica de la realidad, una representación que es el marco que determina nuestras conductas en esa realidad. Una representación analógica, no una representación lógica, sino analógica. Una representación metafórica de la realidad, no una representación objetiva. Por ejemplo, una fantasía típica, la fantasía sádica, adonde el sujeto agrede, en sus representaciones, al objeto al que se dirige. Y entonces, “montado” en su representación sádica, una persona puede hablar con otra, o discutir con otra, o reclamarle algo. Y entonces, esa representación, ha surgido de una determinada causa, pero va a ser usado para otro fin. Por eso es que podemos definir también a la fantasía como una representación de un tipo de cosas que sirve para ser usada para otro tipo de cosas. Pero el caso es que en la fantasía también está en juego una representación interna que es distinta de la realidad externa, pero que es más importante que ella. De modo que es una idea muy similar a la idea de marco interno de Rogers y la idea de campo vital de Lewin. ¿Y qué es lo que tienen en común? Lo espacial, y es que lo espacial es sin duda esencial en psicología. Lo espacial como determinante en el surgimiento de las conductas. Y también podríamos reconocer la misma idea en un concepto clave de la psicología gestáltica, el aquí y el ahora, ya lo vamos a hacer cuando trabajemos la teoría gestáltica.

Tenemos entonces ya algunos primeros conceptos de Rogers, que en el fondo remiten a la misma idea, la idea de organismo, y a los que por eso, en el esquema, los situamos en el mismo grupo. La idea de tendencia actualizante, que es el ejercicio al que tiende el organismo en su acción adaptativa al mundo. La idea de experiencia, que es aquello del organismo que se aparece como destacado en una situación dada. La idea de marco de referencia interno que es la representación interna de los espacios, algo esencial en lo que va a ser el fluir o no de lo organizmómico.

Todas estas categorías atañen a un primer tema rogeriano como es el organismo. Pasemos a un segundo tema rogeriano, en orden de importancia: el yo.

*

* *

Claro que para Rogers no basta con tener un organismo, ni con experimentar de vez en cuando lo organizmómico. Para Rogers, el sujeto ha de sentirse un organismo, el sujeto ha de sentir que su identidad es su organismo, que él es un organismo. Con esto vamos a poder empezar a poner en movimiento a la teoría de Rogers, porque esto lo lleva a Rogers a introducir otros conceptos. Si el sujeto

ha de sentirse organismo, si el sujeto ha de fundar su identidad en el organismo, esto plantea entonces la cuestión del “yo”. La segunda pieza clave en el sistema de Rogers, que por lo tanto introducimos en segundo lugar en nuestro esquema.

¿A qué va a llamar “yo” Rogers? A la idea que se tiene de sí mismo, a lo que uno siente que uno es. Uno puede sentir que uno es muchas cosas. Si uno es un coronel del ejército, uno puede creer que uno es el coronel del ejército. Entonces, el yo se definiría allí a partir de una función, de un supuesto logro, de un semblante. Si uno es un profesor universitario, uno puede sentir que uno es un profesor universitario. Estaríamos en la misma situación, en sentir que uno es su semblante. Lo mismo si uno tiene cierta belleza, y uno siente que gran parte de su identidad pasa por esa belleza, o si uno tiene dinero y uno siente que gran parte de su identidad pasa por ese dinero, o si uno es jefe de un, qué se yo, correo o de un taller mecánico, y entonces uno siente que es un jefe de correo o de taller mecánico. Esto es algo muy común, casi diría que la mayoría de las personas quieren encontrar su ser y su identidad en este tipo de atributos o semblantes. Lacan diría, en su seminario doce, *Problemas cruciales del psicoanálisis*, que esta es una posición de amo, “el amo es el que se hace valer a través de sus semblantes, el gran apoyo del amo no es su deseo, sino sus identificaciones”¹², decía Lacan en ese seminario. Eso es una moral de amo. Y tiene muchos problemas esto de identificarse a partir de un semblante. ¿Y saben por qué? Porque los semblantes son algo muy inestable, algo que se acaba. Fíjense una mujer que arma su identidad, su yo, sobre su “ser-madre”. Entonces, todo bárbaro mientras sea madre, ¿y qué va a pasar cuando esos hijos se vayan de la casa? O fíjense en el empleado que es jefe de taller mecánico. Se sentía muy especial y ancho de tener a cargo cuatro empleados, pero en un momento llega la jubilación, ¿y entonces? O fíjense en el caso de la belleza. Todo bien mientras esa mujer sea bella, pero luego los años llegan, y llegan también las cirugías, y cosas no tan bellas, ¿no? Y los semblantes no solo son inestables por el paso del tiempo, también son inestables, podríamos decir, por el cambio de espacio. Porque quien se hace valer solo a través de sus semblantes solo puede hacerse valer con quienes les conocen ese semblante, porque ante quienes no les conocen ese semblante, no tiene qué hacer valer.

Con su concepto de yo, Rogers nos quiere llamar la atención sobre este tipo de cuestiones. Si el organismo es el centro de la personalidad, hace falta además que el sujeto se sienta como organismo, que sienta que él es su organismo. El sujeto debe experimentar, además de su organismo, un “yo soy mi organismo”, un “yo soy mi cuerpo”, un fundar el autoconcepto, la identidad, el yo, en fin, en el organismo. Es indudablemente una forma muy particular de plantear la cuestión, pero es una forma que resuelve, si se ponen a ver, la inestabilidad de la identificación por semblantes, porque si hay algo que va a estar siempre, esté donde esté, esté en el lugar en el que esté, esté en la edad en que esté, esté trabajando o no, sigan o no mis hijos en mi casa, si hay algo que va a estar siempre, es mi cuerpo. Por eso introduce Rogers, a la par del concepto de organismo, el concepto de “yo”.

Y de la mano de este par “organismo / yo”, de las relaciones posibles entre el organismo y el yo, Rogers va a introducir lo que son sus restantes conceptos

fundamentales: la “congruencia” y la “incongruencia”, que encontramos hacia la derecha del cuadro. Rogers va a llamar “congruencia” a esta unidad, en la personalidad, del organismo y el yo, y va a llamar “incongruencia” a toda separación, en la personalidad, del organismo respecto del yo. Hay congruencia toda vez que el yo del sujeto se conciba como organismo, y hay incongruencia toda vez que el yo del sujeto no se conciba como organismo, sino como otra cosa.

Ven que es muy simple el sistema de Rogers. Muy simple a la vez que muy profundo. El sujeto es organismo. Si logra concebirse a sí mismo como organismo, hablamos de una congruencia organísmica. Si queda separado de su organismo, si se halla separado de su organismo, si se concibe a sí mismo de cualquier otra manera, hablamos, con Rogers, de una incongruencia organísmica. Es, como les digo, un esquema muy simple, y a la vez muy profundo.

Bueno, antes de seguir adelante, vamos a reconocer estos nuevos pasos que hemos dado en los textos del propio Rogers. Tenemos en primer lugar el concepto del yo. Al respecto del yo, Rogers distingue entre “experiencia del yo”, “concepto del yo” e “ideal del yo” o “yo ideal”, que para Rogers son exactamente lo mismo. Son lo que denomina “los constructos conexos” a la teoría del yo: “experiencia del yo”, “concepto del yo” e “ideal del yo”. “Experiencia del yo” es todo aquello que el propio sujeto vincula a su identidad. “Concepto del yo” es ya algo más organizado. Es lo mismo, es aquello que el sujeto concibe como su identidad, pero no de manera facetaria o fragmentaria como en las experiencias del yo, sino que de una manera más global, más sistemática. Finalmente, “ideal del yo” -o “yo ideal”, Rogers no establece ninguna distinción entre estos términos-, es aquello que el sujeto quisiera que fuera, “idealmente”, su identidad.

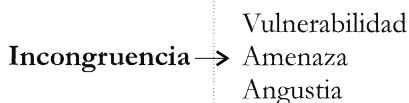
En *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, Rogers define así a estos tres términos. Dice: “*Experiencia del yo* es todo hecho o entidad del campo fenoménico discriminado por el individuo como yo (*self, me, I*) o como algo vinculado al yo”. Ven que es un concepto simple, experiencia del yo es todo aquello que sentimos como vinculado a nuestra identidad. Luego define al concepto del yo, y dice: “*Concepto del yo* es un término que se refiere a la Gestalt conceptual, coherente y organizada, compuesta de percepciones de las características del yo y de las percepciones de las relaciones del yo con los otros y con los diversos aspectos de la vida, juntos con los valores asignados a estas percepciones. Se trata de una Gestalt que está disponible para la consciencia aunque necesariamente no esté en la consciencia. Es una Gestalt fluida y cambiante, un proceso, una entidad específica”. El concepto del yo es entonces una gestalt de identidad, es la identidad, la autoconcepción en un sentido más organizado. Por lo tanto, es algo más estructurado que las experiencias del yo. Rogers va a aclarar justamente esto. Va a decir que “en general, las experiencias del yo son la materia prima con la cual se forma el concepto del yo organizado. Una cierta conciencia de ser y de actuar como individuo, es lo que puede describirse como *experiencia del yo*. Y la conciencia de ser y de actuar como individuo aumenta y se organiza gradualmente para formar el *concepto del yo* que, como objeto de la percepción, forma parte del campo experiencial”¹³. Ven, el concepto del yo es como la sistematización, la gestalt unificada de las experiencias del yo. Finalmente, en este texto, Rogers va a definir

el ideal del yo, y va a decir: “El *yo ideal* o el *ideal del yo* es un término usado para definir el concepto del yo que el individuo desearía poseer y al cual asigna un valor de la mayor importancia”¹⁴. Es muy importante también plantear la cuestión del yo ideal, porque es el yo que se desea llegar a ser, y el yo que se desea llegar a ser es siempre un dato fundamental en cada enclave personal, además de ser un dato fundamental en cuanto al lugar que se le concede a lo organísmico en la identidad.

Bien, esto en cuanto al yo. Luego se plantea la cuestión de las relaciones entre el organismo y el yo, que es el tercer paso que encontramos en nuestro esquema. El sujeto, para Rogers, es organismo. Pero cada sujeto tiene su idea de sí mismo, el yo. Y la cuestión será entonces cómo se plantea, en cada sujeto, la relación entre organismo y yo, y es donde llegamos a los conceptos, cruciales también, de congruencia e incongruencia. Habrá congruencia para Rogers cuando coinciden organismo y yo, cuando son congruentes, cuando un sujeto siente que su yo es su organismo, que su identidad es su organismo. Y habrá incongruencia toda vez que, cualquiera sea la modalidad en la que esto ocurra, el sujeto llega a concebir su identidad como distinta de su organismo.

Así es exactamente como define Rogers a la congruencia y la incongruencia en *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*. Dice Rogers: “Denominamos *Incongruencia* a un estado de discrepancia entre el yo y la experiencia organísmica, a toda discrepancia entre el yo tal como se lo percibe y la experiencia real del organismo”¹⁵. Y con respecto a la congruencia, dice, por ejemplo: “El concepto de *congruencia* es un concepto teórico elaborado a partir de la experiencia terapéutica. En el curso de su terapia, el sujeto cuestiona el concepto que tiene de su yo y trata de establecer una congruencia entre aquel y su experiencia organísmica, es decir, procura realizar una simbolización adecuada. Va reorganizando así el concepto que tiene de sí mismo para englobar esas características que anteriormente no eran compatibles con ese concepto. Cuando esas experiencias son adecuadamente simbolizadas e integradas al yo, se produce un estado de congruencia entre el yo y la experiencia organísmica, y el funcionamiento del individuo es integral y óptimo, como se verá”¹⁶. Están claramente definidos acá estos dos conceptos de congruencia e incongruencia. Noten que entraña un posicionamiento muy nítido, y también muy particular, decir que la identidad está en el organismo. Hoy por hoy, la gente siente que su identidad está en todas partes, menos en su organismo. La gente busca su identidad en todo tipo de semblantes, menos en su cuerpo, y esto es claramente, no un dato descriptivo, sino un posicionamiento de Rogers.

De la mano de la congruencia y la incongruencia, Rogers nos va a abrir a su vez a otros conceptos. Por ejemplo, los conceptos de -vean el esquema- “vulnerabilidad”, “amenaza” y “angustia”. Son conceptos que Rogers deriva del estado de incongruencia. Rogers va a decir que el estado de incongruencia se manifiesta concretamente al sujeto bajo distintas modalidades concretas, entre las que va a destacar justamente la vulnerabilidad, la amenaza y la angustia.



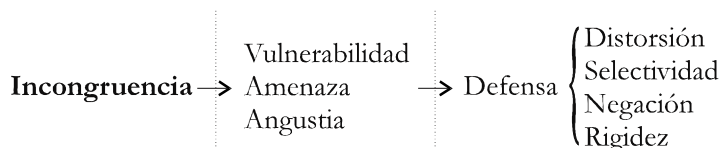
Vulnerabilidad, amenaza y angustia son para Rogers distintas formas de manifestarse al sujeto la incongruencia, y se diferencian por el grado de acceso, por parte del sujeto, a la conciencia de dicha incongruencia, por el grado de apercibimiento, por parte del sujeto, de dicha incongruencia. Así lo va a plantear Rogers. El grado “menor”, la menor presencia de la incongruencia en la conciencia, es la vulnerabilidad. Rogers va a decir que la vulnerabilidad es cuando el individuo no tiene conciencia de la incongruencia. Luego está lo que va a llamar la amenaza. En la amenaza, el sujeto tiene ya una cierta conciencia de la incongruencia. Para esta “cierta” conciencia Rogers va a elaborar específicamente un concepto, el de “subcepción”, con el que designa justamente estas percepciones tenues, no plenas, pero percepciones al fin, de un hecho. Finalmente está la angustia. Rogers va a decir que hay angustia cuando la incongruencia se va a presentar más nítidamente al sujeto. Ven entonces que se trata de una cuestión gradual, de acuerdo al grado de acceso a la conciencia.

Veamos esto en el texto de Rogers. Dice Rogers: “Cuando un individuo se encuentra en un estado de incongruencia entre el yo y la experiencia orgánica, decimos o que es *vulnerable* -si no tiene conciencia de la discrepancia- o que está *amenazado* -si tiene cierta conciencia de ella-”¹⁷. Es muy simple esto. Es vulnerable si tiene conciencia de la incongruencia, está amenazado si tiene cierta conciencia de la incongruencia. Vulnerabilidad, y amenaza. En otro momento, dice Rogers: “*vulnerabilidad* designa al estado de incongruencia que puede existir entre el yo y la experiencia orgánica. Cuando el individuo se encuentra en estado de incongruencia *sin tener conciencia de ello*, decimos que es potencialmente *vulnerable* a la desorganización. Se emplea cuando se desea destacar el peligro de desorganización psíquica al que puede llevar tal estado”¹⁸. Bien, es un énfasis sobre la misma idea. Y en cuanto a la amenaza, dice también: “decimos que hay amenaza cuando el individuo *se da cuenta o prevé (subcibe)* que su experiencia es incongruente con su estructura del yo”¹⁹. Bien, son muy claras y simples estas definiciones, recuerden que “subcibir” es “percibir apenas”. Y en cuanto a la angustia, nos va a decir Rogers: “Fenomenológicamente, la angustia es un estado de incomodidad o de tensión cuya causa es ignorada por el individuo que la experimenta”. Es lo que siempre se dice de la angustia, que el angustiado no sabe de qué se angustia, que la angustia es “sin por qué”, como decía Heidegger. Pero no, va a decir Rogers, la angustia no es sin por qué, sabemos muy bien por qué se da la angustia: “Desde un marco de referencia externo, la angustia es un estado en el cual la incongruencia entre el concepto del yo y la experiencia orgánica del individuo *se acerca a la simbolización en la conciencia*”. La angustia no es tanto sin por qué. Se presentará al angustiado como sin por qué, pero eso no quiere decir que no lo tenga. Tiene uno, y es la incongruencia. Cuando la incongruencia se acerca a la conciencia, uno se angustia. Esto va a decir Rogers, y hay que destacarlo, está resolviendo, muy simplemente y en muy pocas palabras, algo en lo que los grandes autores se

han demorado miles de páginas. Y sigue diciendo: “Cuando la experiencia discrepa *obviamente* del concepto del yo, se hace cada vez más difícil una reacción defensiva a la amenaza. La angustia es la reacción del organismo a la subcepción de ese estado de incongruencia y al peligro de la toma de conciencia, todo lo cual exigiría una modificación en el concepto del yo”²⁰. Bien, esta es la cita que les había escogido de la angustia. Tres puntos quiero destacar en esto último. Primero el “obviamente”. Cuando la experiencia discrepa “obviamente” del yo, es decir, cuando se acerca a la conciencia, nuevamente la cuestión de grados. Segundo, ven que sigue hablando de “subcepción”. La angustia no es una percepción de la incongruencia, sino todavía una subcepción de la incongruencia. Rogers va a reservar el término percepción de la incongruencia para ya la desorganización psíquica, que, si de grados estamos hablando, es como el grado mayor o último para Rogers. Finalmente, un tercer punto está presente en este párrafo. Rogers nos dice que “la toma de conciencia de la incongruencia exigiría una modificación en el concepto del yo”, y por eso el yo evita percibirla. Esto se va a volver muy importante para situar el concepto de “defensa” en Rogers.

Bien, el caso es que vemos cómo “vulnerabilidad”, “amenaza” y “angustia” se plantean para Rogers como tres modalidades de manifestación de la incongruencia, y se diferencian de acuerdo al grado de acceso a la conciencia, de esa incongruencia.

Continuemos entonces el esquema, articulando nuevos conceptos. Porque de la mano del concepto de incongruencia yo-organismo, llegamos a los conceptos de vulnerabilidad, amenaza y angustia, y a su vez, por estos conceptos, llegamos al concepto de “defensa”.



El planteo de Rogers es el siguiente. La incongruencia está, en mayor o menor medida, y se manifiesta como vulnerabilidad, amenaza o angustia, también en mayor o menor medida. Estas sensaciones se van a aparecer como displacenteras para el yo, el yo no va a querer aceptar estas incongruencias, por muchas razones, pero principalmente porque si las reconociera y les diera atención, se vería obligado a toda una desestructuración, una crisis y una necesidad de reestructuración. Es lo que les destacaba respecto del último párrafo, que la toma de conciencia de la incongruencia exigiría una modificación en el concepto del yo. Entonces, el yo va a defenderse de la toma de conciencia de la incongruencia, a través de distintos mecanismos de defensa, y allí es donde Rogers introduce el concepto de defensa. La defensa para Rogers es defensa contra la conciencia de la incongruencia, contra la aceptación, por parte del yo, del estado de incongruencia.

Así va a definir Rogers a la defensa: “A medida que el organismo realiza su experiencia, las experiencias que no son congruentes con la estructura del yo (y con su valoración de sí) se subciben como amenazantes. Si la experiencia ame-

nazante fuera adecuadamente simbolizada en la conciencia, el concepto del yo perdería su carácter de Gestalt coherente, las condiciones de la valoración de sí serían violadas y la necesidad de consideración positiva de sí mismo quedaría frustrada, creándose un estado de angustia o amenaza. El proceso de defensa es la reacción que impide la aparición de los hechos perturbadores”²¹. Es muy claro esto. La defensa es defensa contra el acceso a la conciencia de los hechos perturbadores de la incongruencia, y apunta a mantener la estructura del yo, su gestalt coherente. La defensa niega todo aquello que pueda cuestionar la gestalt yoica, la valoración de sí y la necesidad de consideración positiva de sí. En otro momento, dice Rogers: “La defensa es la reacción comportamental del organismo a la amenaza: la defensa tiene como objetivo mantener la estructura habitual del yo”²². “Todas las defensas se relacionan con reacciones del organismo frente a la amenaza”²³, va a decir en otro momento.

Enfatizamos entonces esto. La defensa no es defensa contra la incongruencia, sino contra la toma de conciencia de la incongruencia. No es que el yo se movilice y se “arme”, digamos, frente a la incongruencia y se proponga resolverla. Es que, pura y simplemente, no quiere tomar conciencia de ella. Se puede dar perfectamente el caso de que una persona enfrente espontáneamente sus incongruencias, por supuesto, lo cual desde la perspectiva organísmica sería muy saludable, pero no es a esto a lo que Rogers va a llamar defensa. Rogers va a llamar defensa a la negación de la incongruencia, a la negación del acceso de la incongruencia a la conciencia. Y con la utilización de la defensa, la situación de incongruencia va a ser todavía mayor para Rogers.

¿Por qué? Para eso hay que ver bien cuáles son las defensas. Viendo las defensas, rápidamente se comprende por qué las defensas van a agravar la situación de incongruencia. Rogers nos va a hablar básicamente de cuatro defensas, vean el esquema: la “distorsión”, la “selectividad”, la “negación” y la “rigidez”. Es muy simple entenderlas, no hay diferencias tajantes entre una y otra, porque son categorías más descriptivas que estructurales. Todas tienen que ver con la percepción de los hechos, y todas van a generar un efecto de distorsión, de deformación de los hechos. La distorsión, por ejemplo, es percibir distorsionadamente un hecho, o ciertos hechos. La selectividad es percibir selectivamente un hecho, es decir, seleccionando ciertas cosas y no atendiendo ciertas otras. La negación es percibir un hecho, o ciertos hechos, pero negando distintas cuestiones o aspectos de esos hechos. La rigidez, finalmente, es percibir rígidamente, demasiado estructurada o subjetivamente un hecho o ciertos hechos. Y el resultado, naturalmente, de distorsionar la realidad, seleccionar ciertos hechos y negar otros, interpretar rígidamente otros, el resultado, naturalmente, va a ser el de una percepción de la realidad que va a estar sumamente alejada de la realidad. Esa es la nota general de las defensas para Rogers: las defensas van a distorsionar la percepción de la realidad.

Rogers va a presentar así a estas modalidades defensivas: “El proceso de defensa consiste en la *percepción selectiva*, en la *distorsión* de la experiencia, en la *negación* -parcial o total- del acceso de la experiencia a la conciencia, en la *rigidez perceptual* causada por la necesidad de distorsionar las percepciones. Se produce así una percepción inadecuada de la realidad causada por la distorsión y la omi-

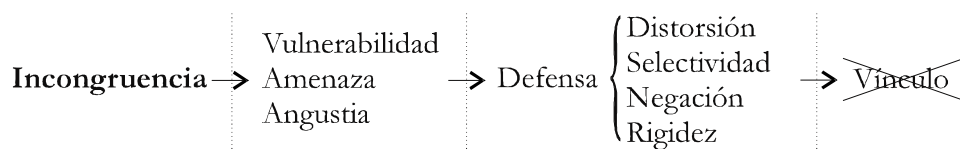
sión de ciertos datos, y la falta o ausencia de discriminación o discriminación perceptual insuficiente. Este proceso tiende a preservar el estado de congruencia entre la experiencia total y la estructura del yo”²⁴. Bien, Rogers nos enumera acá a las defensas y agrega que el efecto de las mismas es, dice, una percepción distorsionada de la realidad, “una percepción inadecuada de la realidad”. En otro momento, dice: “Es fácil observar que todo material que sea significativamente incongruente con el concepto del yo no puede ser directa y libremente admitido en la conciencia. Para explicar este hecho elaboramos el concepto de *negación* o el de *distorsión* del acceso a la conciencia. Cuando se subcibe que una experiencia es incongruente con la estructura del yo, el organismo reacciona produciendo una distorsión del significado de la experiencia para que sea congruente con el yo, o negando la existencia de tal experiencia a fin de preservar de toda amenaza la estructura del yo”²⁵. La defensa, es defensa del acceso de la incongruencia a la conciencia, Rogers ejemplifica acá mediante la negación y la distorsión perceptual. Y en cuanto a la rigidez perceptiva, va a decir: “si la persona percibe o se impresionan en forma rígida, tiene la tendencia a considerar sus experiencias en términos absolutos e incondicionales, a generalizar excesivamente, a dejarse dominar por opiniones, creencias y teorías, a no poder anclar sus reacciones en el espacio y en el tiempo, a confundir los hechos y los juicios de valor, a confiar más en sus abstracciones que en la realidad”²⁶. Es importante esto, siempre el acento puesto sobre la deformación de la realidad. En la rigidez perceptual, el sujeto tiende a interpretar sus experiencias en términos absolutos, incondicionales. Incluso, en un momento Rogers va a decir que: “el concepto de rigidez perceptiva designa las características del comportamiento del individuo que funciona de manera defensiva”²⁷. Es decir, va a plantear a la rigidez incluso como el tono general de un sujeto que utiliza las defensas.

Las defensas de Rogers, algunos lo habrán notado, equivalen a lo que en psicoanálisis se plantea como lo proyectivo. ¿Qué es lo proyectivo en psicoanálisis? “Proyectar”, “poner” en el mundo, cuestiones subjetivas internas, que indudablemente provienen de la historia, la constelación y la problemática personal. Melanie Klein, por ejemplo, decía que una cosa era la madre interna y otra la madre externa, y Lacan decía que una cosa era el otro imaginario y otra cosa el otro real. Una cosa es la madre externa, y otra la madre interna que se le proyecta; una cosa es el otro real, y otra cosa el otro imaginario que se le proyecta. Y por eso es que en psicoanálisis, al igual que en Rogers, lo proyectivo nos separa del mundo.

¿Y cuál va a ser el resultado, en cuanto a la incongruencia, de las defensas? Rogers va a decir que, en cuanto a la incongruencia, el resultado va a ser peor, que la defensa va a incrementar el estado de incongruencia. En primer lugar, porque las defensas no enfrentan la incongruencia con el fin de resolverla, sino que la quieren evitar, negar, distorsionar. Pero la incongruencia está, y sigue estando. Y entonces una actitud que no apunta a resolverla sino a esconderla, no solamente que la mantiene sino que además, en ese estado de subcepción, en ese estado oculto en que le deja, le facilita que se desarrolle. Esto, en primer lugar. Pero en segundo lugar, decimos con Rogers que las defensas tienen el efecto de distorsionar la lectura de la realidad. Y entonces, el efecto va a ser que a través de las defensas, el sujeto, lejos de leer más o menos ajustadamente la

realidad y resolverla tal como se presenta, la lee subjetivamente, colisiona con ello con la verdadera realidad, y lo que va a intentar resolver va a ser *su* realidad subjetiva, la realidad que ha interpretado, no la realidad que tiene delante. Y todo esto indudablemente que va a incrementar la incongruencia, porque es como quijotesco, defenderse de gigantes que en verdad son molinos, clavar la lanza sobre la panza del gigante que en realidad es la piedra del muro. Y en tercer lugar, otro de los efectos de las defensas va a pasar por el efecto sobre el vínculo interhumano, porque justamente, un sujeto en estas condiciones, que desde la vulnerabilidad, la amenaza, y la angustia se siente “en peligro” entre los otros, que desde las defensas “está a la defensiva”, que interpreta “rígidamente”, que “niega” y “distorsiona”, etcétera, etcétera, lejos de estar abierto a sus vínculos está totalmente imposibilitado de ellos, y en esa imposibilidad va a crecer la incongruencia. Porque quien se siente “en peligro” no fluye, está bloqueado, quien está “a la defensiva” no está abierto, está cerrado, está más cerca de reaccionar que de buscar un encuentro, quien interpreta “rígidamente” está siempre a punto de colisionar con los otros. Por eso es que Rogers va a decir que: “considerada desde el punto de vista social, la incongruencia se convierte en *inadaptación psicológica*”²⁸. Y entonces, todo este rebotar en el vínculo con los otros, va a acrecentar la incongruencia, y esa es la tercer razón por la que Rogers concluye que el efecto de las defensas sobre la incongruencia es acrecentarla.

A todo esto lo podemos resumir así:



La incongruencia genera los sentimientos de la vulnerabilidad, la amenaza y la angustia y las defensas. Ese conjunto, de la vulnerabilidad, la amenaza, la angustia y las defensas, no hace más que impedir el vínculo interhumano. El efecto último de la incongruencia es el vínculo tachado. El vínculo tachado, a su vez, va a acrecentar la incongruencia. Allí llegamos, con Rogers, a la desorganización psíquica. Ya vamos a ver esto.

Y acá llegamos a otro concepto clave, fundamental en Rogers, que es el concepto de “apertura a la experiencia”. Porque así como Rogers va a plantear que desde terminado ángulo las relaciones interhumanas se vuelven imposibles, hay un otro ángulo desde el cual se vuelven posibles. Por “apertura a la experiencia”, Rogers entiende, ante todo, una actitud, una predisposición, de apertura, justamente, al vínculo interhumano, actitud en la que se vuelven óptimas las condiciones para que suceda un buen vínculo con los otros. Es importante plantearlo así, como una actitud en la que están optimizadas las condiciones para el vínculo, porque el vínculo nunca es algo que dependa de uno solamente, sino que depende también de los otros, y en todo caso, lo único que nos puede tocar en la repartija es optimizar las condiciones. Como se verá, una temática así es funda-

mental, por más de una razón, y es también una temática muchas veces evitada por los autores dada su enorme complejidad. Este es un punto complejo, que Rogers plantea tan simplemente que puede dar lugar a malas interpretaciones, como que, por ejemplo, Rogers simplificara demasiado un asunto que es mucho más complejo. Yo personalmente creo que la simplicidad con que Rogers plantea una temática tan compleja debe ser interpretada no como una simplificación grosera sino como una muestra de su calidad y capacidad de teorización. Después de todo, ¿no es que lo que interesa en ciencia es simplificar las realidades analizadas? Esto es lo que importa, aún cuando las realidades analizadas parezcan tan oscuras o indescifrables.

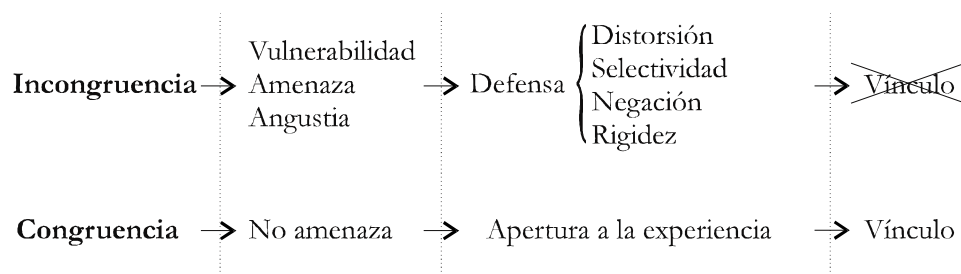
¿Qué va a plantear Rogers respecto del vínculo? Rogers va a plantear una serie de transformaciones psíquicas que se encadenan unas a otras como derivadas de la congruencia, y a partir de allí va a deducir la apertura a la experiencia y al vínculo interhumano. Por eso es que la actitud de “apertura a la experiencia” no es una actitud mágica, sino que tiene que ver con distintas cosas, que son justamente transformaciones personales derivadas de la congruencia yo/organismo.

¿Cuáles son estas transformaciones? Son unas cuantas, y las podemos resumir así. La congruencia es la identidad yo/organismo. Es sentir la identidad en lo orgánico, en lo orgánico. Desde Rogers, es lo único que en rigor puede plantearse como una identidad posible, porque al fin y al cabo lo único que *tenemos* -en sentido pleno-, nuestra única propiedad, es nuestro cuerpo. Mi cuerpo es mío, mi cuerpo está siempre conmigo y va siempre conmigo, en mi cuerpo yo mando, en fin, no hay nada más mío que mi cuerpo. Además, esta es también la idea de Rogers, mi cuerpo es mío, no de otro. Por lo tanto, desde el momento en que se produce la identificación orgánica, desde el momento en que el sujeto llega a sentir que su yo es su organismo, que él es su organismo, el centro de valoración de sí mismo pasa a ser el organismo, y solo secundariamente otras cosas. Y si el centro de valoración de sí mismo es el organismo, ya no hay peligro alguno, ya no hay amenaza alguna, porque no puede estar amenazado o en peligro algo que está solamente bajo mi dominio o potestad, y que es mío y no de otro.

Esto es lo primero que va a destacar Rogers, en la congruencia no hay peligro para el sujeto porque un sujeto que ha hecho su identidad o su valoración de sí sobre lo orgánico, la ha hecho sobre algo que no está expuesto a peligro alguno. Rogers va a plantear esto diciendo que el centro de valoración del yo es orgánico y no está condicionado a ningún otro factor, o sólo lo está secundariamente. Entonces, yendo al punto, primera transformación derivada de la congruencia, es que no hay, como sí lo hay en la incongruencia, ni vulnerabilidad, ni amenaza ni angustia, sentimientos que, por lo demás, vinculamos siempre con Rogers, y también hasta desde el sentido común, a faltas o déficits del cuerpo. Y además, segunda transformación, si no hay vulnerabilidad, ni amenaza ni angustia, no hay defensa, porque no hay de qué defenderse, y entonces se da una apertura, una exposición, una búsqueda del otro que antes se evitaba. Y por lo tanto, tercera transformación, si la defensa deforma la realidad, crea *otra* realidad, el que no haya defensa permite escuchar y vivir más abiertamente la realidad, intentando entenderla más

ajustadamente que desde lo proyectivo. Y entonces, una vez que la realidad se vive más “tranquilamente”, cuarta transformación, también se le puede resolver más “tranquilamente”, se puede comprender más “tranquilamente” qué hacer ante ella, que actitudes tener, de qué forma resolver las situaciones. A su vez, quinta transformación -no quiero ser mecánico, ni menos aún místico, tipo las “estaciones” de Santa Teresa, solamente quiero ser didáctico-, se da, dice Rogers, una mayor aceptación de los otros. ¿Por qué? Porque si no se los aceptaba era cuando sus cosas, las de los otros, me ponían en cuestión, pero una vez que no estoy en cuestión, las cosas de los otros son sus cosas, y se puede vivir con ellas, porque justamente son *sus* cosas, y uno no está en cuestión ante ellas. E indudablemente que si se da una mayor aceptación de los otros se da una mayor apertura hacia ellos, de modo que el vínculo queda favorecido también por este factor.

Podemos entonces dar un nuevo giro a nuestro esquema, y poner en oposición congruencia e incongruencia, junto a sus distintos efectos, y nos queda lo siguiente:



Del lado de la incongruencia, deducimos la vulnerabilidad, la amenaza y la angustia como manifestaciones de la incongruencia, y deducimos además las defensas como defensas ante la incongruencia, defensas que, sumadas a la incongruencia, van a producir el efecto de una inadaptación psicológica en la relación con el medio ambiente, va a decir Rogers. Es lo que simbolizamos con el vínculo tachado. Del otro lado, del lado de la congruencia, deducimos un estado de no-amenaza, de sin-peligro, de seguridad básica, que no está a la defensiva, que permite una lectura más ajustada a la realidad y el mejoramiento consecuente en la forma de resolverla, que implica una aceptación del otro, y que se traduce en la apertura a la experiencia, y consecuentemente en la optimización de las condiciones para el vínculo interpersonal. Esto es lo que nos enseña Rogers, aunque nos enseña todavía bastante más que esto.

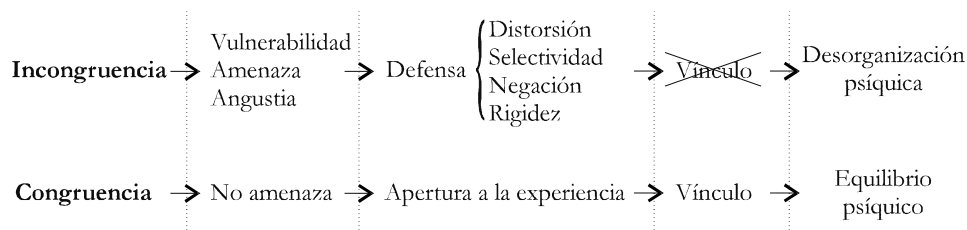
Vamos ahora al texto de Rogers, veamos este último paso tal como lo plantea Rogers. Ante todo, Rogers, va a plantear la apertura a la experiencia como una situación opuesta a la defensa, la amenaza, la vulnerabilidad, etcétera. Esto lo van a encontrar una y otra vez en los textos de Rogers, la apertura a la experiencia como la situación opuesta a los sentimientos derivados de la incongruencia. Por ejemplo, va a decir: “Cuando el individuo no se siente amenazado en ningún sentido, entonces está abierto a la experiencia”. Ven que arranca oponiendo amenaza de apertura a la experiencia. Sigo: “La actitud de estar ‘abierto a la experiencia’ constituye el polo opuesto de la actitud de defensa”. Nuevamente la oposi-

ción. Sigo: “El término puede aplicarse a un sector determinado o a la totalidad de la experiencia. Esto significa que cualquier estímulo, sea originado dentro del organismo o en el exterior, es transmitido libremente a través del sistema nervioso sin que ningún mecanismo de defensa lo distorsione o interrumpa y sin que deba intervenir el mecanismo de subcepción. En una persona -hipotética- totalmente abierta con su experiencia, su estructura del yo sería una simbolización en la conciencia totalmente congruente con su experiencia. Tal persona, por consiguiente, no experimentaría sentimiento de amenazas”²⁹. Bien, ven cómo plantea la apertura a la experiencia.

Veamos ahora un momento esencial de este libro, exactamente en la página 56, que es donde Rogers desarrolla por qué la congruencia produce la apertura a la experiencia y el acceso al vínculo interhumano. Por eso es que se trata de un momento esencial del texto. Les he cambiado el orden de algunas frases para que les resulte más organizado aún. Dice Rogers acá: “Por el proceso de valoración organísmica, la consideración positiva de sí mismo aumenta, el sujeto se percibe como centro de valoración y como centro de elección. Como consecuencia de ello el sujeto se siente más seguro de sí mismo y más autónomo. Sus valores son determinados de acuerdo al proceso de valoración organísmica”. Bien, este es un primer punto importante. El sujeto se valora como organismo, se elige a sí como organismo, y sus valores y opciones se guían por su organismo. Continúa diciendo Rogers: “Como resultado del aumento de congruencia entre el yo y la experiencia organísmica, su vulnerabilidad a la amenaza disminuye, se produce una disminución general de la tensión, tanto fisiológica como psicológica, y en particular del tipo específico de tensión psicológica denominada ‘angustia’”. La tranquilidad, la serenidad, el apaciguamiento. Ya no hay peligro, ni amenaza, hay un relajamiento de la tensión. Segundo paso. Vamos al tercero. “Sus percepciones son, por consiguiente, más realistas, más objetivas y más diferenciadas. Es cada vez más eficaz en la resolución de sus problemas. Como consecuencia de ello, el sujeto se revela como un ser más creativo y más capaz de adaptarse a cada situación especial y a cada nuevo problema, un ser que puede expresar más acabadamente sus objetivos y valores. Como consecuencia de lo anterior percibe a los otros de manera más realista y exacta. Siente cada vez menos la necesidad de deformar sus experiencias, en especial las relativas a otras personas”. Una mejor comprensión de la realidad permite una mejor resolución de la realidad, una visión más ajustada de las situaciones con los otros permite encontrar más ajustadamente qué es exactamente lo que hace falta, o no, hacer allí. “Siente”, continúa diciendo Rogers, “hacia las otras personas una mayor aceptación”. Es lo que también les remarcaba. Con el apaciguamiento y el sin-peligro, hay una mayor aceptación de los otros, que si antes no eran aceptados era por el peligro que entrañaban. “Como consecuencia de ello, su percepción del yo ideal es más realista, más realizable”. Esto es algo que no les comenté recién, pero forma parte del análisis de Rogers. Recuerden cómo definimos con Rogers al yo ideal. Es el yo que la persona quisiera ser. Podemos decir que mientras mayor sea la incongruencia más se va a exigir ser una persona, más ideal va a ser su yo ideal. Y viceversa, mientras mayor sea la congruencia, más la persona se va a sentir de agrado consigo y con los otros, y por eso no se va a exigir ningún ideal, porque va

a estar bastante conforme con lo que tiene y lo que es. A su vez, en la incongruencia, una persona tiende a volverse muy autocrítica, porque no cesa de verificar todo lo mal que hace las cosas, lo cual hace más abismal la diferencia con el yo ideal. Y esto es lo que quiere destacarnos Rogers acá, muy simple y muy importante. Volvamos al texto, dice Rogers: “Como consecuencia de los cambios descritos, su yo es más congruente con su yo ideal. Como consecuencia del aumento de congruencia entre el yo y el yo ideal, y por otra parte, del yo y la experiencia orgánica, su conducta se modifica. Como aumenta la proporción de conductas que pueden ser aceptadas por el yo, aumenta la proporción de experiencias compatibles con la estructura del yo y aumenta la valoración de sí mismo”. Ven la idea, el sujeto más se acepta, mayor es la gama de conductas que él mismo se acepta, y por lo tanto más se valora. Es muy simple lo que nos está diciendo Rogers acá. Y finaliza diciendo: “El sujeto siente que tiene más control de su conducta. Los otros perciben que su conducta es más socializada, más madura. Es cada vez más congruente, menos defensivo y está más abierto a sus experiencias. Su adaptación psicológica mejora y se desarrolla en el sentido óptimo”³⁰.

Bien, veamos una última cosa en relación a la congruencia y la incongruencia. En el fondo, por todas estas mediaciones que hemos visto, la incongruencia, para Rogers, conduce a la desorganización psíquica, de la misma manera que la congruencia es sinónimo de equilibrio psíquico, de salud. Lo agreguemos por lo tanto en el esquema:



La “desorganización psíquica” es un concepto para Rogers, con el que refiere el proceso del enfermar. Le va a llamar también “proceso de crisis”. Como les decía, la desorganización psíquica es el grado último de la incongruencia. ¿Recuerdan cuando recién distinguíamos vulnerabilidad, amenaza y angustia como una cuestión de grados? Bien, el grado último es la desorganización psíquica. Vulnerabilidad es incongruencia ignorada. Amenaza es incongruencia subcibida. Angustia es incongruencia subcibida solo que ya es una incongruencia que tiende a invadir el cuerpo todo, y parte de la percepción. Para la vulnerabilidad, la amenaza y la angustia, para evitarlas, están los mecanismos de defensa. Para Rogers, una persona se desorganiza psíquicamente justamente cuando los mecanismos de defensa no pueden ya, se revelan impotentes, como para negar la incongruencia, y el yo se queda enfrentado con la incongruencia, obligado a reconocerla. Por eso digo que la desorganización psíquica es el grado último de desarrollo y de presencia psíquica de la incongruencia.

De hecho, así lo presenta el propio Rogers. Dice: “Si existe un acentuado

estado de incongruencia entre el yo y la experiencia y si, a causa de alguna experiencia significativa, esa incongruencia se pone de manifiesto de manera indiscutible, entonces el proceso de defensa demuestra ser impotente. Cuando el proceso de defensa demuestra su impotencia, la experiencia es adecuadamente simbolizada en la conciencia. Ante el impacto de esta toma de conciencia, se produce el estado de ‘desorganización psíquica’ ”³¹. Es muy claro esto. Allí es cuando una persona baja los brazos. Cuando ya nada puede hacer para negar la crisis, y cuando no le queda más que reconocerse en crisis. Allí tiene que bajar sus brazos, y a eso Rogers lo va a llamar desorganización psíquica. Es también un punto típico en el que una persona va a pedir ayuda.

*
* *

Podemos entonces, ahora sí pasar al último concepto en el esquema general de Rogers: el llamado “proceso de valorización organísmica”.

Volvamos al esquema general. El último paso para recorrer este esquema es el concepto de valorización organísmica. Y también por el esquema mismo ya pueden entender qué es el proceso de valorización organísmica, a qué llama Rogers proceso de valorización organísmica. Si se ponen a ver, desde el cuadro de la valorización organísmica, hacia la izquierda, dibujo dos flechas que dan, una a la congruencia, y otra a la incongruencia.

¿Qué es el proceso de valorización organísmica entonces? Es la historia de las personas. Nuestra historia personal, la de cada cual. Nuestra historia con los otros significativos de nuestra historia. Pero enfocada desde una perspectiva particular, la perspectiva organísmica. Entonces, desde esa perspectiva particular, la historia de las personas significativas es la historia de las personas significativas *desde la perspectiva del efecto que esas personas dejaron sobre la estructuración del organismo*. Por eso se llama “proceso”, de “valorización organísmica”. Y por eso las flechas, en el esquema, vuelven a la izquierda, a la congruencia o la incongruencia, porque básicamente esos serían los dos efectos posibles, al fin y al cabo, en cuanto a un proceso de valorización organísmica.

¿Cómo ha sucedido la valorización organísmica, o no, en cada persona? ¿De qué manera cada una de las personas significativas de nuestra historia influyeron en nuestra estructuración organísmica? El estado actual del organismo de una persona, de su congruencia o no yo/organismo, ¿de qué tipo de historia ambiental proviene? ¿Cómo es que la historia ambiental, los otros, pueden influir en la valorización organísmica? Sobre este tipo de cuestiones quiere llamarnos la atención Rogers con su fundamental concepto de “proceso de valorización organísmica”, el último que acá vamos a considerar de la teoría del sujeto de Rogers.

Es entonces su manera particular de plantear la estructuración psíquica, y es muy claro por qué lo plantea desde allí. Porque si para él lo esencial es el organismo, para él por lo tanto lo importante en la estructuración psíquica va a ser cómo van a influir los otros importantes, los otros significativos en la erección, o no, de ese organismo. A esta altura comprenderán muy bien por qué al principio, de

entre las distintas denominaciones que se suelen proponer para la teoría rogeriana, por qué preferí la denominación de “teoría organísmica”. Rogers centra cada paso de su teorización en el organismo, no hay categoría que no la articule en base al organismo.

El proceso de valorización organísmica es entonces el proceso, la serie de relaciones interpersonales previas, la historia interpersonal previa que ha llevado, a un sujeto, en su actualidad, a experimentarse, o no, a valorarse a sí mismo como organismo, o no, además de la gama de grises posibles. En esto hay que atenerse indudablemente a cada individualidad, habrá individualidades en donde encontremos procesos de semivaloración organísmica, o de desvalorización organísmica, o de exaltación organísmica, etcétera.

Veamos algunos ejemplos. Supongamos un niño que empieza a caminar. Se ha pasado un largo tiempo sin dominar su cuerpo, y de repente, siente, todavía un poco torpemente, que empieza a dominarlo. Es un *suceso* psíquico, siempre. Ese pequeño dominio de su cuerpo es un germen del posterior dominio organísmico pleno, el primer paso, el primer milímetro en la apropiación del cuerpo, que con el tiempo podrá extenderse al espacio todo. Y por eso ocurre que va a ser muy importante, va a ser esencial, la actitud van a tener allí los otros significativos de su vida, que hasta ese momento van a haber sido incluso más significativos que su organismo. ¿Qué actitudes se pueden tener ante un niño que empieza a caminar? Un caso típico es el de los padres que se sienten totalmente movilizadas, totalmente fascinados por esos primeros pasos. ¿Y qué va a suceder entonces en el niño? Va a suceder por ejemplo que va a encontrar todo un reconocimiento de ese ejercicio corporal, todo un reconocimiento de esa apropiación corporal, lo que lo va a movilizar aún más en la apropiación. Entonces, desde Rogers, diríamos que sucedió acá una instancia de valorización organísmica. ¿Pero qué pasaría si los padres no miraran este suceso organísmico, si permanecieran indiferentes a él, o no tan nítidamente entusiasmados? Acá, el efecto de valorización organísmica sería muy diferente, no vamos a decir tan apresuradamente que se daría una desvalorización organísmica, pero sí vamos a decir que se dejaría pasar todo un suceso muy eficaz para la valorización organísmica.

Veamos otro ejemplo, el asentimiento. El asentimiento es todo un tema, Lacan mismo hizo del asentimiento casi una especie de categoría conceptual, en su seminario ocho. ¿Qué es el asentimiento? Es el apoyo en determinados momentos. Es algo que puede llegar a ser muy leve, casi imperceptible, pero que puede llegar a ser esencial. Puede llegar a ser meramente que ustedes muevan el rostro y asientan -puede ser también que hablen para asentir- pero muchas veces basta con un asentimiento de rostro. Y sin embargo, eso tan leve, en determinados momentos clave, puede ser esencial. ¿Y por qué? Porque el asentimiento va directamente al cuerpo, el asentimiento es un asentimiento al organismo, a lo organísmico. Tomen por ejemplo un momento de vacilación, sigamos, por ejemplo, en la relación del hijo con sus padres. Está el hijo vacilando si va a hacer algo o no, y entonces, vacila, y entonces levanta su mirada a su padre, y su padre le asiente, y entonces sale decidido, determinado, a hacer aquello que dudaba de hacer. Ahora bien, esa determinación, esa decisión con la que salió ese niño, ¿a dónde se apoya sino en su cuerpo? ¿no es su cuerpo el que sale tan decidido,

“resortado” diría, por el asentimiento, a hacer eso que hace y a lo que se determina? Eso quiero decir con esto de que el asentimiento va al cuerpo. Y entonces, desde Rogers, diríamos que el asentimiento produce un efecto de valorización organísmica. Sería un hecho positivo en el proceso de valorización organísmica.

Veamos un último ejemplo: Schreber. Lo conocen, lo conocen muy bien, lo conocen por otras materias, y habrán escuchado hablar mucho también del papá de Schreber, del señor Schreber, el padre de este paranoico que es Schreber. ¿Qué tipo de cosas hacía este señor como para haber generado un hijo psicótico, y cómo podemos leer esto desde Rogers? El papá de Schreber escribió un libro sobre esto, un libro entero sobre cómo criar bien a los hijos, y algunos autores contemporáneos se dedicaron a buscar ese libro, para ver qué decía, y cuando leemos ese libro, vemos que no se trata tanto de cómo criar a los hijos bien, sino de cómo criarlos bien... locos. ¿Qué tipo de cosas dice este señor en ese libro? Los remito al libro, es muy interesante hacer ese estudio, pero por ejemplo dice: un buen padre es aquel que puede dirigir totalmente las conductas del hijo con solo un leve movimiento de cejas. Lo escribe así, exactamente, palabras más, palabras menos, eso escribe. O también hace dibujos este señor, hace muchos dibujos, hechos con mucha dedicación, sobre, por ejemplo, cómo debe hacer los deberes un chico. Incluso elabora un aparato de hierro para que los cuerpos de los niños se mantengan bien sentados, que está dibujado en el libro, que no sé si no se lo calzó a su hijo Schreber, y que es como una armadura medieval mezcla con un cepo, en que el niño queda fijado. Cuando leemos estas cosas vemos cuán cierto es aquello de Lacan de que para producir a un psicótico hacen falta dos generaciones, es decir, que los padres de los psicóticos también están un poco locos ellos. Y este señor, la verdad, al decir estas cosas, al escribirlas incluso, y publicarlas, la verdad es que no estaba muy bien. Los dibujos que hace, también, ¿no?

Bien, pero hagamos ahora la lectura rogeriana de Schreber. ¿Cómo se interpreta todo esto desde Rogers y en particular desde el proceso de valorización organísmica? Esto es muy simple de interpretar desde Rogers. Ese cepo medieval, ¿qué efecto va a tener en la valorización organísmica? Basta ponérselo una vez a un niño, pero imaginen además que se lo calzan repetidamente. Entonces ese niño lejos de experimentar un desarrollo y un fluir y una expansión organísmica, va a experimentar una fijación organísmica, un cepo organísmico. Y ese padre cuyo ideal es manejar las conductas de su hijo con un movimiento de cejas, ¿qué efecto organísmico va a generar? Es obvio, un efecto anulante de lo organísmico. Porque en ese cuerpo de ese hijo ya no va a ser su cuerpo lo que va a mandar, sino las cejas de ese padre. Sobre todo este tipo de cosas nos quiere llamar la atención Rogers con su concepto de proceso de valorización organísmica. Es la forma en que los otros importantes en la vida de una persona valoran o no el organismo de esa persona. Supongamos que a este padre no le parecieran bien las expansiones organísmicas de los hijos, esto es, lo que comúnmente llamamos espontaneidad, o libertad. Todo hace pensar que ese es su problema, no tolera el fluir organísmico de ese hijo, y lo necesita condicionar, manejar, ponerle cepos. Y entonces, supongámonos que ese niño va corriendo, esto es, fluyendo, existiendo, *siendo* en suma, a este padre, para contarle, qué sé yo, que hizo un

gol. ¿Y qué va a encontrar del otro lado? Una mala cara, mala cara respecto de esa expansión organísmica, que no tolera, que no está permitida. ¿Y cuál va a ser entonces el efecto de valoración organísmico? Un corte, un corte seco en el desarrollo organísmico del niño. Esto es el tipo de cosas que están en juego en la idea de la valorización organísmica.

Después de todo, ¿cuándo se psicotiza Schreber, en qué momento se desencadena su locura? Esto es algo que también podemos abordar muy bien desde Rogers. Siempre es clave, recuérdelo siempre, siempre es clave saber cuándo se dio la psicotización, cuándo se desencadenó la psicosis. El momento de psicotización siempre es un momento clave en la clínica de la psicosis. ¿Por qué? Porque en este paciente que en cuanto a la comprensión de las causas mucho material no nos aporta, básicamente porque habla incoherencias, hay algo que sí habla por sí mismo, y es el episodio psicotizante. Uno no se vuelve loco de casualidad, siempre pasó algo determinante allí, y que es muy útil determinar. ¿Y cuándo se psicotiza Schreber? Es muy sabido cuándo se psicotiza Schreber: cuando le nombran juez del Superior Tribunal de Justicia. Basta con ver en Córdoba nomás, todo lo que implica ser miembro de un Superior Tribunal de Justicia. Es la instancia última de la Justicia, es un lugar siempre eminente. Ya ser un mero Juez es algo eminente, socialmente e institucionalmente, dentro del propio ámbito del juzgado. Ya ser juez es algo que socialmente da todo un lugar, y que en el lugar en que ese Juez trabaja, en el edificio de tribunales, da un lugar más grande aún. Imagínense entonces ser la máxima autoridad de la Justicia. Ese es el puesto que le toca asumir a Schreber, y ese es el puesto que no puede asumir, y allí es donde se psicotiza. ¿Y con qué se mantiene uno en responsabilidades así? Desde Rogers diríamos: con su organismo. Y es justamente lo que Schreber no tiene. Tiene que tener un organismo desde el que sostenerse en ese lugar, tiene que ejercer una asunción organísmica, y es justamente lo que no tiene, y eso le enloquece, estar allí y no tener con qué hacerse cargo. Y no tiene porque su padre no le dio, o le sacó, o le cortó eso, con situaciones como las que acabamos de ver.

Bien, creo que ya son suficientes ejemplos como para que hayan podido ver lo que está en juego en el proceso de valoración organísmica. Proceso de valoración organísmica, para Rogers, es justamente este tipo de sucesos que hay en la historia de toda persona en donde está en juego de qué manera va a quedar valorizado o no el organismo de esa persona, e identificado o no a su idea de su identidad, de su yo. Es, naturalmente, un concepto clave en un sistema como el de Rogers, que es un sistema organísmico.

El proceso de valorización organísmica es, ante todo, tal como la expresión lo resalta, un *proceso*. Por eso es que Rogers, hablando del proceso de valoración organísmica, va a decir que: “El concepto de ‘proceso de valoración organísmica’ se refiere a un proceso en continua evolución en el cual los valores nunca son rígidos o fijos”. Un proceso en continua evolución donde los valores no son rígidos ni fijos ni terminados. “Las experiencias se simbolizan de manera constante y renovada, en función de las satisfacciones organísmicamente experimentadas. La tendencia actualizante, sirve de criterio en el proceso de valoración organísmica. El organismo encuentra satisfacción en aquellos estímulos o comportamientos que lo mantienen y que lo enriquecen, tanto en el presente

como en el futuro”³². Es también muy importante esta nota del proceso de valorización organísmica. Estamos en continuo proceso de valorización organísmica. Nuestra historia pasada nos ha dejado de una determinada manera en cuanto a la identificación organísmica, y esta historia no ha terminado y se está reescribiendo permanentemente. Cada nuevo presente influye en el estado de identificación organísmica. Por eso puede haber avances y retrocesos en la identificación organísmica, y por eso puede existir la psicoterapia.

Y de la mano del proceso de valorización organísmica nos abrimos a otras categorías de Rogers, sumamente importantes, que son los conceptos que están dentro del esquema -les escribí sólo las iniciales-, en el cuadro titulado justamente “proceso de valorización organísmica”. Como los conceptos de “experiencias de valor positivo” y “experiencias de valor negativo”, o los conceptos de “consideración positiva”, “necesidad de consideración positiva”, “consideración positiva incondicional”, “consideración incondicional de sí mismo” y “valoración condicional”, o el concepto de “centro de valoración”, o el de “alienación”. Son categorías muy importantes y a la vez muy simple y prolijamente articuladas. Veámoslo.

En primer lugar está el par conceptual “experiencias de valor positivo” y “experiencias de valor negativo”. Son dos categorías fundamentales, esenciales, las experiencias + y las experiencias -, “E +” y “E -” en el cuadro. ¿Qué es esto de las experiencias de valor positivo y negativo? Es una clasificación que nos propone Rogers de las experiencias interpersonales. Dice, las experiencias interpersonales tienen un valor positivo si dan como resultado una valorización organísmica, y lo contrario, tienen un valor negativo si, de una manera u otra, cuestionan la valorización organísmica del sujeto. Así de simple. Implica enfocar todas las relaciones interpersonales de una persona, las de un día determinado en la vida de esa persona, y las de su historia toda, desde el criterio organísmico. Perciban la idea. A lo largo del día de hoy ya han tenido unas cuantas experiencias interpersonales. Desde que se levantaron, salieron de su casa, trabajaron, en fin, ya han tenido una gran cantidad de experiencias interpersonales. A su vez, todavía les queda una cantidad de experiencias interpersonales hasta terminar el día. Son ciertamente muchas las experiencias interpersonales que una persona promedio tiene a lo largo de un día promedio. Si luego multiplicamos las experiencias interpersonales de un día por la cantidad de días de sus vidas, vemos que realmente son una multitud vastísima. Multitud además muy variada, porque en cada una de esas experiencias suceden cosas muy distintas. Y Rogers va a simplificar muy rápidamente toda esa diversidad y esa multitud, porque va a aplicar su enfoque organísmico y va a decir que lo que interesa al fin y al cabo es cómo quedó situado lo organísmico en aquellas situaciones interpersonales, y que entonces la multitud y la diversidad de las situaciones interpersonales se reducen a aquellas de efecto organísmico positivo y aquellas de efecto organísmico negativo. Esto es algo muy lógico, es una aplicación, una extensión de la concepción del sujeto rogeriano. Si el sujeto es para Rogers organismo, las relaciones de ese sujeto con los otros van a ser evaluadas desde el efecto que esas relaciones tengan en la estructuración de un sujeto así concebido. Y la estructuración psíquica quedará planteada también desde este par

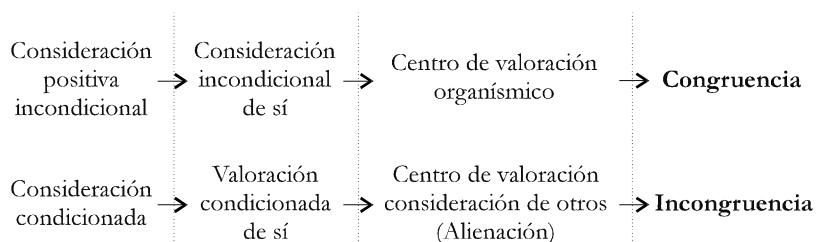
experiencias de valor positivo y negativo, porque en el fondo, eso es lo que está en juego. Es un movimiento epistemológico que vamos a encontrar repetidamente en los distintos autores. La concepción del sujeto que se tenga determina la teoría de las relaciones interpersonales que se tenga y la teoría de la estructuración del sujeto que se tenga.

Rogers presenta así a las experiencias de valor positivo y las experiencias de valor negativo. Dice: “El hombre tiene una tendencia innata a actualizar las potencialidades de su organismo. Interactúa con su realidad *en función* de esa tendencia fundamental a la actualización”. *En función*, acá ya se adelanta el enunciado. Sigo: “Su conducta es, por lo tanto, un intento orientado del organismo con miras a satisfacer las necesidades experimentadas para actualizarse en la realidad tal como ésta se presenta”. Bien, hasta acá, la tendencia actualizante organísmica, la tendencia del organismo a resolver la realidad de acuerdo a sus necesidades. Y entonces, va a decir Rogers: “Se inicia entonces un proceso de valoración organísmica”, acá aparece el proceso de valoración organísmica, “en el que el individuo valora la experiencia tomando como criterio de referencia a la tendencia actualizante organísmica. Asigna un valor positivo a las experiencias que percibe como favorables al mantenimiento y enriquecimiento del organismo. Asigna un valor negativo a las experiencias que percibe como contrarias al mantenimiento o enriquecimiento del organismo. Tiende a buscar las experiencias que percibe como positivas y a rechazar las que percibe como negativas”³³.

Es muy importante este párrafo. Trata de cómo va a situar Rogers a las experiencias interpersonales de la historia desde el proceso de valoración organísmica. Y dice: desde el proceso de valoración organísmica, las experiencias interpersonales son o positivas o negativas, o de valor positivo o de valor negativo. Son positivas aquellas experiencias que favorecen el mantenimiento o el enriquecimiento del organismo, y son negativas aquellas que cuestionan o el mantenimiento o el enriquecimiento del organismo. Esto es algo que vamos a encontrar mucho en otros autores, ya vamos a ir viendo esto. Por ahora retengamos lo que es la posición de Rogers en este párrafo. Que las experiencias interpersonales pueden ser vistas como de valor positivo o negativo en función del efecto organísmico que produzcan. Es esencial esto, e insisto que vamos a encontrar como una constante entre los diferentes autores respecto de este punto, ya vamos a ver esto de a poco.

Luego del concepto de experiencias positivas y negativas, encontramos una línea de conceptos muy articulados unos a otros, que le van a permitir a Rogers delimitar cuestiones muy importantes del proceso de valoración organísmica y su efecto de congruencia o incongruencia yo/organismo.

A estos conceptos los podemos representar esquemáticamente así:



Esto es algo muy simple, a la vez que muy importante. En primer lugar está el concepto de “consideración positiva”. Consideración positiva es para Rogers consideración positiva del otro como organismo, como cuerpo. Actitud, ante el otro, de consideración positiva de ese otro, pero concebido básicamente como cuerpo. Es pura y simplemente la idea de “libidinización” en Freud, o de “catectización”. Recuerdan cuando en psicoanálisis se habla de la libidinización del cuerpo del niño a través de la madre, se habla también de “maternaje”, y de algunas otras expresiones. Los cognitivistas hablan de “andamiaje”. Bien, el concepto de consideración positiva de Rogers va en esa línea. En una teoría organísmica consideración positiva quiere decir consideración positiva del otro como organismo, no consideración positiva de la inteligencia del otro o de su belleza física. Como les decía, Rogers centra cada paso de su teorización en el organismo, no hay categoría que no la articule en base al organismo, y entonces, cuando nos habla de consideración positiva nos está hablando de consideración positiva *organísmica*, no de consideración positiva de cómo la nena dejó los platos tan bien lavados.

Valoración del otro como cuerpo, catectización, libidinización del cuerpo del otro, diríamos desde el psicoanálisis. Eso es la consideración positiva. Por eso es que Rogers a veces va a hablar pura y simplemente de “congruencia”. Sí, a veces nos va a decir que una persona tiene una consideración positiva de otra, y a veces va a decir que una persona está en congruencia con otra persona. Es como que va a extender el concepto original de congruencia a la relación interpersonal. Recordemos que congruencia, originalmente, para Rogers es identificación del yo y el organismo. Bien, y otras veces Rogers va a hablar también de congruencia para algo muy parecido, para la valoración que una persona puede tener de otra tomada esa otra persona ante todo como cuerpo, como organismo. Eso, va a decir, es estar en congruencia con un otro, sintonizar organísmicamente, “una cuestión de piel”, dice el sentido común. También podríamos decir: desear la congruencia del otro. Después ese aprecio o esa estima corporal del otro se traducirán en actitudes muy conocidas como la simpatía o la atención, pero en el fondo esas actitudes provendrán de esa valoración corporal del otro.

Bien, este es un primer concepto derivado del proceso de valoración organísmica, el concepto de consideración positiva. Luego hay otro concepto fundamental, el de “consideración positiva incondicional”. Es lo mismo, valoración del otro como cuerpo, solo que de manera *incondicional*. Ese es el punto ahora. Para Rogers es esencial que en la estructuración de un sujeto haya al menos una persona en la historia de ese sujeto que haya tenido una consideración positiva incondicional por él. Es decir, es fundamental y fundante que ese sujeto haya contado con alguien que tuviera hacia él esta catectización organísmica incondicional. Indudablemente que desde el psicoanálisis llegamos a conclusiones similares. Un cuerpo tiene que haber estado libidinizado para poder realizarse y realizarse como cuerpo.

Frente al concepto de consideración positiva incondicional, en la vereda opuesta, encontramos, si se ponen a ver, el concepto de “consideración condicionada”. Acá empiezan a entender el esquema, adonde en el primer paso de este esquema oponemos consideración positiva incondicional y consideración condi-

cionada. Si en la consideración positiva incondicional un sujeto resulta valorado como organismo por un otro y de manera incondicional, en la consideración condicionada, decimos que, justamente, esa valoración no es tan incondicional, y que depende de condiciones, y que también puede ser una valoración muy excepcional. En esto nunca hay que olvidar los grises. Esquematizamos así a fines didácticos pero una vez comprendida la teoría hay que ponerla en movimiento, y entonces podemos desplazarnos entre los grises con la seguridad de adónde están los extremos. No es que los extremos no existan, existen, y se encuentran en la clínica diariamente, pero es que nunca debemos olvidar los grises.

Ven entonces que se trata de dos cosas absolutamente distintas. Una cosa es que los otros significativos de nuestra historia hayan tenido por nosotros una valoración organísmica incondicional, y otra cosa es que hayan tenido una valoración organísmica condicionada. Eso, y sus consecuencias, es lo que quiere destacar Rogers con estos dos conceptos.

¿Y cuáles son las consecuencias, justamente? Para eso están los otros dos conceptos a la derecha, el concepto de “consideración incondicional de sí mismo” y el de “valoración condicional” o “condicionada”. Si, por ejemplo, hacia un niño, ha habido, de parte de sus padres, una consideración positiva incondicional, ¿cuál va a ser el efecto subjetivo? Que ese niño, dirá Rogers, va a valorarse organísmicamente, y de manera incondicional. Y esto es lo que quiere decir el concepto de “consideración incondicional de sí mismo”. Que quien ha sido valorado organísmicamente de manera incondicional se va a valorar después a sí mismo organísmicamente de manera incondicional. Se va a producir como una internalización del trato organísmico recibido. El organismo que otros vieron en mí, ahora yo lo veo en mí. En psicoanálisis decimos que quien ha sido investido libidinalmente de manera eficaz va a contar con la cuota necesaria de narcisismo desde el cual relacionarse con los otros. Podrá invertir a los otros también, indudablemente, pero siempre estará esa necesaria reserva de narcisismo, y que proviene de aquellas relaciones fundantes en que fue investido libidinalmente.

Y frente al concepto de consideración incondicional de sí mismo, Rogers va a situar el concepto de valoración condicionada de sí mismo, o de valoración condicional de sí mismo. Que quiere decir justamente lo contrario, no una persona que se valora organísmicamente de manera incondicional, sino una persona que se valora organísmicamente de un modo *condicionado* a otros factores.

Hay una idea clave, articulante, que está implícita permanentemente en la idea de proceso de valoración organísmica, y es la idea de la internalización, de la introyección, de la asimilación. Porque eso es lo que se está postulando todo el tiempo en un planteo así. Me refiero a que desde el momento en que Rogers destaca la influencia de los otros significativos en la constitución de lo organísmico, está planteando un pasaje desde lo externo a lo interno, un proceso que va desde lo intersubjetivo a lo intrasubjetivo, desde la forma en que los otros significativos nos han considerado a la forma en que luego nosotros nos vamos a considerar a nosotros mismos. A esto me refiero con lo de la internalización o la introyección como ideas implícitas en la idea de proceso de valorización organísmica. Cuando Rogers dice que si ha habido consideración condicionada de parte de los otros

habrá consideración condicional de sí, ¿a qué se refiere sino a esta internalización? Lo mismo en el otro caso, cuando nos habla de que si ha habido consideración positiva incondicional habrá consideración incondicional de sí, ¿a qué se refiere también sino a esta internalización? A su vez, esta idea de que si ha habido consideración positiva incondicional va a haber consideración incondicional de sí, es una idea que vamos a encontrar repetidamente en otros autores.

Acá llegamos al concepto de “centro de valoración”, que está muy en línea con todo esto. “Centro de valoración” es el punto, el eje, de acuerdo al cual uno se valora a sí mismo, y dice Rogers, básicamente uno puede poner su centro de valoración en lo organísmico o en la consideración de los otros. Si uno pone su valoración en lo organísmico, es la definición misma de la congruencia. Pero si uno pone su valoración en la consideración de los otros, además de tratarse de una situación de incongruencia, Rogers va a hablar de una “alienación” a los otros. Ya etimológicamente “alienación” quiere decir estar en el otro, estar afectado por el otro. La alienación, en este sentido, va a ser para Rogers un menoscabo, una pérdida en lo organísmico. A más alienación menos desarrollo organísmico, y viceversa.

En resumen, volvamos a ver el esquema, vemos que estos últimos conceptos de Rogers son también muy prolijos y muy simples:



Con este esquema podemos ahora resumir muy simplemente este tramo de conceptos. Porque podemos decir que una persona, que a lo largo de su proceso de valoración organísmica, se ha encontrado con una consideración positiva incondicional, tenderá correlativamente a tener una consideración incondicional de sí mismo y tenderá correlativamente también a situar su centro de valoración en lo organísmico, lo que equivale a decir que situará su identidad, su yo, en el organismo, lo que en el fondo es la definición misma de la congruencia para Rogers. Inversamente, en el renglón de abajo, podemos decir que una persona, que a lo largo de su proceso de valoración organísmica, se ha encontrado con una consideración condicionada de parte de los otros, tenderá correlativamente a tener una valoración condicionada de sí mismo y tenderá correlativamente también a situar su centro de valoración en la consideración de los otros, situación de alienación que equivale a decir que situará su identidad, su yo, en otro punto que el organismo, lo que en el fondo es para Rogers la definición misma de la incongruencia.

Ven que estas son categorías muy útiles y prolizas para situar y discriminar cosas dentro de lo que es el proceso de valoración organísmica. Con estas categorías finalizamos con lo que serían las categorías más importantes de Rogers en cuanto a la teoría del sujeto.

Leamos algunos párrafos de Rogers en relación a estos conceptos. Tomemos en primer lugar el concepto de consideración positiva. Dice Rogers: “*Consideración positiva*: Cuando percibo que una persona, tiene una experiencia respecto de su Yo y cuando esa percepción modifica positivamente mi campo experiencial, decimos que ‘experimento una consideración positiva hacia esa persona’. En general la consideración positiva engloba sentimientos y actitudes de afectos, cariño, respeto, simpatía, aceptación. A su vez, percibirse a sí mismo como receptor de consideración positiva es sentir que uno modifica positivamente el campo de experiencias de otro”³⁴. Es muy simple esto. Cuando un otro allí adelante nuestro tiene una experiencia respecto de su yo, una sensación respecto de su yo, y cuando ese hecho, el que esa persona se referencie de alguna manera a sí misma, cuando ese hecho nos modifica positivamente, entonces hay allí una consideración positiva, tenemos una consideración positiva por esa persona. Es una presentación de la consideración positiva al ras mismo de la experiencia. Si una determinada referencia del otro a sí mismo nos resulta simpática, también va a decir Rogers, hay allí consideración positiva. Y Rogers va a presentar también “al revés” a la consideración positiva, es decir, no desde el “considerador” positivo sino desde el “considerado” positivamente, y destacando con ello lo que es la otra perspectiva, lo que se ve del otro lado.

Luego va a plantear otro concepto, el de “necesidad de consideración positiva”. Con él Rogers va a plantear, justamente, como una necesidad del hombre de recibir, de los otros, consideración positiva. Rogers va a plantear el concepto, y después va a plantear una opción, simplemente va a comentarla, de que la necesidad de consideración positiva se postule como algo innato o adquirido. Dice Rogers, simplemente: “*Necesidad de consideración positiva*: necesidad de consideración positiva de parte de los otros”³⁵. Y luego, va a decir: “Según Standal, la necesidad de consideración positiva es una necesidad secundaria o adquirida que comúnmente se desarrolla en la primera infancia. Otros autores consideran que en los niños tal necesidad (amor, afecto, etc.) es innata o instintiva. Standal entiende que es una necesidad adquirida. Al darle el nombre de consideración positiva, ha logrado extraer, partiendo de conceptos más generales, la variable psicológica esencial”³⁶. Ven, simplemente va a plantear la opción, sin tomar partido. Por su lado, Vilanova dice lo siguiente respecto de la necesidad de consideración positiva: “Un rasgo común a todos los seres humanos sería una necesidad, de origen innato o adquirido, oscuro pero cuyas manifestaciones están a la vista: la necesidad de aceptación de otro, de consideración positiva”. Bien, y termina diciendo: “Esta necesidad ayudaría a edificar la identidad, pero también constituiría una puerta abierta para patologías mentales”³⁷. Es importante esto último, la doble cara de la necesidad de consideración positiva. La necesidad de consideración positiva es tanto la base de la identidad como de las patologías mentales, porque es por esa puerta de la necesidad de consideración positiva que se va a producir este fenómeno tan común de que el centro de valoración deja de ser lo orgánico y pasa a ser la consideración de los otros, la opinión de los otros, lisa y llanamente la alienación.

Bien, llegamos entonces al concepto de “consideración positiva incondicional”. Rogers nos va a presentar también las dos perspectivas al respecto, la pers-

pectiva del “considerador” y la del “considerado”. Dice Rogers: “*Consideración positiva incondicional*: Concepto clave de esta teoría, y que puede definirse así: si todas las experiencias de otras personas relativas a sí misma son percibidas por mí como igualmente dignas de consideración positiva, es decir, si no hay ninguna que yo considere menos digna de consideración positiva, decimos entonces que experimento una consideración positiva incondicional hacia esa persona. En términos más simples diríamos que, sentir consideración positiva hacia otra persona, significa valorar a esa persona como tal, independientemente de los distintos valores que pueden aplicarse a sus conductas específicas”. Bien, es la perspectiva que digo “del considerador”. “Si todas” las experiencias del otro respecto de sí, “si ninguna”, en fin, términos universales, “entonces” hablamos de consideración positiva incondicional. Y entonces Rogers va a dar vuelta la perspectiva, y va a centrarnos del lado del “considerado” positivamente: “Percibirse a uno mismo como objeto de la consideración positiva incondicional de otra persona es darse cuenta de que esa persona considera todas las experiencias relativas al concepto que uno tiene de sí mismo como igualmente dignas de consideración positiva”. “Todas”, igualmente dignas, el universal, ¿no? Y Rogers va a hacer acá algunas derivaciones para la clínica, que ya vamos a ver en detalle cuando entremos en la clínica, pero se las leo desde ya para que empiecen a percibir cómo es que se pone en movimiento todo esto: “Es indudable”, dice Rogers, “de que el hecho de que el terapeuta sienta y manifieste una consideración positiva incondicional, tanto hacia las experiencias de las que el paciente se siente horrorizado o avergonzado, como hacia aquellas de las que se siente orgulloso o satisfecho, parece fundamental y muy efectivo para el cambio de actitud que se produce en el paciente. Gradualmente, el paciente llega a adoptar esa misma actitud de consideración respecto de todos los elementos de su experiencia, y esa actitud de aceptación incondicional lo ayudará a ser una persona más completa y congruente, capaz de funcionar eficaz y adecuadamente”³⁸. Se los dejo como punta. Pero además destaca Rogers acá, no lo descuidemos, lo que es la internalización en el paciente de esa actitud que tiene hacia él el terapeuta. El terapeuta experimenta hacia el paciente una consideración positiva incondicional, y el paciente logra lo mismo respecto de sí, una consideración incondicional de sí. De la misma manera que el niño a lo mejor con su madre, o su padre, el paciente internaliza hacia sí, aquello que ha recibido desde un otro. Convierte la consideración positiva incondicional en consideración incondicional de sí.

Por eso es que, metódicamente, el próximo término que Rogers define es justamente la “consideración incondicional de sí mismo”. Y dirá: “*Consideración incondicional de sí mismo*: Cuando el sujeto se percibe a sí mismo de modo tal que todas las experiencias relativas a su yo le parecen dignas de consideración positiva, experimenta una consideración incondicional de sí mismo”³⁹. Una buena autoestima, se diría desde el sentido común. Un quererse, un aceptarse, un sentirse bien consigo mismo. No es un narcisismo exacerbado ni una soberbia, no se está refiriendo para nada a eso Rogers. Se está refiriendo a un sentirse bien consigo, a un medido pero férreo narcisismo.

Bien, y en relación a este pasaje de la consideración positiva incondicional de los otros a la consideración incondicional de sí, hay en este libro un arti-

culado muy interesante, una serie de enunciados, de legalidades casi, que plantea Rogers. Y me parecen de tal interés que también se los he separado para citárselos. Se los leo completo, y después lo comentamos paso a paso. Dice Rogers:

“1- Cuanto mayor sea el grado de consideración positiva incondicional que los padres experimenten hacia su hijo:

a- Menor será la valoración condicional del niño.

b- El niño será más capaz de vivir en función de un continuo proceso de valoración organísmica.

c- Mayor será el nivel de adaptación psicológica del niño.

2- Para poder experimentar una actitud de consideración positiva incondicional hacia su hijo, los padres deben experimentar una actitud de consideración positiva incondicional hacia sí mismos.

3- En la medida en que el niño experimente una actitud de consideración positiva incondicional de sí mismo, los sentimientos de los padres hacia el niño serán congruentes, es decir auténticos, se trate de sentimientos positivos o negativos.

4- En la medida en que estén presentes las condiciones 1, 2 y 3, los padres serán capaces de aprehender el marco de referencia interno del niño de una manera empática y realista, y experimentarán un estado de consideración positiva incondicional hacia él”⁴⁰.

Bueno, ven que se trata de legalidades, de leyes, ¿no? Las traigo porque me parecen interesantes, tanto por lo que enuncian como porque muestran una forma típica del proceder de Rogers, casi aritmética, y que demuestra a su vez que es perfectamente posible proceder así en psicología, esto a propósito de quienes endilgan no se qué falta de rigor a la psicología contemporánea.

Es una forma de aplicar a la familia los enunciados generales de su teoría del sujeto. Tomemos el primer enunciado. Dice Rogers, a mayor consideración positiva incondicional de los padres hacia el hijo, menor la valoración condicional del niño. Bárbaro, es así. Más se internaliza esa valoración, y menos condicional es. También dice en este punto: a mayor consideración positiva incondicional, mayor capacidad del niño de vivir en función de un continuo proceso de valoración organísmica. Es obvio también. Y también dirá: a mayor consideración positiva incondicional, mayor nivel de adaptación psicológica del niño. Es también obvio, al menos si se plantea la adaptación como fundada en lo organísmico.

Luego hay otro enunciado muy interesante: “Para poder experimentar una actitud de consideración positiva incondicional hacia su hijo, los padres deben experimentar una actitud de consideración positiva incondicional hacia sí mismos”. Es muy interesante este enunciado, o ley. No es posible generar una consideración positiva del otro si no hay una consideración positiva de sí.

La tercer “ley” para mí es la más maravillosa y profunda. Dice Rogers: “En la medida en que el niño experimente una actitud de consideración positiva incondicional de sí mismo, los sentimientos de los padres hacia el niño serán congruentes, es decir auténticos, se trate de sentimientos positivos o negativos”. Está diciendo: mientras más consideración positiva incondicional de sí experimente el niño, más va a generar buenos sentimientos en sus padres. Es muy importante esto, está diciendo que el narcisismo del niño retroalimenta la catectización de

sus padres, aún para retarlo, dice Rogers. Es una vuelta de tuerca, porque hasta ahora es como que vamos de los padres a los hijos, de lo que los padres dan a lo que los hijos reciben, y acá Rogers nos da vuelta la perspectiva, porque nos sitúa en el movimiento que va de los hijos a los padres, en la medida en que muestra lo que va a generar ese hijo en sus padres. Si los padres catectizaron al niño, lo erigieron narcisísticamente logrado, entonces ese narcisismo en que lo van a ver al hijo los va a llevar a seguir en la misma línea, los va a llevar a tratarlo igual, de manera que va a actuar, el narcisismo del niño, como un condicionante de su actitud. Y aún cuando lo reten, van a tener que dirigirse a ese ser narcisizado, dice Rogers. Es muy interesante esto.

Y la cuarta es como un desarrollo, una ampliación de las anteriores. “En la medida en que estén presentes las condiciones 1, 2 y 3, los padres serán capaces de aprehender el marco de referencia interno del niño de una manera empática y realista, y experimentarán un estado de consideración positiva incondicional hacia él”. Esto de la comprensión empática, ya lo vamos a ver bien en la clínica. Cuando veamos la clínica de Rogers vamos a poder valorar bien por qué es tan importante la comprensión empática.

Bien, tenemos entonces la consideración positiva, la necesidad de consideración positiva, la consideración positiva incondicional, y su efecto de consideración incondicional de sí. En la vereda de enfrente, tenemos la consideración no incondicional sino condicionada, y la valoración no incondicional de sí, sino la valoración condicional, o condicionada de sí.

Con respecto a la “consideración condicionada”, Rogers dice: “Cuando los otros significativos *condicionan* su consideración positiva hacia el sujeto, el autoconcepto de éste tiende a distorsionarse”⁴¹. Es muy claro esto, es el principio de la internalización, lo que se me refleja desde mis otros significativos es lo que me reflejo.

Y a la “valoración condicional”, Rogers la va a presentar así. Dirá: “*Valoración condicional*: La estructura del yo está caracterizada por una valoración condicional cuando el individuo busca o evita ciertas experiencias del yo, por la única razón de que las considera más o menos dignas de consideración positiva”. Es interesante la forma en que presenta acá la valoración condicional, en base a que el individuo, dice, “busca o evita” ciertas experiencias. Es decir: hay aspectos de sí mismo que niega, y aspectos de sí mismo que quiere resaltar para los otros. No hay una unidad que no esconde ni resalta nada, hay un partirse, un esconder ciertas cosas y destacar otras. Esto sucede, dirá Rogers, porque la persona tiene una valoración condicional de sí misma. Y nuevamente va a plantear acá Rogers la cuestión de la internalización, de la introyección: “Hay valoración condicional”, dirá, “cuando la consideración positiva de otra persona significativa es condicional, es decir, cuando el individuo siente que es valorado en ciertos aspectos y que en otros no lo es. Tal actitud es gradualmente asimilada a su propio complejo de consideración de sí mismo”, la valoración condicional se internaliza como valoración condicional de sí mismo, “y el individuo valora su experiencia positiva o negativamente en función de esas valoraciones condicionales tomadas de otros, y no porque esa experiencia lo enriquezca o no realmente”⁴². Acá aparece algo nuevo. “El individuo valora su experiencia positiva o negativamente

en función de esas valoraciones condicionales tomadas de otros, y no porque esa experiencia lo enriquezca o no realmente”. Es importante esto, así es que lo aclaremos. Decíamos recién que, con Rogers, valoramos a las experiencias interpersonales según su efecto sobre lo orgánico, y así, hablamos de experiencias de valor positivo cuando el saldo orgánico de una experiencia interpersonales es positivo, y de experiencias de valor negativo cuando el saldo orgánico es negativo. Bien. Y lo que está agregando Rogers acá es que cuando hacia una persona hay una valoración condicionada al punto que se produzca correlativamente en esa persona una valoración condicionada de sí misma, entonces, el criterio de valoración de las relaciones interpersonales cambia para esa persona, porque ya no va a valorar las relaciones interpersonales desde si éstas lo favorecen o no orgánicamente sino que las va a valorar desde si esas experiencias interpersonales le dan a o no valoración como persona -como persona y no como organismo. Y entonces los valores han cambiado. Porque ya no llamamos experiencias positivas a las experiencias proorgánicas sino a las experiencias de valoración de sí de cualquier orden, y esto en el fondo quiere decir que el centro de valoración ya no es el organismo sino los otros. Y hay muchas satisfacciones que pueden parecer del orden orgánico pero en el fondo son de orden alienante. Por eso es que inmediatamente después de este párrafo, Rogers dice: “Cuando el individuo ha sido objeto de una consideración positiva incondicional, entonces cada nueva experiencia es valorada, o no, según su eficacia para mantener o enriquecer el organismo. Pero en la valoración condicional el individuo valora positiva o negativamente una experiencia *como si*”, este como si es lo que hay que acentuar, “*como si* se conformara al criterio de la tendencia actualizante, aunque una experiencia puede ser percibida como orgánicamente satisfactoria, cuando en realidad no lo es”⁴³. ¿Ven la idea, no? Con la consideración positiva incondicional el punto en valor se vuelve lo orgánico, y las experiencias van a ser valoradas en función de lo orgánico. Las relaciones interpersonales van a ser consideradas positivas o no en función de lo orgánico. Pero con la consideración condicionada el centro de valoración cambia, ya no es lo orgánico sino los otros, y el sujeto trata la valoración de los otros como si fueran experiencias orgánicamente satisfactorias.

Es que el centro de valoración ha cambiado, diría Rogers, eso es lo que ha ocurrido. ¿Y como define Rogers al centro de valoración? Dice: “*Centro de valoración*: Este concepto concierne a la fuente de los criterios aplicados por el sujeto en la valoración de su experiencia. Cuando esa fuente es interna, inherente a la experiencia orgánica misma, el centro de la valoración se encuentra en el sujeto. Cuando el centro de valoración se encuentra en otras personas el sujeto aplica la escala de valores de esas personas, que se convierten en el criterio de valoración del sujeto”⁴⁴. Clarísimo, ¿no? Ya entendemos adónde va a parar esto, a la alienación. Rogers dibuja como una oposición, una relación inversa proporcional entre centro de valoración orgánico y centro de valoración en la consideración de los otros. Y cuando el centro de valoración se centra en la consideración de los otros, y no en lo orgánico, será la alienación.

Dice Rogers: “La consideración positiva de personas por las cuales el individuo experimenta una consideración positiva particular, puede ser más poderosa

que el proceso de valoración organísmica. O sea que el individuo puede llegar a preferir la consideración de esas personas, a las experiencias que tengan un valor positivo para la actualización del organismo”⁴⁵. Nuevamente la oposición, la tensión entre valorización de lo organísmico y valorización de la consideración de los otros. Y por eso es que más abajo, Rogers va a concluir: “Esto, a nuestro juicio, es lo que constituye la *alienación* del hombre. No ha sido auténtico consigo mismo, con su propia y natural valoración organísmica de su experiencia. En su intento de preservar la consideración positiva de otros, ha falsificado algunos de los valores de su experiencia y los ha percibido en función del valor que tienen para otros”⁴⁶. Allí está enunciada la idea de alienación, qué entiende Rogers por alienación. Cuando las experiencias ya no se valoran organísmicamente, sino desde la consideración de los otros. O, en otro momento, va a decir: “Si este hecho, la incongruencia entre la experiencia organísmica y el autoconcepto, se agudiza, se produce una patología. En estos casos, la necesidad de valoración positiva habrá llevado al sujeto a la alienación”⁴⁷. Nuevamente la oposición, la báscula entre valoración organísmica y valoración de los otros, nuevamente la alienación planteada como un derivado de la necesidad de valoración positiva de los otros. Lo mismo en otra referencia de Rogers a la alienación, en donde va a hablar de una violación de lo organísmico por parte de la valoración condicional de los otros. Dice: “El individuo pierde el estado de integración que caracteriza su infancia a causa de la *violación* de su función de valoración, que pasa a ser una valoración condicional. Desde ese momento, en su concepto del yo quedan incluidas percepciones que no representan su experiencia organísmica. El individuo no puede vivir como una persona totalmente unificada y algunas de sus funciones tienden a amenazar la estructura del yo. Para mantener esa estructura, el individuo debe recurrir al uso de defensas”⁴⁸.

Veamos una última referencia en cuanto a la alienación, de Vilanova. En su artículo sobre Rogers, que ya hemos tomado un par de veces, Vilanova nos trae una nota especial, que merece que la consideremos. Dice Vilanova acá: “Insensiblemente, la sabiduría del organismo va siendo sustituida por valores y pautas introyectadas exógenas, pero vividas como propias: la necesidad de consideración por parte del prójimo conlleva un relativo abandono de posibilidades, tendencias o impulsos organísmicos espontáneos. Los otros se incorporan al campo de la experiencia, ubicándose al lado mismo de las voces autóctonas, deformándolos, acallándolos, sustituyéndolos. Se produciría una definida expulsión de la conciencia de aquellos impulsos propios que pudieron provocar el retiro del afecto o la sanción. Este sería un fenómeno universal”⁴⁹. Bien, la forma de presentar lo que es la alienación para Rogers es básicamente la misma. Pero Vilanova agrega: este fenómeno de menoscabo de las voces autóctonas, derivado de la consideración de los otros, sería, dice Vilanova, un fenómeno universal. Podemos ver por qué. Por una realidad muy simple y evidente, que podemos haber tenido todas las consideraciones positivas incondicionales que imaginen, pero todos hemos conocido la valoración condicionada de parte de los otros. Las relaciones entre las personas no son el reino de la consideración positiva incondicional. Incluso, la consideración positiva incondicional es lo especial, la excepción, no la regla. Y entonces, en todo proceso de valoración organísmica hay, de parte de determina-

dos otros significativos, una valoración condicionada. Y entonces, para todo el mundo, se produce este menoscabo de lo organísmico. Por eso Vilanova destaca que este sería un fenómeno universal. Y esto no significa que la última palabra sería un menoscabo de lo organísmico. Significa que es parte del proceso de estructuración organísmica el que suceda este menoscabo de lo organísmico, lo que no significa que no puedan incidir otras variables que permitan también el pleno afianzamiento de lo organísmico.

*
* *

Completamos con esto el desarrollo de la teoría del sujeto de Rogers. Y llegamos a su vez con esto al final de nuestra reunión de hoy, nuestra primer reunión. No vamos a despedirnos todavía de Rogers, porque nos queda todavía por ver quizás lo más importante, la clínica rogeriana, los fines y los medios de la clínica rogeriana. Es decir, los objetivos y las técnicas rogerianas, las herramientas que, en base a estos principios generales de su teoría del sujeto, Rogers utiliza como recursos en la resolución de una problemática personal o familiar. Es justamente lo que vamos a trabajar nuestra próxima reunión. En nuestra próxima reunión vamos a trabajar la clínica rogeriana.

Para finalizar con nuestra reunión de hoy, vamos a intentar un repaso, una síntesis de lo que hemos trabajado hoy, y a su vez vamos a empezar a aplicar ya a la teoría rogeriana nuestros esquemas generales, nuestros metaesquemas.

Empecemos por lo primero. ¿Cómo resumir la teoría rogeriana del sujeto? ¿Cómo resumir rápidamente lo que hemos trabajado hoy? Para eso existe el esquema general que les presenté al principio (*ver pág. 10*). Les dije al principio que no era que me había levantado hoy y se me hubiera ocurrido que podía ser un esquema posible. Les dije que este esquema era un punto de llegada, un fruto de un trabajo, tras el cual, tras algunos ajustes, se me apareció como una forma útil de resumir la teoría del sujeto rogeriana. Y ahora, tras nuestro recorrido de hoy, pueden valorar ustedes mismos la utilidad o no de este esquema.

¿Qué nos dice este esquema? Nos dice, si se ponen a ver, que el punto de partida de la teoría rogeriana del sujeto es lo que llama el organismo. Nos dice también que, dentro de la idea de organismo, Rogers plantea distintas categorías, como la categoría de “sabiduría organísmica”, que quiere decir que el sujeto organísmico no es sujeto de la conciencia sino, justamente, del organismo. O la categoría de “tendencia actualizante”, que es la tendencia del organismo a adaptarse a las situaciones, a resolverlas. O la categoría de “experiencia”, que es aquel punto en que se concentra el organismo en cada momento dado. O la categoría de “marco de referencia interno”, que es la forma en que internamente cada uno se representa, principalmente de manera espacial, sus diferentes situaciones, y que en la medida en que se trate de representaciones de un fluir, de un espacio posibilitador, se va a posibilitar el organismo. El concepto de “empatía” es muy simple también, y se refiere a la posibilidad de percibir desde el marco interno del otro.

Luego situamos, en segundo lugar, el concepto del yo, la forma en que un

sujeto se concibe a sí mismo, lo que uno siente, en el fondo, que uno es. “Experiencia del yo” es aquello que se aparece intuitivamente como perteneciente al yo. “Concepto del yo” es aquella concepción de sí que un sujeto tiene, es algo más organizado que la experiencia del yo. “Ideal del yo” es lo que un sujeto dado quisiera ser.

Yo, entonces, y organismo. Los dos primeros cuadros. Pero hay un tercer cuadro, el de las relaciones entre el yo y el organismo, que se remiten en suma a la “congruencia” o la “incongruencia”. Hay “congruencia”, decimos con Rogers cuando el autoconcepto, el yo, se centra en lo organísmico, y hay “incongruencia” cuando el autoconcepto, el yo, se centra en cualquier otra cosa que en lo organísmico. La congruencia, a su vez, por toda una serie de cosas, genera una “apertura a la experiencia”, y por lo tanto la mejor predisposición al vínculo interhumano y al encuentro con otros, mientras que la incongruencia genera defensa, y por lo tanto la imposibilidad de un vínculo. A su vez, se genera como un círculo, ¿no?, que también graficamos en el esquema, porque si hay incongruencia y la incongruencia genera desadaptación al medio ambiente, imposibilidad de contacto, la incongruencia se profundiza, y llegamos a la “desorganización psíquica”, a lo que con Rogers denominamos “desorganización psíquica”.

Por otro lado, cuarto cuadro, otra clave de la teoría rogeriana es el proceso de valoración organísmica, la historia de vida de las personas desde la perspectiva del saldo organísmico que genere esa historia de vida. Saldo que puede ser, al fin y al cabo, la congruencia o la incongruencia. Si hay, vamos dentro del proceso de valoración organísmica, si hay valoración incondicional se producirá una valoración incondicional de sí, y por lo tanto el centro de valoración se establecerá sobre lo organísmico. Pero si hay valoración condicionada se producirá una valoración condicionada de sí, y el centro de valoración tenderá a situarse en la consideración de los otros, lo que Rogers llama la alienación. A su vez, si el centro de valoración está donde tiene que estar, en lo organísmico, las experiencias interpersonales se valoran como positivas si favorecen la composición organísmica, y se valoran como negativas si cuestionan la composición organísmico.

Así se podría resumir la teoría rogeriana. Eso dice, en resumen, Carl Rogers en su teoría del sujeto. Percibirán entonces la utilidad del esquema, percibirán que permite situar breve y ordenadamente todo un recorrido como el que hoy nos hemos dado.

Apliquemos ahora nuestros metaesquemas. ¿Cuál es la concepción del sujeto de Rogers? Obviamente el sujeto es para Rogers organismo, o congruencia yo-organismo, o sabiduría organísmica, o valoración incondicional de sí, todos términos que en el fondo son sinónimos. ¿Y cuál es la teoría de la estructuración del sujeto de Rogers? Obviamente que el proceso de valorización organísmica; un sujeto se estructura en medio del proceso de valorización organísmica, y todo lo que ello implica a nivel de la historia de sus experiencias interpersonales de valor organísmico positivo y negativo. ¿Y cuál es la teoría de las problemáticas subjetivas, la psicopatología de Rogers? Obviamente que la incongruencia, la alienación, el centro de valoración en la consideración ajena⁵⁰. ¿Y cuáles son los fines de una terapia para Rogers? Si, tal como he dicho, los fines de una terapia están

directamente relacionados con la concepción del sujeto que esa teoría tenga, entonces obviamente que una terapia rogeriana tenderá a producir la valorización orgánica, la congruencia, la consideración incondicional de sí. A esto ya lo vamos a ver y verificar en el texto de Rogers. ¿Y cuáles son los medios, las técnicas de una terapia para Rogers? Bueno, acá no vamos a poder ir tan rápido, a esto lo vamos a trabajar la próxima, muy en detalle.

Esas son en suma la concepción del sujeto, la teoría de la estructuración del sujeto, la teoría de las problemáticas subjetivas y la teoría de los fines de la terapia rogeriana. Hemos reconocido todo esto en el texto de Rogers, hemos leído desde los propios libros de Rogers cada uno de estos elementos. Aclaro esto porque va a ser muy importante a la hora de los análisis comparativos entre los diferentes autores.

Para finalizar, quisiera destacar algo. ¿Existe alguna forma de resumir en pocas palabras lo que nos dice Rogers? ¿Existe una manera, una expresión simple, una mínima construcción, en la que podamos reflejar, más o menos fielmente, lo que es la teoría de Rogers? Al respecto es que quisiera recordar algo. En un momento, Freud dijo algo, que él mismo no se ocupó de desarrollar, o de demostrar todo lo importante que era esa idea. En un momento, exactamente en 1932, Freud dijo que al final de un psicoanálisis debía pasar algo nuevo en el paciente, algo que graficó con una fórmula bizarra, y también gnómica. Al final del análisis, dijo Freud en ese momento, “Allí donde el ello era, el yo debe advenir”. Lo dijo, y como digo, ni se ocupó de destacar el valor de esa fórmula, e hizo falta que la lectura minuciosa que un tal Lacan tenía de Freud nos rescatara esa fórmula, y su valor. Y creo que se puede resumir así la teoría de Rogers, en ese “Allí donde el ello era, el yo debe advenir”. Que “allí donde el ello”, es decir, el organismo, “era, el yo debe advenir”, es decir, el hecho mismo de la congruencia. Así define justamente Rogers a la congruencia, congruencia yo-organismo. Por eso es que podemos decir que la teoría de Rogers es un extenso y prolijo “Allí donde el ello era, el yo debe advenir”. Eso es la teoría de Rogers: un extenso y prolijo “Allí donde el ello era, el yo debe advenir”. Extenso, porque todos estos términos que hoy hemos visto van a componer un desarrollo extenso de esa idea, de que “Allí donde el ello era, el yo debe advenir”. Prolijo, porque lo que Rogers se ocupó de hacer es de articular prolijamente, rigurosa y hasta experimentalmente, este “Allí donde el ello era, el yo debe advenir”.

Por eso es que podemos decir, para cerrar nuestra reunión de hoy: *Carl Rogers, o un extenso y prolijo “Allí donde el ello era, el yo debe advenir”*. Con eso, cerramos nuestra reunión de hoy, y nos vemos la próxima para hablar de la clínica rogeriana.

La teoría organísmica de Carl Rogers

Buen día. Hoy vamos a hablar de la clínica rogeriana. Dedicamos nuestra primer clase a ver el marco general de nuestro seminario, introduje los dos esquemas que van a guiarnos a lo largo del seminario, el esquema general de la personalidad, y el esquema epistemológico, y pasamos a ver la teoría rogeriana del sujeto. Vimos en detalle la teoría rogeriana del sujeto, en base a también el esquema que les propuse para la teoría rogeriana. No vamos a trabajar de nuevo la teoría rogeriana, simplemente recordemos las claves. El sujeto es para Rogers organismo. A su vez, todo sujeto tiene una idea de sí, de su identidad, lo que llamamos el yo con Rogers. Si la identidad se concibe en el organismo hablamos con Rogers de una congruencia yo-organismo, si se concibe en otro punto cualquiera, hablamos de una incongruencia. Cada sujeto se ubica, en cada punto de su historia, .

Hasta acá llegamos la vez pasada, y hoy tenemos que encarar en profundidad lo que es la clínica rogeriana. A la clínica de Carl Rogers la vamos a plantear, como a la clínica de cada uno de los autores que vamos a ver, desde la perspectiva de los fines y los medios. Por más de una razón, razones que desarrollé también la clase anterior, a la clínica de los distintos autores y escuelas de la psicología contemporánea la vamos a presentar desde el doble eje de los fines y los medios que esa clínica tenga. Es decir, desde la pregunta de qué fines, de qué objetivos, de qué propósitos tiene el psicoterapeuta de esa orientación, y desde la pregunta de qué medios tiene para llegar a esos fines que se propone, es decir, qué técnicas, qué herramientas tiene, y cómo es que esas herramientas conducen a esos fines. Hoy vamos a hacer estas dos preguntas a Carl Rogers. Cuáles son sus fines, y cuáles son sus medios. Por más de una razón es clave plantear así la clínica.

Empecemos entonces, como es lógico, por los fines de la terapia rogeriana. Los fines de una terapia, son siempre algo muy previsible en una teoría si uno conoce la teoría del sujeto. Porque, tal como lo hemos visto, los fines de una terapia están directamente relacionados con la concepción del sujeto que esa teoría tenga. Por eso es que es muy previsible cuáles van a ser los fines de una terapia si uno conoce la teoría del sujeto de esa terapia.

Y el caso de Rogers no va a ser una excepción a esta regla, todo lo contrario, va a ser una confirmación más. Porque si la concepción que Rogers tiene del sujeto es el sujeto como organismo, como congruencia, como valoración organísmica incondicional de sí, entonces obviamente que una terapia rogeriana tenderá a producir la valorización organísmica, la congruencia, la consideración incondicional de sí. Así de simple es esto, y por una lógica

epistemológica muy simple. ¿Cómo podría una terapia perseguir otro fin que su concepción del sujeto?

Veamos esto en el texto de Rogers. En sus definiciones sobre los fines de una terapia, Rogers va a bascular entre lo social y lo organísmico, algunas veces va a plantear una perspectiva social de los fines de su terapéutica, y otras va a plantear una perspectiva organísmica. Desde lo social, va a definir como fin de una terapia la adaptación e integración social, y desde una perspectiva organísmica, va a definir como fin de la terapia el desarrollo organísmico pleno. Pero ambas cosas las va a plantear muy articuladamente, porque va a decir que la integración social de la persona coincide con su desarrollo organísmico pleno. Es de lo más lógico con sus postulados teóricos generales, porque es el desarrollo organísmico pleno el que va a dar el suelo de la integración y adaptación social.

Ante todo, Rogers va a decir que hay, en su teoría, una teoría de los fines de la terapia. Dice Rogers, refiriéndose a su propia teoría de la terapia: “La teoría de la terapia implica ciertas hipótesis relativas a los resultados de la terapia”. Eso en primer lugar. Y agrega: “hipótesis concernientes a un individuo socialmente más constructivo o creativo. La imagen del objetivo final de la terapia es: la persona creativa, al máximo, es decir la persona humana en funcionamiento pleno”⁵¹. Es una introducción a la cuestión de los fines, desde la perspectiva social. Un individuo pleno, socialmente constructivo o creativo, ese es el fin de la terapia, va a decir Rogers.

En otro momento va a decir, refiriéndose a sus definiciones sobre el estado al que llega una persona al final de la terapia rogeriana: “Estos conceptos tienen la desventaja de sugerir un estado más o menos estático, final o terminado, y por eso es que señalaremos que todas estas características de este individuo hipotético que acabamos de enumerar tienen el carácter de *proceso*”. Es ya una marcación. El estado al que conduce la terapia no es un estado estático sino un estado en permanente proceso. “En consecuencia”, sigue diciendo, “es una personalidad en constante estado de flujo que se modifica continuamente, cuyas conductas específicas no pueden predecirse. La única predicción que podría hacerse acerca de su conducta, es que manifestará en toda ocasión un grado de adaptación creativa perfecta y que ese individuo entrará en proceso continuo de actualización”⁵². Y ahí aparece ya lo organísmico, ¿no?, la actualización, la tendencia actualizante. Esta definición conjuga ambas cosas, lo social y lo organísmico, porque, dice Rogers, la persona alcanza un estado permanente de adaptación creativa, allí está lo social, estado que alcanza a través de la tendencia actualizante. Lo mismo plantea en otro momento, cuando dice que el fin de la terapia: “implica la idea de un *óptimo en la actualización* del ser humano. Ese *óptimo* puede definirse como *el objetivo de la evolución social*, como el resultado final (e ideal) de la psicoterapia, etc. Nosotros hemos decidido denominarlo *funcionamiento óptimo*”⁵³. Ven, allí también iguala adaptación social y desarrollo óptimo de la tendencia organísmica actualizante.

También en este mismo texto, Rogers nos propone otra presentación, otro enfoque de lo que es el fin de la terapia rogeriana. Dice: “¿Cómo podría recuperarse psicológicamente una persona? La respuesta es precisa: retornando a un estado de congruencia entre el organismo y la autopercepción”. Bueno, una clara

definición organísmica. Y agrega: “Mediante el proceso de la terapia es posible el logro de dos condiciones:

1- Que la aprehensión de la propia experiencia organísmica deje de ser condicional.

2- Que la persona llegue a un estado de alta consideración positiva incondicional de sí misma”. El primer punto concierne al organismo, el segundo al yo. Y entonces dice: “Como corolario de lo expuesto obtendremos que al lado de la necesidad de consideración positiva del otro, existe otra de no menor importancia para la autorregulación psíquica: la necesidad de consideración positiva de sí mismo”⁵⁴. ¿Por qué dice esto? Porque está planteando la perspectiva social del final de la terapia a la vez que la perspectiva organísmica del final de la terapia. Porque está buscando integrar la necesidad de consideración positiva de los otros a la consideración positiva incondicional de sí, adelantándose con esto Rogers incluso a cualquier crítica posible en la que se planteara que el individuo organísmico es un individuo autosuficiente. No, dice Rogers, es un individuo que no pierde su necesidad de consideración positiva de parte de los otros, pero a la par de esa necesidad está otra necesidad, la de la consideración positiva incondicional de sí, y esto es lo que le va a permitir al individuo buscar sin sufrimiento la aceptación de los otros.

Ven entonces cuál es la teoría de los fines rogeriana. Los fines van girando sobre ciertos ejes que no son otros que su concepción del sujeto. La valoración organísmica incondicional, la consideración positiva de sí mismo, la posibilidad de conciliar la consideración incondicional de sí con la necesidad de consideración positiva, la posibilidad de conciliar adaptación social y desarrollo organísmico pleno. En fin, como no podría dejar de ser así por una lógica epistemológica básica, el fin de la terapia rogeriana es la concepción del sujeto rogeriana.

Para finalizar con las citas sobre los fines de la terapia, les leo una cita de Vilanova, en donde Vilanova resume lo que son los fines de la terapia rogeriana. Dice así Vilanova: “Las consecuencias de una intervención terapéutica debieran ser para Rogers, una captación cada vez menos condicional de la propia experiencia organísmica y el logro de una real integración entre experiencia y conciencia. El ambiente terapéutico deviene así un taller de reaprendizaje del autoconcepto de los modos de percibirse y de percibir la realidad”⁵⁵. Bien, volvemos a encontrar básicamente los mismos elementos. Lo interesante es la síntesis que de esos elementos nos plantea Vilanova. Dice que la terapia rogeriana podría resumirse como “un taller de reaprendizaje del autoconcepto”, esto en el sentido del acceso a un autoconcepto centrado en lo organísmico y que es positivamente incondicional. Es una interesante y clara síntesis, que más adelante vamos a retomar.

Bien, pasemos entonces ahora a la cuestión de los medios. Si estos son los fines de una terapia rogeriana, ¿cuáles son los medios de la terapia rogeriana, cuáles son las técnicas rogerianas? Rogers, fiel a su estilo preciso y despojado, va a plantear muy simplemente su clínica. Y como siempre con Rogers, uno se equivoca si piensa que detrás de esa simplicidad está planteando simplezas. Una cosa es hablar con simplicidad y otra cosa es hablar simplezas, una cosa es lograr simplificar fenómenos complejos y otra cosa es reducir simplistamente fenómenos complejos.

Rogers va a decir que la clínica consiste en la articulación de tres cosas: de la “tendencia actualizante organísmica”, de ciertas “condiciones” y de un determinado “proceso” -las tres son categorías literales de Rogers. La tendencia actualizante es algo que siempre está en toda persona. Todo paciente como sujeto organísmico que es, lleva en sí la tendencia actualizante. A veces de la manera más escondida, más negada, más soterrada, pero siempre está. De manera que el primer ingrediente de los tres que le importan a Rogers, siempre está. El segundo es el que no siempre está: las distintas “condiciones” que para Rogers son necesarias para que haya realmente una terapia. Y entonces, estas condiciones, es algo que el terapeuta rogeriano va a intentar instaurar. Y si lo logra, si cuenta con esas condiciones, va a instaurar, va a poner en marcha, un determinado “proceso”.

Así se presenta la terapia globalmente para Rogers. Tiene algo, que es la tendencia actualizante organísmica. Dormida, apagada, anulada, latente, postergada, pero está. Sólo tiene que despertarla. Luego hay otra cosa, que no está seguro de tener, las condiciones que espera, las condiciones para que se ponga en marcha una terapia, y que ya vamos a ver cuáles son. Y luego hay una tercera cosa, y que es el proceso, el rumbo de la terapia, que en sí no depende de nada más que del terapeuta, y en esa medida también es algo que siempre está, pero que depende, para ponerse en marcha, de que estén las condiciones. De manera que el punto clave va a estar dado por las condiciones, porque lo demás, si están las condiciones, está. Y por eso Rogers va a elevar al primer lugar el problema de las condiciones de una terapia.

Bien, establezcamos esto como marco general. “Tendencia actualizante” presente en toda persona, más determinadas “condiciones”, más determinado “proceso”, igual a “cambio”.

Tendencia actualizante + Condiciones + Proceso = Cambio

De acuerdo a cómo se presente, en cada paciente en particular, este enclave de tres términos, de acuerdo a cómo se presente y a cómo evolucione, porque evoluciona en cada paciente y de acuerdo a la relación terapéutica, será cómo se resolverá esa terapia, qué efectos producirá.

Este es el marco general. Entremos entonces ahora en detalle en cada uno de los tres términos. Tomemos en primer lugar la tendencia actualizante. ¿Por qué Rogers destaca que en todo paciente hay una tendencia actualizante? Porque de esa manera demarca, desde el principio, cómo van a ser las cosas. Reparte los espacios, los lugares y las responsabilidades, dice cuál es el lugar que él le asigna a sus pacientes y dice también cuál es su lugar como terapeuta, cuál es el lugar que él se asigna como terapeuta, su función. Decir que en todo paciente hay una tendencia actualizante equivale a decir que ese paciente lleva en sí aquello que interesa despertar, de que eso ya está en él, y que, en todo caso, la tarea del terapeuta consiste en propiciar ese despertar. El paciente, así concebido, no es inválido ni un pobrecito ni un dependiente sino un ser que lleva siempre en sí el germen de sus propias respuestas y de su propia independencia y autonomía. Así, en la terapia rogeriana, el paciente no es un sujeto carente sino un sujeto

organísmico. Desde Rogers, obviamente que si una persona consulta es porque algo en su tendencia organísmica falla, o está ausente como tal. Pero eso no quiere decir que falte, quiere decir que ha quedado debilitada, al nivel que sea, pero presente al fin y que el arte del terapeuta, en este sentido, consiste en encontrarla y movilizarla, y muchas de las llamadas “condiciones”, como veremos, apuntan a esto.

Se entiende entonces por qué Rogers arranca por acá. El paciente no es un ser carente que necesita que él venga a salvarle o a aclararle o a decirle qué hacer o a hacerse cargo de él, sino un ser organísmico momentáneamente distanciado de su esencia organísmica. Pero bastará con encontrar la ocasión para movilizar esa esencia organísmica perdida. El rol del terapeuta no es hacerse cargo de su paciente sino activar en él aquello que le permitirá hacerse cargo de sí mismo. Desde la teoría gestáltica, lo vamos a ver la semana que viene, Fritz Perls diría que la tarea del terapeuta no es apoyar al paciente sino apoyarlo para que llegue a autoapoyarse.

Veamos cómo lo dice Rogers a esto. Dice, por ejemplo: “El enfoque centrado en la persona descansa sobre la tendencia actualizante, la cual está presente en todo organismo vivo; la tendencia a crecer, a desarrollarse, a realizar su total potencial. Tal manera de ser confía en esa tendencia direccional progresiva del ser humano que lo lleva hacia un más complejo y completo desarrollo. Es esta tendencia actualizante la que nosotros aspiramos a liberar”⁵⁶. En otro momento, dice: “El individuo posee la capacidad de reorganizar su concepto del yo a fin de que sea más congruente con la totalidad de su experiencia organísmica, y tiene la tendencia a ejercer esa capacidad. Es capaz de salir de estado de desadaptación psicológica y evolucionar hacia un estado de adaptación psicológica”⁵⁷. En otro momento, dirá: “la terapia consiste en la liberación de una capacidad existente, la tendencia organísmica, en un individuo potencialmente capaz, y no en el manejo experto de una personalidad más a menos pasiva. El individuo tiene capacidad de orientarse, dirigirse y controlarse a sí mismo”⁵⁸. Acá está muy clara la posición. Y en *Orientación y psicoterapia*, dice: “En primer lugar, la terapia no consiste en hacer algo al individuo, o convencerle para que haga algo él mismo. Es más bien una tarea de liberación para que el individuo crezca y se desarrolle, de quitarle obstáculos para que pueda avanzar de nuevo”⁵⁹.

Bien, esto en primer lugar. La tendencia organísmica está en toda persona, y en ese sentido si el cambio está hecho de tres cosas, la primera, la tendencia actualizante, siempre está. En mayor o menor o ínfima medida, siempre está. Lo que no siempre está es el segundo elemento decisivo para Rogers en una terapia, las “condiciones”.

Para Rogers, una terapia necesita de que se den ciertas condiciones, que él va a enumerar y desarrollar una a una. Y tiene razón, porque si hay algo obvio en la clínica es que en toda terapia es fundamental que se den ciertas condiciones, condiciones que, inversamente, si no se dan, no hay terapia posible, ni con el más experimentado terapeuta. Y sin embargo, sorprende que no siempre se destaque tanto este punto. En psicoanálisis, por ejemplo, el tema de las condiciones es algo que ha merecido profundas investigaciones, y desde todas los autores y orientaciones psicoanalíticas. Se lo ha denominado, a lo largo de la historia del psicoanálisis,

de distintas maneras, como el problema de la “entrada en análisis”, o el de la “analizabilidad”, o el de la “construcción de la pareja analítica”, o el de la “alianza terapéutica”, o la cuestión del “período de prueba” o de las “entrevistas preliminares”, etcétera, etcétera, pero todas estas son distintas denominaciones para la misma cuestión, y que es la cuestión de las condiciones posibilitadoras de una terapia. En psicoanálisis mucho se ha investigado y elaborado sobre esto, y esto es algo que también Rogers va a enfatizar mucho. Tanto, que va a hacer de las condiciones de la terapia una de las tres claves generales de una terapia. Sí, le va a dar tanta importancia a las condiciones que va a enunciarlas como una de las tres cosas que hacen falta para un cambio. En ese sentido casi le da el lugar de herramientas de un terapeuta a estas condiciones.

Fíjense sino cómo presenta el propio Rogers, el énfasis con que presenta, la importancia de las condiciones: “Enumeraremos”, dice, “las condiciones necesarias para poner en marcha un proceso terapéutico. El proceso terapéutico se establece sobre la base de esas condiciones mínimas y, por hipótesis, nunca comienza en ausencia de ellas”⁶⁰. En otro momento dice: “Refiriéndonos a la terapia, decimos: *Si se dan tales condiciones, entonces se producen tales hechos*. El elemento esencial de la teoría se refiere al hecho de que si están dadas las condiciones descritas, entonces se producen ciertos fenómenos que denominamos resultados terapéuticos”⁶¹. También va a decir: “Mientras más se cumplan las condiciones, más posibilidades habrá de que el proceso terapéutico se produzca y sea eficaz”⁶². Y en el apartado *Teoría de la terapia y del cambio de la personalidad*, dice, también respecto de las condiciones de una terapia: “Esta teoría es de tipo condicional (si-entonces). Si se dan ciertas condiciones (variables independientes), entonces se produce un proceso (variable dependiente) que incluye ciertos elementos característicos. Si ese proceso (ahora variable independiente) se produce, entonces se producirán ciertos cambios de la personalidad y de la conducta (variable dependiente)”⁶³.

Ven entonces la importancia que les concede, cómo enfatiza Rogers la importancia de las condiciones. Lo llega a plantear en términos de variables, si se da esto, se va a dar aquello, o sea que son condiciones en el sentido de causa. O sea que, como les digo, las condiciones se convierten en herramientas.

¿Pero qué son estas condiciones como para llegar a convertirse en algo tan importante para una terapia? Para esto tenemos que entrar a ver cuáles son exactamente esas condiciones. A las condiciones, Rogers las enuncia en el apartado titulado justamente *Condiciones del proceso terapéutico*. Dice allí:

“Para que un proceso terapéutico se produzca es necesario:

1. Que dos personas estén en *contacto*.
2. Que la primera persona a la que denominaremos cliente, se encuentre en estado de *incongruencia*, de *vulnerabilidad* o de *angustia*.
3. Que la segunda persona, a quien denominaremos *terapeuta* sea congruente, en la relación con el cliente.
4. Que el terapeuta *experiencie* una *consideración positiva incondicional* hacia el cliente.
5. Que el terapeuta *experiencia* una *comprensión empática* hacia el *marco de referencia interno* del cliente.
6. Que el cliente *perciba*, por lo menos en un grado mínimo las condiciones 4

y 5, es decir, la *condición positiva incondicional* del terapeuta hacia el y la *comprensión empática* que el terapeuta le demuestra”⁶⁴.

Estas son las condiciones que Rogers espera. Es muy claro que, dentro de lo que es su concepción teórica, las condiciones que espera no son poca cosa, para nada. Si volvemos a pensar lo que él entiende por congruencia, por empatía, por consideración positiva incondicional, etcétera, si repasamos una a una esas categorías, vemos claramente que lo que él espera como condiciones de una terapia no son poca cosa, para nada. Por eso es que él va a decir que si están estas condiciones está todo, contando con que lo demás siempre está, la tendencia actualizante y el proceso.

Recuerden que, de las tres cosas, la única que no está asegurada son las condiciones. La tendencia actualizante y el proceso están siempre. La tendencia actualizante está en toda persona, el proceso, en la medida en que se trata de un terapeuta que haya internalizado básicamente las consignas rogerianas, está también. Pero las condiciones no están aseguradas, y hay que ver cómo se presenta la situación en cada caso. Y si no se dan estas condiciones, obviamente que el terapeuta puede hacer algunas cosas para generarlas. No *todas* las cosas necesarias para generarlas, porque si no todas las terapias curarían mágicamente, y esto es justamente lo que no ocurre. No todas las terapias funcionan justamente porque si bien ya un terapeuta de un nivel profesional medio sabe qué rumbo, qué proceso pretende, además, a ese terapeuta, le hacen faltan estas condiciones, y cuando no las encuentra dadas, entonces no puede hacer magia, puede intentar crearlas, pero nunca va a tener la seguridad o la garantía de poder hacerlo. Pero también hay que decir que si estas condiciones están, las posibilidades de éxito son las mayores -y estas consideraciones son válidas para cualquier orientación teórica, más allá de Rogers. ¿Y qué es lo que puede hacer un terapeuta para generar las condiciones, si estas no vienen dadas en un paciente determinado? Esto excedería el marco de nuestra reunión, pero con respecto a esto, los remito a un artículo de Rogers titulado, muy gráficamente, *La creación de la relación terapéutica*, adonde Rogers justamente aborda cómo es que un terapeuta puede crear estas condiciones.

Bien, las condiciones que Rogers espera, que son, como decía, muy especiales, van a dar, justamente un marco, un clima, por eso se trata de “condiciones”, para que el terapeuta rogeriano ponga en marcha el proceso tal como lo concibe, y que es algo que ya vamos a ver. Pero entremos antes en la consideración puntual de cada una de las condiciones.

En primer lugar, está el contacto. Terapeuta y paciente deben estar en contacto, dice Rogers. Recordemos lo que es el contacto para Rogers. Para Rogers, contacto es, en las relaciones interpersonales en general, el hecho de que el campo de experiencia de una persona influya en el campo de experiencia de la otra. En este concepto de contacto lo importante a tener en cuenta es, diría, lo espacial del contacto, el hecho de la influencia. El contacto de Rogers está cerca de cuando desde el sentido común decimos que algo o alguien “nos llega” o “no nos llega”, o cuando sentimos que ante alguien “nos pasa” algo, también en el sentido común de la palabra. A eso se refiere Rogers con “contacto”. Hay contacto cuando alguien nos llega o sentimos que le hemos llegado al otro. Y contac-

to no implica necesariamente *encuentro*, sino *afección*, afección como lo contrario de *indiferencia*. Noten que todo el tiempo estamos con personas, pero no siempre nos sentimos afectados por las personas. Incluso, es probable que para toda una cantidad de personas la mayoría de sus semejantes se aparezca como indiferentes. Bien, para Rogers, contacto es eso, *contacto*, afección, no indiferencia. Estrictamente, que el campo de experiencia de una persona se vea afectado por el campo de experiencia de otra persona. ¿Y por qué va a decir que el contacto es una de las condiciones de una terapia? Imagínense qué pasaría si el paciente viviera al terapeuta con indiferencia, como alguien que “no le llega”, como se dice. O viceversa, que el terapeuta sintiera indiferencia por ese ser. Allí debe suceder algo, allí, voy a tomar de nuevo el sentido común, debe “pasar” algo, y sobre esto nos quiere llamar la atención Rogers con el contacto como condición de una terapia. Si contacto es que el campo de cada persona se vea afectado por el campo de la otra, en una terapia es imprescindible que haya contacto.

En segundo lugar, la segunda condición que nos presenta Rogers es la incongruencia, que el paciente esté en estado de incongruencia, y sus derivados, la vulnerabilidad, la amenaza y la angustia. Parece como demasiado obvio que Rogers destaque esto, pero es importante plantearlo. Es obvio que si alguien demanda terapia es porque está en incongruencia, pero creo que no es esto lo que quiere decirnos Rogers, más todavía si lo pensamos a la luz de un par de comentarios que hace más abajo a este punto dos.

En un párrafo más abajo, dice Rogers: “Aunque el elemento 2 (vulnerabilidad o angustia del cliente) no ha sido objeto hasta este momento de investigaciones sistemáticas, la experiencia tiende a confirmarlo. El estudio llevado a cabo por Gallagher revela que los clientes que no experimentan angustia no se sienten comprometidos en la relación terapéutica y tienden a abandonarla”⁶⁵. Ven la orientación que le da, destaca la cuestión del compromiso, el paciente -dice “cliente” y este es un tema en Rogers-, que no está en incongruencia tiene dificultades en comprometerse en su terapia e incluso tiende a abandonarla. Esa es la dirección que le da a esta segunda condición. Y en otro comentario también sobre esta segunda condición, dice: “El proceso se establece generalmente con más facilidad cuando el cliente está angustiado que cuando es simplemente vulnerable”⁶⁶. Es decir, establece como una mayor eficacia de la angustia respecto de la vulnerabilidad, ambas como derivadas de la incongruencia, en cuanto a la posibilidad de compromiso del paciente en su terapia.

Pero vemos entonces, en estos dos párrafos, a qué se refiere Rogers con la incongruencia como condición de una terapia. Se refiere a la incongruencia como movilizadora del imprescindible compromiso del paciente en su terapia. Por eso y en ese sentido hace de la incongruencia una condición de la terapia, como un gran motor del compromiso del paciente.

En tercer lugar, Rogers va a plantear una tercera condición: la congruencia del terapeuta. Este es un punto muy especial e importante, del que es mucho lo que se podría hablar. Y volvemos a encontrar acá el estilo simple y despojado de Rogers: al enunciar la congruencia del terapeuta lo dice en menos de un renglón, pero es un tema del que se podrían hacer tesis doctorales. ¿Por qué Rogers pro-

pone a la congruencia del terapeuta como condición de la terapia? Insisto con que mucho se podría hablar de esto, pero digamos básicamente que si el objetivo de la terapia es la congruencia del paciente, Rogers va a pedir lo mismo del terapeuta, de aquel que asume una parte esencial de responsabilidad en ese trabajo.

¿Cómo acompañar al otro hacia un lugar al que uno no ha llegado antes? Es muy lógico esto. Rogers plantea que el terapeuta debe estar “en congruencia” para acompañar al otro a su “congruencia”. Es muy lógico esto, y es algo que vamos a encontrar en otros autores. Lacan, por ejemplo, ya vamos a ver esto, nos dice que “el deseo del analista es el operador fundamental de la cura”, para acompañar al otro a “encontrar su deseo”, y esto podría recrearse también en otros autores. Pero ven la idea, el terapeuta debe estar en congruencia para acompañar al otro a la congruencia, el deseo del analista es clave para acompañar al otro a encontrar su deseo. La particular concepción del sujeto de una teoría extiende su sombra también sobre la aptitud del terapeuta. Es también muy lógico que la concepción del sujeto que se tenga arroje su sombra también sobre este punto.

¿Y cómo se pone en juego la congruencia en la cura? El estado de congruencia del terapeuta es algo que se va a plasmar en todo momento en la relación terapéutica, va a estar presente a cada momento. Casi podríamos decir que detrás de cada acción del terapeuta en la cura está, o no, la congruencia.

Y esto, ante todo, no debe malinterpretarse, de manera extremista, sino en un justo y sano equilibrio, porque así es como lo plantea el propio Rogers, en un justo medio y no en un extremo. Ya vamos a leer exactamente cómo lo plantea, pero van a ver muy claramente que no hay ningún extremo en este planteo.

Esto es algo Rogers que a articular más de una vez. Por ejemplo, va a decir: “para que se dé el proceso terapéutico es primordial el estado de congruencia del terapeuta”⁶⁷. En otro momento dirá: “Un punto clave de esta teoría, está relacionado con la congruencia o autenticidad de las actitudes del terapeuta. Es importante que el terapeuta sea *él mismo* durante su interacción con el cliente, sean cuales fueren los sentimientos que experimente en ese momento preciso”⁶⁸, dirá en otro momento. Y también dirá: “Para que un proceso terapéutico se produzca es necesario que, en la relación con el cliente, el terapeuta sea congruente”⁶⁹. Y les decía que no había que interpretar desde ningún extremismo esto, y Rogers tiene una precisión muy buena respecto de esto. Se las leo: “Con respecto al estado de congruencia, puede limitarse a la relación con el cliente. No puede esperarse que el terapeuta sea una persona totalmente congruente en todo momento. Si la permanencia de la congruencia fuera una condición de la terapia, sencillamente no habría terapia. Pero es suficiente con que en el período de contacto con el cliente, el terapeuta sea total y plenamente él mismo, es decir, que sus experiencias respecto a su cliente en ese momento preciso estén correctamente simbolizadas e integradas en la imagen que él tiene de sí mismo. *De este modo es posible concebir que un ser humano imperfecto pueda brindar asistencia terapéutica a otro ser humano imperfecto*”⁷⁰. Ven que no hay ningún extremismo en esto de que el terapeuta debe estar en congruencia. Al menos, debe estarlo en el trato con el paciente. Eso equivale a no pedirle ninguna perfección a nadie. Es muy importante esto.

Bien, tenemos entonces ya trabajadas tres de las condiciones que para Rogers

son necesarias en una terapia. Primera condición, contacto entre las dos partes de esta relación. Segunda, incongruencia del paciente. Tercera condición, congruencia del terapeuta. Y cuarta condición, consideración positiva incondicional de parte del terapeuta al paciente. Este es también un punto primordial, enormemente importante.

Recordemos que consideración positiva incondicional es valoración del otro como organismo. En ese sentido es un símil, decía, de la libidinización freudiana, la catectización, y otros términos. Decíamos también que para Rogers es esencial que en la estructuración de un sujeto haya al menos una persona en la historia de ese sujeto que haya tenido una consideración positiva incondicional por él. Es decir, es fundamental para un sujeto que haya contado con alguien que tuviera hacia él esta catectización organísmica. Y lo mismo va a pedir Rogers al terapeuta. El terapeuta debe experimentar, dirá Rogers, “la constante consideración positiva incondicional del paciente, sea que éste dé pruebas de incongruencia o de congruencia, de angustia o de ausencia de angustia”⁷¹.

Es muy importante esto. Si se trata de que el paciente se reconozca como organismo, es decisivo que quien esté allí del otro lado lo esté reconociendo como organismo. ¿Qué pasaría si en el fondo el terapeuta experimenta, por ejemplo, rechazo, o asco, o desprecio por su paciente? ¿Cómo habría de llegar, esa relación, a la valoración organísmica del paciente, si en el fondo, en la verdad última de la cuestión de piel, no hay un investimento organísmico del paciente sino ese cierto desprecio? Es un ejemplo extremo, pero tampoco es tan raro - basta con ir a ver lo que sienten ciertos terapeutas recién iniciados, y otros no tanto, ante psicóticos de hospital, o presos, o alcohólicos, o depresivos, o niños autistas, en fin, seres que no se caracterizan justamente por su realzamiento corporal. Y por eso es que desde Rogers podemos decir que un terapeuta que no logra plantear esta catectización, esta valoración positiva incondicional de su paciente no debe tomarlo en tratamiento. Después de todo, es una de las *condiciones*, justamente, de una terapia.

¿Y cómo manifiesta el terapeuta a su paciente su valoración positiva incondicional? En cierto sentido preguntarse esto equivale a preguntarse como se manifiesta al paciente la congruencia de su terapeuta. Y la respuesta es que el paciente experimenta la valoración positiva incondicional, al igual que la congruencia del terapeuta, *todo el tiempo*. Todo el tiempo el paciente percibe la congruencia del terapeuta y la valoración incondicional. Estas condiciones son algo que se pone en juego todo el tiempo. Tanto la congruencia como la valoración incondicional se presentan a cada momento en una sesión. Si el paciente plantea un tema, y el terapeuta lo sigue deseoso e interesado en esa temática, eso es valoración positiva incondicional. Si el paciente “confesa” un defecto o algo que le avergüenza, y la actitud de su terapeuta es exactamente la misma que la de antes, eso es valoración positiva incondicional. Si el paciente vacila en encarar algo, teme hacerlo a pesar de tener ganas de hacerlo, y el terapeuta le asiente y le apoya, eso es valoración positiva incondicional. Mil ejemplos se podrían dar de esto, porque son cuestiones que están en juego a todo momento en la clínica.

Rogers va a citar estudios experimentales en donde se ha podido objetivar esta variable de la consideración positiva incondicional, y mostrar su importancia

en un proceso terapéutico. Dice Rogers: “Seeman descubrió la correlación entre la simpatía que el terapeuta experimenta hacia el cliente y el éxito de la terapia. Seeman y Lipkin señalaron que la terapia era más eficaz cuando los clientes reconocían en el terapeuta la existencia de sentimientos positivos hacia ellos. Esos estudios, confirman en cierta medida la condición 4 (consideración positiva incondicional) y la condición 6 (percepción de esta actitud por el cliente)”⁷². Claro, ya vamos a hablar un poquito más de esto, pero no solo es necesario que el terapeuta experimente una consideración positiva incondicional hacia su paciente sino que también es fundamental, y más todavía, que el paciente así lo perciba. Bien, pero ven también cómo Rogers se remite a distintos estudios experimentales, es algo constante en su proceder. Para quienes especializarse un poco más en este punto, los remito al texto, allí encontrarán referencias para remitirse a esos y otros estudios experimentales.

Bien, en quinto lugar, Rogers menciona a la empatía como otra condición de la terapia. Notarán ya, a esta altura del partido, que la idea de las condiciones de la terapia es una idea muy profunda y dialéctica, impresión que a lo mejor no da el punteado enumerativo en que las presenta. En este sentido es como que Rogers logra reunir algo que no es habitual encontrar reunido en la historia de la psicología: profundidad y precisión, penetración y puntualización, dialéctica y claridad. Ya vamos a hablar un poco más también de esto.

Pero retornemos a la empatía. ¿Qué era la empatía para Rogers? No hay que olvidar que empatía para Rogers tiene un sentido muy preciso que no es el sentido que comúnmente se le da a la empatía. Empatía para Rogers se define como la posibilidad de ver desde el marco de referencia interno del otro. Claro que la empatía no es ni mimetización ni identificación. Todo lo contrario. Es posibilidad de ver desde el marco de referencia interno del otro pero no mediante una identificación ni una mimetización, sino conservando el propio marco de referencia interno. ¿Y qué era el marco de referencia interno? El esquema analógico, sentimental, representativo, desde el que se percibe el mundo. ¿Y por qué es bueno para la terapia que el terapeuta pueda ser empático con el marco de referencia interno de su paciente?

Acá está la cuestión. Rogers incluso va a destacar especialmente esto de la empatía, citando también distintos estudios experimentales. “El estudio de Fiedler”, dice, “ha demostrado que los terapeutas consumados, cualquiera fuera su orientación teórica, consideran que la característica más relevante de la relación establecida con sus clientes es la capacidad del terapeuta para comprender lo que dice el cliente con el significado subjetivo que tiene para él. Quinn descubrió que la calidad de la comunicación realizada por el terapeuta era un factor decisivo en la terapia. Estos estudios revelan la importancia de la comprensión empática”⁷³. Bueno, ven el énfasis que va a poner, y de nuevo el recurso a la investigación empírica. Este estudio muestra que los terapeutas consumados, experimentados, dan un altísimo valor a la empatía como condición de una terapia.

¿Pero por qué tanta importancia conferida a la empatía? ¿Por qué es importante poder comprender el marco de referencia interno del paciente? Por muchas cosas. Noten, ante todo, que el hecho de que el paciente sienta que su terapeuta logra entender de qué mundo le está hablando, el hecho de que el paciente

sienta que su terapeuta comprende perfectamente su marco de referencia interno, la forma en que vive y se representa el mundo y sus relaciones, ese hecho, es un hecho de enorme importancia para un paciente. En ese sentido, la empatía es mucho más que una interpretación. Una interpretación es hacerle saber a un paciente algo determinado que él mismo ignora. Una empatía es hacerle saber al paciente no que uno comprende algo determinado sino que uno comprende exactamente cómo se representa su mundo y sus relaciones. Es decir, la empatía atañe al todo, y la interpretación atañe a una parte. A su vez, la empatía atañe a lo que el paciente ya sabe, pero que nunca ha contado a nadie, o solo excepcionalmente, mientras que la interpretación atañe a algo que el paciente no sabía, algo que desconocía. Por eso es enormemente importante la empatía, pregúntense sino qué pasaría si un terapeuta estuviere años atendiendo a una persona... pero nunca la entendió del todo, nunca comprendió exactamente cómo se representaba sus relaciones, sus acciones, a los otros, etcétera. Sería como una gran frustración para un terapeuta, al menos si es honesto, comprender que en el fondo nunca entendió cómo se representaba el mundo su paciente. Pero a su vez, hay otras vivencias del paciente ligadas a la empatía. Les decía que al marco de referencia interno del paciente, porque es *su* marco de referencia, el paciente ya lo tiene supersabido. No es ese el problema, si hay alguien que sabe perfectamente cuál es su marco de referencia interno es su propio dueño, lo sabe perfectamente porque vive todo el tiempo allí. No es ese el punto, el punto es que el paciente va a contar a otro su marco de referencia interno, y esto es algo que no ha hecho antes, y si lo ha hecho, ha sido muy excepcionalmente. Y para el paciente, encontrar que ese marco de referencia interno, esa forma de representarse y de vivir el mundo, sea compartida con otro por primera o excepcional vez y que de repente ese otro se muestra comprendiendo perfectamente de qué se le está hablando, y aceptándolo también “con” ese marco de referencia interno, es algo muy importante. Y a su vez, esto va a ser decisivo en el establecimiento de la confianza del paciente en la capacidad de su terapeuta, porque es allí adonde va a decirse que está en buenas manos. Y a su vez, en la medida en que el paciente comprende perfectamente que el terapeuta conserva y acepta su propio marco de referencia interno, es como que “le da entrada” -metafóricamente podríamos decir, después de todo, si el marco de referencia interno tiene que ver con la fantasía, este es terreno de metáforas, ¿no?-, metafóricamente, les decía, podemos decir que el paciente le da entrada al terapeuta a su marco de referencia con su marco de referencia, y esto también va a ser importante ya en el proceso terapéutico como tal. Incluso, muchos pacientes es como que necesitaran que su terapeuta conozca y hasta reconozca su marco de referencia interno antes de ponerse a pensar seriamente en un cambio en ese marco de referencia.

Bien. Por todas estas razones, y por algunas otras más aún, es que Rogers delimita a la empatía como una condición de la terapia. Se ve entonces por qué lo hace, y por qué, como él dice, la empatía es una condición de la terapia para muchos otros terapeutas, no solo el rogeriano.

¿Y cómo manifiesta el terapeuta a su paciente la empatía? En cierto sentido es la misma pregunta acerca de cómo percibe el paciente la valoración positiva incondicional de su terapeuta, o incluso la congruencia de su terapeuta. Por eso la

respuesta es la misma: todo el tiempo. Todo el tiempo el paciente percibe que su terapeuta comprende su marco de referencia interno. Esto es algo que se pone en juego todo el tiempo. Lo percibe a través de meras miradas, hay miradas del terapeuta en las que el paciente comprende perfectamente que del otro lado hay quien entiende perfectamente de qué se le está hablando. Lo percibe indirectamente también. Si el paciente no encuentra una palabra para graficar un pensamiento, o un estado de ánimo, y el terapeuta aporta esa palabra, ¿qué siente el paciente? Que del otro lado hay alguien que entiende perfectamente de qué se le está hablando, y por eso es capaz de proponer esa palabra que resulta acertada, porque sino no hubiera podido proponerla. Bien, y también lo puede percibir bien directamente, en la interpretación por ejemplo, porque si el terapeuta comunica al paciente algo sistemático, y el paciente se siente reflejado en ese análisis, entonces siente que el terapeuta comprende su marco de referencia interno. Ven que hay muchas formas directas e indirectas de que el paciente perciba la empatía de su terapeuta. Rogers va a decir explícitamente esto, que en cuanto a la forma de manifestación de la empatía al paciente, se hace tanto directa como indirectamente. Dice Rogers: “En cuanto a la comprensión empática, en cierta medida se expresa verbalmente, a la vez que es experienciada”⁷⁴. Y esto es válido, como les decía, tanto para la congruencia, como para la consideración positiva incondicional, como para la empatía, son fenómenos que se ponen en juego todo el tiempo en la cura.

Bien, muy ligado a esto, y en sexto lugar, encontramos la última condición que plantea Rogers, que el paciente perciba tanto la consideración positiva incondicional como la comprensión empática. Dice Rogers exactamente: “6. Que el cliente *perciba*, por lo menos en un grado mínimo las condiciones 4 y 5, es decir, la *condición positiva incondicional* del terapeuta hacia el y la *comprensión empática* que el terapeuta le demuestra”⁷⁵.

Es por una cuestión de prolijidad epistemológica que lo plantea, porque la verdad es que basta con que la consideración positiva incondicional y la comprensión empática existan para que el paciente las perciba, porque como acabo de decir, son cuestiones que se manifestarán mil veces en una terapia y el paciente no tardará en percibir las. Pero bueno, no están demás ciertas prolijidades epistemológicas, y Rogers nos destaca entonces que es importante, como sexta y última condición, que el paciente perciba la empatía hacia él y la consideración positiva incondicional hacia él.

Y Rogers va a aclarar que esto no significa que el terapeuta tenga que comunicarle explícitamente al paciente que experimenta hacia él empatía y consideración positiva incondicional. La verdad es que uno se inclinaría incluso a lo contrario, a no decirle explícitamente semejante cosa, porque, como decía, si la consideración positiva y la empatía están, no tardarán en manifestarse una y otra vez, y no hace falta andar diciéndolas para que se perciba su existencia. Dice Rogers: “Debemos señalar un punto que puede dar lugar a confusión. La teoría no estipula que el terapeuta debe comunicar al cliente que siente hacia él comprensión empática y consideración positiva incondicional. Hemos omitido deliberadamente esta estipulación en nuestra lista de condiciones, porque no basta con que el terapeuta comunique el cliente que experimenta hacia él los sentimientos y acti-

tudes estipulados en 4 y 5. *Lo que importa es que el cliente perciba la existencia de esos sentimientos en el terapeuta como se señala en la condición 6.* Por lo mismo, no es tampoco necesario que el terapeuta informe verbalmente al cliente acerca de los sentimientos que experimenta hacia él, sobre todo porque *la verdadera comunicación generalmente no es deliberada sino que se produce a raíz de una observación casual o de alguna expresión facial espontánea.* No obstante, si se deseara el aspecto comunicativo, que es sin duda el elemento esencial de la experiencia vivencial, la condición podría reformularse como sigue: 6. Que por lo menos en un grado mínimo, el terapeuta logre comunicar al cliente la comprensión empática y la consideración positiva incondicional que experimenta hacia él”⁷⁶. Bien, es bastante claro esto, y muy importante.

Estas son entonces, en resumen, para Rogers, las seis condiciones que deben darse para que se ponga en marcha una terapia. Contacto interpersonal terapeuta-paciente, incongruencia en el paciente, congruencia en el terapeuta, consideración positiva y empatía desde el terapeuta al paciente, y percepción de parte del paciente de esa consideración positiva y esa empatía.

Por otro lado, si se ponen a ver, en resumen, estas distintas condiciones, en el fondo, apuntan, o a dar el suelo de desarrollo de lo orgánico, o a movilizar el compromiso del paciente en su terapia. En el fondo, todas las condiciones se resumen en esas dos cosas. La mayoría de las condiciones apuntan a dar el suelo para el desarrollo orgánico. La congruencia en el terapeuta es para la congruencia yo-organismo del paciente. La consideración positiva incondicional es para dar apoyo al desarrollo orgánico. La empatía es para que el terapeuta pueda operar sobre el marco de referencia interno dando lugar al desarrollo orgánico. La percepción de parte del paciente de esa consideración positiva y esa empatía es para que el paciente, al quedar referido a la consideración positiva y la empatía, emprenda el desarrollo orgánico. De las seis, cuatro apuntan netamente a dar el suelo al desarrollo orgánico. Las otras dos, contacto terapeuta-paciente e incongruencia del paciente, apuntan al compromiso del paciente en su terapia. A la incongruencia del paciente, lo hemos visto, Rogers la plantea desde la cuestión del compromiso en la terapia, y lo mismo sucede con el contacto, porque es el contacto el que va a dar en el paciente la sensación de que allí podrán ocurrir o no algunas cosas.

Pero vamos a agregar una condición más, una séptima condición, que el propio Rogers propone, no en esta lista, pero sí en otro momento. No solo que el propio Rogers la propone sino que, de hecho, cuando Rogers presenta las seis condiciones dice: “Enumeraremos las condiciones necesarias para poner en marcha un proceso terapéutico, aunque suelen agregarse otras”⁷⁷. “Aunque suelen agregarse otras”: es decir, el propio Rogers está reconociendo la posibilidad de que existan otras condiciones además de las que él enumera en ese listado de seis puntos.

Y el propio Rogers va a decirnos, acá mismo, lo siguiente: “Sobre un grupo de 26 casos estudiados en el *Counseling Center* de la Universidad de Chicago, Kirtner descubrió que existen profundas diferencias en las formas en los distintos pacientes enfocan la resolución de las dificultades que se presentan en sus vidas, y que estas diferencias están relacionadas con el éxito de la terapia. Puntual-

mente, *el cliente que se da cuenta de que su problema afecta sus relaciones, que siente que es en parte responsable de él y desea cambiar, tiene muchas posibilidades de que su tratamiento sea un éxito. En cambio el cliente que se siente ajeno a su problema y no asume la responsabilidad que le corresponde, probablemente fracasará en su tratamiento.* De ello se deduce que la terapia deba presentar distintas condiciones para que se produzca el cambio de personalidad de las personas pertenecientes a este último grupo. Si se comprueban los hechos que acabamos de mencionarla teoría debería ser revisada con arreglo a los resultados obtenidos”⁷⁸.

Pregunto: ¿no hay acá otra condición enormemente importante? ¿No está planteando Rogers otro factor que puede ser clave, determinante en que una terapia funcione o no? Por eso la incluyo como condición, y considerando, como el propio Rogers lo dice, que hay otros factores además de los seis que él enumera en esa primer lista.

Le podemos llamar, siguiendo literalmente a Rogers, la “responsabilización”, o también la “ecuación problema-relaciones”. “Ecuación problema-relaciones”, tomando esta idea de Rogers de que si el paciente se da cuenta hasta qué punto su problema afecta sus relaciones interpersonales, más compromiso va a tener en la terapia. “Responsabilización”, porque implica una responsabilización respecto del propio problema, un hacerse cargo. “Responsabilización” y “ecuación problema-relaciones” son dos cosas que van muy de la mano, porque es porque veo cómo me afecta mi problema en mis relaciones y por ende en mi situación general de vida -en la amistad, la pareja, el trabajo, etcétera, que son espacios contruidos, o no, en las relaciones interpersonales-, es porque veo cómo afecta mi problema en mi situación de vida, es por eso que me hago cargo de mi problema, de querer resolverlo, y por ende me comprometo en un espacio dedicado a resolverlo. Ven entonces que la idea es sumamente importante, que en el fondo atañe al compromiso del paciente en su terapia, y que puede ciertamente ser muchas veces un factor decisivo en que una terapia pueda funcionar o no. Por eso es que podemos incluirla como una condición más, y muy importante a la par de las otras, y que se suma a las condiciones ligadas al compromiso del paciente en su terapia.

La idea es exactamente la misma idea que la de la “rectificación subjetiva” en Lacan. Para Lacan, un primer paso decisivo en un análisis es que suceda lo que él llamaba la rectificación subjetiva, y que consiste en que el paciente, al hablar de todo lo mal que le va -todo paciente habla de eso-, pase a interrogarse cuál es su parte en ese todo lo mal que le va, tanto en su presente, como en su futuro, de seguir así. Y entonces, que el paciente, al comprender todas las consecuencias de su problema tanto en su presente como su futuro, asuma la responsabilidad que tiene en esas situaciones del presente y de su futuro posible, y genere una asunción de responsabilidad que Lacan va a plantear, justamente, como una rectificación subjetiva. Ven entonces que se trata básicamente de la misma idea. La idea de la responsabilidad del sujeto, así planteada, es clave en las distintas escuelas, la vamos a encontrar en Perls, en Sartre, en Freud, en muchos autores.

Bien, tenemos entonces siete condiciones para que se ponga en marcha una terapia. Cuatro vienen a dar el suelo para el desarrollo organísmico, tres vienen a movilizar el compromiso del paciente en su terapia. Notarán que

esta enumeración rogeriana de las condiciones de la terapia es por demás interesante, da muy buenos fundamentos a una praxis terapéutica, y es mucho lo que se podría elaborar a partir de esto. Estas siete condiciones dan el marco para que se ponga en marcha otra cosa, y que es lo que Rogers va a llamar el “proceso” terapéutico. Si están las condiciones, entonces se pone en marcha dicho proceso, que ya mismo vamos a ver en qué consiste.

Pero antes de ello quiero destacar un par de observaciones o comentarios que Rogers hace respecto de estas condiciones, y que me parecen muy útiles a la hora de una reflexión general.

En primer lugar, que Rogers va a destacar que estas condiciones son las mismas para toda terapia. Esto quiere decir que son las mismas condiciones más allá de las particularidades de cada paciente. Dice Rogers: “El elemento que sorprenderá a los terapeutas tradicionales es el hecho de que proponemos siempre una sola y misma serie de condiciones para la terapia, sin tener en cuenta las características particulares de cada uno de los clientes. Nuestra experiencia nos enseña que cada cliente utiliza en forma diferente la relación terapéutica y que no es conveniente ni necesario manipular la relación para adaptarla a los diversos clientes”⁷⁹. Una sola y misma serie de condiciones, sin tener en cuenta las características particulares de cada paciente.

Podemos ver en esto, nuevamente, el decidido enfoque organísmico de Rogers. A todo, Rogers, le va a dar su enfoque organísmico. Como decía recién, las condiciones apuntan, en su mayoría, a dar el suelo para el desarrollo de lo organísmico. Su enfoque es tan decididamente organísmico que él va directo a lo organísmico sin atender inicialmente a la particularidad de cada persona. Va a darle tanta importancia a lo organísmico que de entrada se va a ocupar de las condiciones del desarrollo de lo organísmico, sin demasiada atención inicial a las particularidades de cada persona.

Por otro lado, noten que, en las condiciones, no interesan en absoluto los problemas puntuales que el paciente traiga, y esto también tiene que ver con el decidido enfoque organísmico. No hay una sola condición que diga: “delimitar el problema de cada paciente”. No hay entonces, en las condiciones, ningún interés en los síntomas o problemas puntuales de cada persona. De manera que no solo no hay interés inicial por la particularidad de los pacientes sino que tampoco la hay por los problemas puntuales de cada persona. Y el propio Rogers también va a destacar esto. En *Orientación y psicoterapia*, va a decir: “En este nuevo enfoque, el centro de atención se centra *en la persona*, no en el problema”⁸⁰. ¿Qué quiere decir con esto Rogers? Que no importan los problemas puntuales, sino la persona, concebida como organismo, obviamente, y si no importan los problemas es porque se concibe que es con lo organísmico que esa persona va a poder resolverlos. Es un descentramiento plantear las cosas así, y no sólo teórico sino también clínico, porque todo paciente rogeriano va a sentir este descentramiento, porque después de todo lo que sí le interesa es su problema, y le va a sorprender que las cosas se terminen centrando en otro lugar que en su problema. En este punto, lo mismo sucede con Lacan. Para Lacan, todo problema en el fondo es un problema del deseo, pero esto es así para Lacan, y no para sus pacientes, y entonces estamos ante el mismo descentramiento. Y claro que tanto Rogers como

Lacan podrían dar cuenta, llegado el caso, de por qué resitúan a los síntomas no a partir de sus manifestaciones descriptivas sino de sus respectivas concepciones del sujeto.

Bien, esta es una primera observación que quería retomar en relación a las condiciones. Apuntan a dar el suelo de desarrollo de lo organísmico, y en ese sentido no atienden demasiado a las particularidades de los pacientes ni a la particularidad de sus problemas, al menos inicialmente, y esto, desde el convencimiento de que el desarrollo organísmico va a dar la resolución de los distintos enclaves particulares. Y en el fondo, esto no es más que otra manifestación del enorme peso que puede llegar a tener la concepción del sujeto de una teoría en los diferentes estratos y puntos de esa teoría, porque esta no consideración inicial a la particularidad se deriva de la aplicación muy decidida de una muy fundada concepción del sujeto.

La segunda observación que quería hacer está muy ligada a ésta. Decimos que la mayoría de las condiciones apuntan al desarrollo organísmico, son el suelo general para el desarrollo organísmico. Y entonces, es desde allí que Rogers va a responder a aquellos casos en los que la tendencia actualizante aparezca como muy desdibujada o ausente. Sí, a aquello de que la tendencia actualizante siempre está, en algunos casos, muy puntuales ciertamente pero finalmente existentes, hay que tomarlo con pinzas. Hay casos en la que la tendencia actualizante parece no estar para nada, hay que reconocerlo, y el propio Rogers lo reconoce, pero eso no es problema para nada, porque inmediatamente responde que estas tres variables de la congruencia del terapeuta, la valoración positiva incondicional y la empatía van a estimular, en esos casos particulares, el desarrollo de la tendencia actualizante. Y esto también es muy coherente, si recordamos que los medios de una terapia reproducen artificialmente la estructuración del sujeto. Congruencia, empatía y valoración positiva incondicional, son tres factores que en la estructuración del sujeto, por ejemplo, de una madre hacia un niño, darían como resultado el desarrollo de la tendencia actualizante en ese niño. Y lo mismo naturalmente ocurrirá si congruencia, empatía y valoración positiva incondicional, vienen no de la madre hacia el niño sino del terapeuta al paciente.

Veamos cómo plantea esto el propio Rogers: “El individuo posee la capacidad de reorganizar su concepto del yo a fin de que sea más congruente con la totalidad de su experiencia organísmica, y tiene la tendencia a ejercer esa capacidad. Es capaz de salir de estado de desadaptación psicológica y evolucionar hacia un estado de adaptación psicológica. *En el caso de que esta capacidad y esta tendencia se encuentre en estado latente, se desarrollará en toda relación interpersonal en la que la otra persona sea congruente en la relación, experimentando hacia el interesado una actitud de consideración positiva incondicional y una comprensión empática y logrando en alguna medida comunicarle tales actitudes*”⁸¹. Bien, las condiciones pueden también ser útiles en los casos en que la tendencia actualizante aparezca como muy desdibujada o borrada.

La tercera observación que quería plantear sobre las condiciones es ya “dentro” de ellas, a nivel de la relación interna de las distintas condiciones. ¿Hay una especie de jerarquía de las condiciones? ¿Hay alguna o algunas que sean más importantes que otras, o alguna o algunas podrían no estar mientras otra u otras

sí? ¿Hay una jerarquía, o prioridades, o, de otro modo, prescindencias, en las condiciones? Rogers va a responder claramente que no, que las condiciones son una totalidad inseparable de elementos. Pero a su vez, va a decir que si hay una condición que se destaca es la congruencia del terapeuta. O sea que, llegado el caso de establecer prioridades, el primer lugar lo tiene la congruencia del terapeuta. Y es que en el fondo, si uno quisiera, podría deducir las otras condiciones restantes de solamente la congruencia. Claro, porque quien ha alcanzado la congruencia sabe cómo llevar a otro allí, y sabe también, aunque sea de manera implícita, intuitiva, que para ello es necesario un apoyo incondicional y una empatía de un otro. Dice Rogers: “Otro problema que se plantea respecto a las condiciones de la terapia según nuestro enfoque, es el siguiente: ¿es la congruencia interna del terapeuta el elemento fundamental, o lo son las actitudes de comprensión empática y de consideración positiva incondicional? También aquí se desconoce la respuesta definitiva. Solo podemos dar una respuesta provisional, derivada de nuestra teoría: para que se dé el proceso terapéutico en la relación el estado de congruencia del terapeuta es primordial, pero debe incluir la experiencia de consideración positiva incondicional y de comprensión empática”⁸². Y agregará: “Estas condiciones han sido establecidas como una totalidad de elementos inseparables, las condiciones 2 a la 6 se producen como un continuo. Tal vez algún día estemos en condiciones de determinar el grado de congruencia que debe tener el terapeuta, y de los otros ítems. En el momento actual, sólo podemos decir que mientras más se cumplan las distintas condiciones, más posibilidades habrá de que el proceso terapéutico se produzca y sea eficaz. Por ahora, esta relación puede expresarse únicamente en términos cualitativos”⁸³. Bien, no hay prioridad entre las condiciones, son una serie y un todo, pero se destaca ante todo, la congruencia del terapeuta.

Volvamos a plantear entonces el marco general, para dar un paso adelante.

Tendencia actualizante + Condiciones + Proceso = Cambio

Decimos que el cambio de una persona está hecho de la tendencia actualizante de esa persona más la presencia de las condiciones que acabamos de ver, más un proceso determinado. Es lo que vamos a ver ahora, en qué consiste concretamente el proceso del que nos habla Rogers.

El proceso es lo que el terapeuta rogeriano va a hacer, el rumbo que le va a imprimir a la terapia, el camino que va a seguir. Ese proceso, planteado en un clima de congruencia del terapeuta, de empatía y consideración positiva incondicional hacia su paciente, y de responsabilización e incongruencia de parte del paciente, da para Rogers la posibilidad del cambio.

En el apartado que titula, justamente, *El proceso de la terapia*, Rogers enumera doce puntos, que son también doce pasos, constituyentes del proceso. Rogers ante todo aclara que “no es posible establecer con certeza que todos estos elementos”, se refiere a los doce puntos, “sean necesarios para el proceso, pero sí podemos afirmar que todos ellos son característicos”⁸⁴. Es decir, no es que sea necesario e imprescindible que sucedan tal cual los doce puntos, es que característicamente, típicamente, suceden esos doce puntos.

Bien, les leo primero estos doce puntos, y después los comentamos. O mejor dicho, no les voy a leer los doce, me voy a saltar algunos, y les voy a leer los que me parecen más importantes. A los interesados en conocerlos a todos, los remito al texto, particularmente a la página 54. Dice así Rogers:

“Cuando las condiciones enunciadas precedentemente existen y se mantienen, se pone en marcha un proceso que tiene las siguientes características:

1) El cliente es cada vez más capaz de expresar sus sentimientos por medios verbales o motores.

2) Los sentimientos que expresan se refieren cada vez más al yo.

4) Los sentimientos que expresa se relacionan cada vez más con el estado de incongruencia existente entre algunas de sus experiencias y su concepto del yo.

5) Llega a experimentar conscientemente la amenaza de tal incongruencia.

7) La imagen del yo se reorganiza para integrar las experiencias organísmicas que habían sido distorsionadas o negadas a la conciencia.

8) A medida que prosigue la reorganización de la estructura del yo, la congruencia entre su concepto del yo y la experiencia organísmica, aumenta cada vez más.

9) El cliente se vuelve cada vez más capaz de experimentar la consideración positiva incondicional que el terapeuta le manifiesta.

10) Siente cada vez más una consideración positiva incondicional hacia sí mismo.

11) Se experimenta progresivamente como el centro de valoración.

12) La valoración de su experiencia se vuelve cada vez menos condicional y se efectúa cada vez más en función de un proceso de valoración organísmica”⁸⁵.

Estos son los pasos que conforman para Rogers el proceso terapéutico. Si se dan las condiciones, más estos pasos, se da el cambio de una persona.

Veamos uno a uno los distintos pasos. En primer lugar, dice Rogers, “1) El cliente es cada vez más capaz de expresar sus sentimientos por medios verbales o motores”. ¿Qué es esto? Lo organísmico, obvio. El cliente puede expresar sus sentimientos, sus necesidades, sus emociones, sus pulsiones internas, de manera verbal o motora. Claro que esto sucede por el apoyo incondicional, la empatía y la congruencia del terapeuta, es decir, por las condiciones. El terapeuta, desde su congruencia y su empatía, reconoce, apoya incondicionalmente de manera positiva la expresión de sentimientos del cliente.

En segundo lugar, dice Rogers: “2) Los sentimientos que expresa se refieren cada vez más al yo”. ¿Y esto, qué es? Que la terapia, el terapeuta, va a apuntar a que el paciente se identifique, cada vez más, en esas expresiones de sentimientos. No solo va a apoyarlo en las expresiones verbales o motoras de sus sentimientos, sino que va a apuntar a que se reconozca a sí mismo allí, que vaya identificándose a sí mismo allí, que vaya reconociendo en esas expresiones de sus sentimientos a algo de lo más propio en él. Lo que está buscando acá, obviamente, Rogers, es la congruencia, la identidad yo-organismo. El paso uno apunta al desarrollo de lo organísmico, el paso dos al reconocimiento de sí en lo organísmico.

Luego Rogers enumera un cuarto y quinto pasos que me parecen importantes, y que están muy ligados entre sí. Dice: “4) Los sentimientos que expresa se relacionan cada vez más con el estado de incongruencia existente entre algunas

de sus experiencias y su concepto del yo”, y “5) Llega a experimentar conscientemente la amenaza de tal incongruencia”. ¿Qué es esto? Que el paciente comienza a percatarse de sus incongruencias yo-organismo, y que empieza a vivirlas como amenazas. Esto implica ya, implícitamente, un gran avance, aunque parezca imperceptible. Percibir las incongruencias como tales y vivirlas como amenazantes es ya todo un paso en la carrera del afianzamiento organísmico. Que una persona llegue a percibir los distintos momentos en que pierde el referente organísmico, y que los considere, a esos momentos, como amenazantes, implica ya que esa persona está totalmente implicada ya en la búsqueda organísmica, y por eso digo que es un gran aunque imperceptible avance.

Luego Rogers va a plantear los puntos 7 y 8, que también están muy relacionados entre sí. Dice: “7) La imagen del yo se reorganiza para integrar las experiencias organísmicas que habían sido distorsionadas o negadas a la conciencia. Y “8) A medida que prosigue la reorganización de la estructura del yo, la congruencia entre su concepto del yo y la experiencia organísmica, aumenta cada vez más”. Está diciendo que, progresivamente -recuerden que estamos justamente en un “proceso”- la imagen del yo se empieza a convertir en organísmica. Es nuevamente la congruencia, solo que planteada más profundamente, porque ya es el organismo formando parte de la imagen del yo. Y progresivamente también, es lo que destaca en 8, la congruencia va a ir aumentando cada vez más.

Indudablemente que estamos hablando ya de una persona mucho más erecta que la del principio. Por eso es que los pasos restantes, desde el 9 al 12 son enormemente positivos.

“9)”, dirá Rogers, “El cliente se vuelve cada vez más capaz de experimentar la consideración positiva incondicional que el terapeuta le manifiesta”. Vamos al terapeuta ahora, a cómo va a ver el paciente al terapeuta. Este paciente que está cada vez más armado organísmicamente, cada vez más va a percibir la valoración incondicional del terapeuta, que va a ser tan reforzante en ese armado organísmico. Movimiento en espiral, un cuerpo que se levanta ve a otro cuerpo que le valora y le reconoce como se levanta. ¿Y qué es lo que va a pasar entonces?

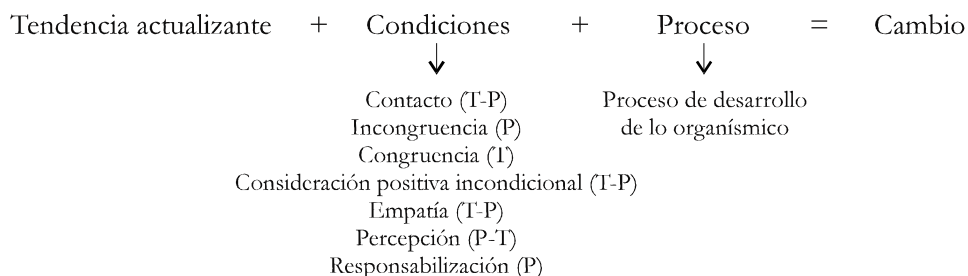
Acá llegamos al punto 10. “10) Siente cada vez más una consideración positiva incondicional hacia sí mismo”. ¡Claro! Si un cuerpo que se levanta ve a otro cuerpo valorando incondicionalmente el que se levanta, ese cuerpo va a sentir cada vez más una consideración positiva incondicional hacia sí mismo. Ven que, como les decía, estos últimos pasos están planteados de manera muy positiva.

“11)”, dirá Rogers, “Se experiencia”, se refiere al paciente, “progresivamente, como el centro de valoración”. Y “12) La valoración de su experiencia se vuelve cada vez menos condicional y se efectúa cada vez más en función de un proceso de valoración organísmica”. Es muy coherente todo esto. Mientras más incondicionada es la erección organísmica, mayor va a ser la congruencia, menor el condicionamiento de esa congruencia a los distintos factores que podrían quebrantarla.

Está muy claro entonces en qué consiste el proceso de una terapia para Rogers. Si las condiciones de una terapia vienen a dar el suelo para el desarrollo de lo organísmico, el proceso va a consistir justamente en eso, en el desarrollo de lo organísmico. Así podemos resumir en pocas palabras estos doce pasos, en el desarrollo de lo organísmico, en el movimiento en espiral,

que desde el terapeuta al paciente y desde el paciente al terapeuta va a confluir en el desarrollo de lo organísmico. O también lo podríamos resumir, al proceso, como lo resume Vilanova, diciendo que el consultorio del terapeuta rogeriano “deviene un taller de reaprendizaje del autoconcepto”, la frase que les traía al inicio. Es exactamente la expresión que usa en su comentario de Rogers, dice: “El ambiente terapéutico deviene así un taller de reaprendizaje del autoconcepto, de los modos de percibirse y de percibir la realidad”⁸⁶. Allí es donde se resumen, donde confluyen, los puntos de vista teóricos y prácticos del terapeuta rogeriano. O podríamos decir también un reaprendizaje del autoconcepto a partir del concepto de un otro, el terapeuta, que va a operar desde su congruencia, desde su empatizar con su paciente y desde su valorizarlo organísmicamente de manera incondicional. En el ida y vuelta entre uno y otro, en el espiral entre uno y otro, se va a producir ese reaprendizaje del autoconcepto.

Por eso es que si enumeramos concretamente las siete condiciones, y planteamos al proceso al fin y al cabo como un proceso de desarrollo de lo organísmico, podemos resumir así, en este cuadro, la clínica rogeriana.



El proceso terapéutico rogeriano según Terapia, personalidad y relaciones interpersonales

Insisto con que estos cuadros se van a revelar muy importantes a la hora de que hagamos los diferentes análisis comparativos entre los diferentes autores, de manera que consérvenlos como referencias, que después vamos a retomar.

Dentro del proceso de desarrollo de lo organísmico, les quería comentar algo. Me sorprendió mucho, y me resultó también muy gracioso, a mí, un analista lacaniano, encontrar que Rogers llegara a plantear al silencio del terapeuta como herramienta clínica, para, justamente, estimular el desarrollo de lo organísmico. Claro, ustedes saben, el silencio del analista es una de las herramientas de un analista, ya vamos a ver esto, para producir justamente el desarrollo del deseo. Y me sorprendió mucho encontrar que Rogers también llegara por su lado a lo mismo. Leamos el párrafo, es de *Orientación y psicoterapia*. Es extenso, pero Rogers delimita muy claramente al silencio como técnica para movilizar lo organísmico, y delimita en qué condiciones, y de qué manera puede producir ese efecto.

Dice Rogers acá: “Las técnicas concretas nunca pueden ser el sustituto de una concepción terapéutica bien definida, pero, adecuadamente seleccionadas, son un buen complemento. El empleo del silencio, curiosamente, puede ser

una técnica. En una primera entrevista, las pausas prolongadas o los silencios, pueden ser más entorpecedores que útiles. Sin embargo, en contactos posteriores, si existe un entañamiento bien logrado” -“entañamiento” debe ser entendido como “apegamiento”, como “apego”, en el sentido en que Freud hablaba del “apego a la figura del médico”-, “si existe un entañamiento bien logrado el silencio del terapeuta puede ser un recurso extraordinariamente eficaz. Con frecuencia, en una entrevista, el cliente llega al límite de su capacidad de expresión con respecto a un tema concreto. Ha verbalizado sus actitudes plenamente o, lo que ocurre más veces, ha expresado todo lo que es capaz de expresar en aquel momento. Entonces, viene una pausa. Si el orientador en ese momento cambia de tema, haciendo una pregunta nueva, corre el riesgo, como ya hemos mencionado, de cambiar el curso de la expresión a un campo que no es provechoso. Si, por el contrario, espera sencillamente, quitándole importancia a la tensión que haya podido crearse, *el peso de volver a iniciar la conversación se sitúa en el cliente*. Con frecuencia esto lleva a una conversación muy provechosa. A pesar de que esta técnica, si podemos concederle este nombre, es de gran valor, puede ser mal empleada. Seguramente no será útil para un cliente que se muestre resistente a la ayuda psicológica. Puede, sin embargo, ser de gran valor cuando el cliente encuentra dificultad en traer sus problemas reales a las entrevistas. Algunas veces, los silencios eficaces pueden durar hasta sesenta segundos, como hemos podido determinar en las grabaciones magnetofónicas, con tal de que el orientador sepa conducirse de tal manera que mantenga la situación libre de incomodidad por ambas partes”⁸⁷.

Bien, de modo que a las técnicas rogerianas podemos agregar el silencio del terapeuta como movilizador de lo orgánico. Rogers destaca además algo que muchos psicoanalistas tienden a olvidar: que el silencio también puede ser perjudicial, particularmente en las primeras sesiones, dice Rogers, o si no hay un buen apego a la figura del terapeuta, o en pacientes que tengan resistencias. Hay analistas que creen que es cuestión de callar todo el tiempo. No es cuestión de callar todo el tiempo. Es cuestión de callar para movilizar el deseo, no por impostura, sin saber para qué sirve ese silencio ni cómo produce la movilización del deseo. Y la condición básica para Rogers, para que el silencio realmente sirva, pasa porque no genere incomodidad, que esté planteado en un marco adonde haya un apego al terapeuta.

Se ve a esta altura lo importante y central que es en la clínica de Rogers la movilización de lo orgánico, y este es, muy decisivamente, un punto de coincidencias muy fuertes entre distintos autores fundamentales de la psicología contemporánea. Lo mismo vamos a encontrar en Fritz Perls, cuando nos hable de la “concientización corporal” o “trabajo sobre la experiencia itnerna”, lo mismo vamos a encontrar en Lacan, cuando nos hable del “reflejamiento narcisístico”, y lo mismo, entre otros autores, vamos a encontrar en Melanie Klein cuando nos hable de la “internalización del buen objeto interno”.

Para finalizar con nuestra reunión de hoy, vamos a trabajar otra descripción que nos da Rogers, en otro texto, del proceso terapéutico. No es una descripción del proceso entendido en el enclave tendencia actualizante-condiciones-proceso, es una descripción del proceso fuera de este ternario, pero igualmente es muy

útil conocerla. De por sí, porque cualquier desarrollo por parte de un autor acerca de cómo concibe el proceso terapéutico es de por sí del mayor interés, pero además porque esta otra descripción nos va a permitir conocer otras aristas de la técnica rogeriana. A esta otra descripción Rogers la va a hacer en un artículo que titula *Puntos de vista antiguos y nuevos en psicoterapia*.

¿Y cuál es la diferencia entre esta descripción del proceso que vamos a ver y la que acabamos de ver? Que en esta segunda Rogers es más descriptivo, se atiene más a los hechos del devenir de una terapia, y no tanto a la estructura, al fondo del proceso, como es el caso de la descripción que acabamos de ver. Ya van a poder ver esto, cuando hayamos recorrido esta otra descripción.

Nuevamente Rogers nos va a presentar pasos acá, y nuevamente, y esto es solo una casualidad, nos va a presentar doce pasos, es decir, la misma cantidad de pasos que propone en la descripción del proceso que recién veíamos. Nuevamente también nos va a aclarar lo mismo que nos aclaraba recién, que si bien él plantea pasos o etapas, esto no debe ser interpretado mecánicamente. Concretamente va a decir que: “es necesario subrayar que las etapas indicadas no son exclusivas y no se siguen necesariamente en un orden riguroso”⁸⁸. Y también va a decir: “A pesar de que estos distintos aspectos de la terapia se describen por separado y se presentan en un orden concreto, queremos recalcar que no son hechos aislados. Los procesos se mezclan y superponen unos con otros”⁸⁹. Bien, nada de mecanicismos en la interpretación de Rogers, si él separa y aísla pasos en el proceso psicoterapéutico es a los fines de un esclarecimiento más profundo de lo que está en juego, no a los fines de cuadriculizar nada.

Vamos entonces a los pasos. El primer paso para Rogers es la demanda de ayuda. Rogers va a destacar enormemente este primer paso. ¿Por qué? Porque va a decir que la persona que da el paso, justamente, de pedir ayuda en materia de sus problemas personales, está dando un paso enormemente importante. Lacan decía exactamente esto, decía que cuando un paciente demanda análisis atraviesa un umbral, una gran puerta, da un acto. Claro que esto no es así en todos los casos, hay indudablemente quienes van a dar un paseo, y el terapeuta tiene también su parte en el convertir eso en otra cosa. Bien, el caso es que Rogers va a hacer de la demanda de ayuda un primer paso decisivo. Es un paso de responsabilidad, dirá Rogers. Quien demanda ayuda se empieza ya a hacer responsable. Se ha tomado en serio, se quiere ayudar y busca quien lo ayude en eso. Quiere encontrar un espacio y dedicar un tiempo, en principio y en la mayoría de las casos, a un trabajo sobre sí mismo. En este sentido, el primer paso de una terapia es el propio paso que da el propio paciente. Así lo presenta el propio Rogers: “I. *El sujeto llega para recibir ayuda*. Esta es una de las etapas más importantes en la terapia, si se le da la consideración que merece. La persona se ha tomado en peso”, eso dice la traducción, para nosotros hubiera sido más claro decir “la persona se ha hecho cargo de sí misma”, en fin, “la persona se ha tomado en peso y ha tomado una decisión responsable de suma importancia”, aparece acá la responsabilidad. “El cliente acepta la responsabilidad de enfrentarse con su problema”, nuevamente la responsabilidad. “Nunca se subrayará demasiado lo que esto importa en el proceso de orientación psicológica. Tanto los hechos importantes como los hechos aparentemente insignificantes proporcionan muchas veces una

base para la acción responsable en el proceso terapéutico”⁹⁰.

El segundo paso está muy ligado al primero. Rogers lo titula como “la situación de ayuda queda definida”. Así lo titula al segundo paso, como “la situación de ayuda queda definida”. Es decir, que al primer paso de la demanda de ayuda, le sigue un segundo paso de la caracterización de la ayuda, de la definición de en qué va a consistir esa situación de ayuda. *Usted pide ayuda, yo le aclaro en qué va a consistir la ayuda que usted puede esperar acá*, así podríamos presentar este segundo paso. ¿Y cómo va a quedar definida la situación de ayuda? ¿Cómo, en qué términos, va a definir el terapeuta su ayuda? Rogers va a decir que el terapeuta va a comprometerse a ayudarlo, al paciente, en su autoayuda. Así es como exactamente lo presenta Rogers. Dice: “II. *La situación de ayuda queda definida*: Desde el principio se concientiza al cliente de que el orientador no tiene las respuestas, sino que la situación terapéutica le provee de un espacio donde él puede, con ayuda, llegar *por sí mismo* a la solución de sus problemas”⁹¹. Bien, el paciente pide ayuda, el terapeuta le aclara en qué términos va a suceder dicha ayuda, al menos allí dentro: como ayuda para su autoayuda, esto es lo que dice Rogers. Volvemos a encontrar acá la idea de Perls, ¿no?, del apoyo para el autoapoyo, ya vamos a desarrollar esa importante idea. Y esto es algo que Rogers va a plantear también en la presentación general de los pasos, adonde dirá: “Este nuevo enfoque tiene como finalidad directa la adquisición de una mayor independencia e integración personales, en vez de esperar que surjan los resultados si el orientador ayuda a resolver el problema”⁹². Nuevamente los mismos términos, si el terapeuta ayuda es para la autoayuda. Quedan delimitados así los términos de la relación terapeuta-paciente, y este es el segundo paso.

Una vez delimitados los términos de la relación, la relación se pone en marcha, se pone a trabajar. Y entonces, va a decir Rogers, lo primero que tiene que hacer el terapeuta es movilizar, propiciar, apoyar al paciente a que exprese todos sus sentimientos en relación al o los problemas que presenta. En esto consiste, para Rogers, el tercer paso. En que el terapeuta “fomente”, va a decir, la expresión de los sentimientos que rodean al problema. ¿Y para qué esto? Esto es algo que solo se va a comprender del todo *a posteriori*, hacia alrededor del sexto paso. Digamos por ahora que Rogers va a fomentar, como dice, la expresión de todo lo que el paciente sienta alrededor y a propósito de su problema para movilizar un proceso, que se va a comprender del todo en el sexto paso. Ese es el primer sentido de este tercer paso. El otro sentido está ligado claramente a lo organísmico, recuerden que todo lo que atañe al orden de los sentimientos y las necesidades atañe en el fondo al orden de lo organísmico, y entonces movilizar los sentimientos es movilizar lo organísmico.

Rogers presenta así este tercer paso. Dice: “III. *El orientador fomenta la libre expresión de los sentimientos que acompañan al problema*. La única misión del terapeuta a estas alturas es fomentar la expresión libre. Generalmente esto se consigue con la actitud amistosa de interés y receptiva del orientador, y depende de su grado de habilidad para llevar a cabo entrevistas de tratamiento. Poco a poco hemos aprendido a no obstaculizar las manifestaciones de hostilidad y ansiedad, los sentimientos de preocupación y de culpabilidad, las posturas ambivalentes e indeci-

sas, que se expresan libremente si somos capaces de hacer que el cliente capte que la hora verdaderamente es suya para emplearla como él quiera”⁹³. Es interesante esta figura, ¿no? Que el cliente verdaderamente capte que la hora es suya, y puede usarla como quiera. Una forma de decir esto de que el paciente desarrolle plenamente sus sentimientos alrededor del problema.

Ahora bien, está muy claro que si el terapeuta le da lugar al paciente para que diga todo lo que sienta a propósito de sus problemas, obviamente que lo único que va a movilizar, en primera instancia, son preponderantemente sentimientos negativos. Son sus problemas, son aquello por lo que está ahí y decidió pedir ayuda, son aquello con lo que no pudo sólo, y si le preguntamos qué siente a propósito de eso, obviamente que lo que nos va a decir son preponderantemente sentimientos negativos. Y es por acá que se configura para Rogers el cuarto paso de la terapia rogeriana: en algo que el terapeuta va a intentar hacer con estos sentimientos negativos, en la actitud que va a intentar tener ante estos sentimientos negativos, esperando producir un determinado efecto. Así va a comentar Rogers el cuarto paso: “IV. *El orientador clarifica, acepta y reconoce estos sentimientos negativos*. Sean como sean los sentimientos negativos del paciente, el orientador debe intentar, a través de lo que dice y hace, crear una atmósfera en la que el paciente sea capaz de reconocer que tiene sentimientos negativos y aceptarlos como parte de sí mismo”⁹⁴.

Ven el proceso hasta ahora: primero, solicitud de ayuda; segundo, definición de las características de la ayuda; tercero, movilización de los sentimientos circundantes al problema; y cuarto, una vez desarrollados estos sentimientos siempre negativos, una muy determinada actitud del terapeuta ante esos sentimientos negativos. Tampoco la cosa termina acá, hay que llegar al sexto paso para comprender del todo adónde vamos, pero sí ya vemos un nuevo giro. El terapeuta debe tener una muy determinada actitud ante los sentimientos negativos circundantes a los problemas: debe clarificarlos, aceptarlos y reconocerlos. Y acá está el punto, porque Rogers va a decir que el hecho de que el terapeuta tenga esa actitud va a movilizar otros pasos. Clarificarlos, es decir, ponerlos en palabras de manera precisa. Si siente culpa, el terapeuta debe decirle “culpa”. Si siente angustia, o derrota, o envidia, el terapeuta debe decir “angustia”, “derrota” y “envidia”. Pero además de clarificarlos a estos sentimientos, el terapeuta debe “aceptarlos y reconocerlos”, y por acá pasa más la cosa.

Veamos esto. El terapeuta ha movilizado los sentimientos negativos circundantes al problema, les ha dado un lugar adonde expresarse, les va a dar más lugar todavía, les va a dar todo el lugar para explayarse, el terapeuta va a escuchar atentamente todo eso, y lo va a aceptar y reconocer. Es decir, lejos de reprimir, criticar o cuestionar esos sentimientos, se los va a hacer poner en palabras muy claramente, y se los va a aceptar y reconocer además. ¿Y para qué? Insisto con que esto se comprende del todo en el sexto paso, pero digamos por ahora que es ya un fenómeno interesante el que un paciente desarrolle todos sus sentimientos negativos, desarrolle, digamos también, toda “su porquería”, y encuentre, del otro lado, alguien que escucha muy atentamente todo eso, lo respeta, y hasta lo reconoce, aún a pesar de esos sentimientos negativos. No hay que olvidar que la mayoría de los pacientes, y no digo “la totalidad” nada más por educado, nunca

han desarrollado sus sentimientos negativos alrededor de su problema. Nunca han estado ante un otro que les escuche desarrollar todo eso. Si la mayoría ni siquiera ha comentado sus síntomas, menos aún va a comentar todo lo que siente por tenerlos. Y es entonces, interpersonalmente, una experiencia especial, única, poder desarrollar esos sentimientos, y es más especial encontrar que alguien le acepte como persona portadora de esos síntoma y de esos sentimientos. Porque ahí va a buscar Rogers el resorte. Justo allí adonde el paciente desarrolla pormenorizadamente sus sentimientos negativos ante un otro, justo allí adonde tiene lugar para hacerlo y además encuentra la actitud de aceptación y de reconocimiento de ese otro, justo allí va a encontrar Rogers el resorte, el principio del cambio.

Por eso es que Rogers va a definir, como quinto paso: “V. *Cuando los sentimientos negativos del sujeto han sido expresados en su totalidad, surgen expresiones vagas y tentativas de impulsos positivos que promueven el crecimiento.* No hay nada que sorprenda más a un alumno que está aprendiendo este tipo de terapia por primera vez, que darse cuenta de que esta expresión es una de las medidas más certeras y de las que más depende todo el proceso. Cuanto más violentas y profundas hayan sido las expresiones negativas -con tal de que sean aceptadas y asumidas-, tanto más fiables serán las expresiones de amor, de sociabilidad, de respeto propio y de deseos de madurez”⁹⁵. ¿Ven, no? Acá el resorte ya ha actuado. Porque hubo lugar para el desarrollo de lo negativo va a suceder el desarrollo de lo positivo. Esta es la hipótesis que nos propone Rogers. Y también nos propone un movimiento proporcional: mientras más violentas y profundas hayan sido las expresiones negativas, más fiables van a ser las expresiones positivas, mientras más se haya desarrollado la muerte, más se desarrollará la vida. Es interesante esta idea, ¿no?

¿Y por qué sucede esto? ¿Cuál es la clave para que pase esto? ¿Es la sensación nítida, evidente, del paciente de haber llegado al fondo? ¿Es una reacción de autoestima atávica ante el estado al que han llegado las cosas y que ahora se desarrolla claramente ante sus ojos y los ojos de otro? ¿Es el haber podido desarrollar por primera vez ante un otro su drama? ¿Es el haber encontrado cara de aceptación y reconocimiento aún adonde desarrollaba todo eso? ¿Es que mientras desarrollaba todo eso, el terapeuta le trató, siempre, desde el principio al fin, como otra-cosa-que-todo-eso o como persona-capaz-de-otra-cosa-que-todo-eso? ¿O es todas estas cosas juntas? Rogers no responde a esto. Ni siquiera se lo plantea. No desarrolla cuál es el mecanismo. Tengo mi conjetura de por qué no lo hace, porque no es la primera ni la única vez en donde Rogers guarda silencio sobre articulaciones esenciales, articulaciones de las que, obviamente, podía dar cuenta con facilidad, pero prefería no desarrollar. Incluso, en *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, algo dice respecto de esto.

Noten además que en esta otra descripción del proceso que nos hace Rogers tampoco toma en cuenta la particularidad de los problemas que tenga cada paciente en particular. Es importante esto, el síntoma no centra la atención de Rogers, tampoco en este otro enfoque del proceso. Primero, la demanda; segundo, el encuadre de los términos de la ayuda; tercero, la libre expresión de los sentimientos circundantes al problema, pero sin tener en cuenta qué tipo de

problemas. Lo que importa es la libre expresión de los sentimientos, para que surjan los sentimientos negativos, cuarto, para que manejados correctamente por el terapeuta den lugar a sentimientos positivos, quinto. Lo que importa entonces es la libre expresión de los sentimientos circundantes al problema, pero no qué problema específicamente es el que está en juego en cada paciente.

Bien, el proceso continúa, y les decía que esta parte del proceso se coronaba al sexto paso. Y el sexto paso atañe a la actitud del terapeuta ante los sentimientos positivos que han surgido. No es que el terapeuta ahora vaya a exaltar los sentimientos positivos. Va a tener la misma actitud que tuvo ante los negativos. Los acepta y los reconoce. Así titula el paso Rogers. Dice: “VI. *El orientador acepta y reconoce los sentimientos positivos expresados, de la misma manera que aceptó y reconoció los negativos*”. Ven que se trata exactamente de las mismas palabras: aceptar y reconocer.

Y entonces, desde el momento en que el paciente puede, en base a la actitud del terapeuta, integrar elaboradamente y sin extremismos todos estos nuevos sentimientos que han surgido, a la vez que ser aceptado y aceptarse tanto en los sentimientos positivos como los negativos, desde ese momento, paralelamente a ello, se produce un cambio a nivel de la identidad, de la autoconcepción, de la forma de verse a sí mismo. Y como este cambio en la identidad sucede paralelamente, concomitantemente a la actitud del terapeuta ante los sentimientos positivos, Rogers lo va a plantear como la otra cara del paso seis. Por eso dice, allí mismo, a continuación misma: “No los recibe”, a los sentimientos positivos, “con aprobaciones y alabanzas; las intervenciones moralizantes no caben en este tipo de terapia. Los sentimientos positivos ni más ni menos que los negativos, se acogen como integrantes de la personalidad. Es este conocimiento de los impulsos maduros e inmaduros, de las actitudes aceptadas socialmente y las de agresividad, de los sentimientos de culpabilidad y las expresiones favorables, lo que da al individuo la oportunidad, por primera vez en su vida, de comprenderse *como es*. No tiene necesidad de mostrarse a la defensiva por sus sentimientos negativos. No se le concede una oportunidad de sobrevalorar los positivos”. El paciente se acepta como es, integrando lo positivo y lo negativo, dice Rogers, hay un aceptarse acá, una aceptación de sí mismo, esto lo vamos a reencontrar en Perls, como una de las claves del proceso. “Y en este tipo de situación la ‘captación intuitiva’ y la autoconciencia surgen espontáneamente”⁹⁶. Esto último también es importante, más aún considerando los próximos pasos. La captación intuitiva es más intuitiva, justamente, la autoconciencia es más racional. Esto es muy simple, quiere decir que mientras vive todo esto, el paciente, sin darse cuenta, está teniendo una visión de sí mismo distinta. Conciente e inconcientemente, racional e intuitivamente, se está viendo, sin darse cuenta, de otra forma. Por eso dice que la ‘captación intuitiva’ y la autoconciencia se dan espontáneamente.

Esto tiene mucho que ver con los próximos pasos, en particular con el próximo. El paso siete se va ya a centrar netamente sobre este cambio en la identidad. El terapeuta va a apuntar a profundizar la internalización de estos distintos aspectos recientemente surgidos, y a propiciar la construcción de la identidad sobre estos nuevos aspectos. Dice Rogers: “VII. *La comprensión y la captación intuitiva -insight-, del propio Yo, y su asunción, constituyen el siguiente paso im-*

portante de todo este proceso. Proporciona los conocimientos sobre los que el individuo construirá nuevos niveles de integración”⁹⁷. La comprensión y el insight del propio yo, y la asunción del propio yo, en un nuevo nivel de integración, ese es el contenido de este otro paso o nivel. Al séptimo paso, lo situamos entonces, con Rogers, en la internalización de estos cambios recientes, en la integración de estos nuevos sentimientos en la propia identidad. En la posibilidad de que el paciente pase ahora a reconocerse a sí mismo, a fundar su identidad en estos nuevos sentimientos.

Ven entonces cómo evoluciona el proceso. Del problema a los sentimientos alrededor del problema. Desarrollo por lo tanto, inicialmente, de los sentimientos negativos. De los sentimientos negativos pasamos a los positivos. De los sentimientos positivos a la construcción de una nueva identidad. Es decir, a un cambio en lo interno. Para una persona que viene de sufrir problemas psicológicos, un cambio en lo interno, si este cambio realmente ocurre, es un cambio esencial, porque es el primer paso adentro, que luego se prolongará afuera. Pero si es un cambio esencial no es un cambio suficiente, porque lo que debe poder cambiar es su afuera, su realidad. Del cambio interno debe pasar al cambio externo. Por eso los dos próximos pasos que va a proponer Rogers se van a centrar ya en lo externo.

En el paso ocho Rogers presentará como las dificultades del paciente con esos cambios en la realidad. Dirá Rogers, el paciente tiene miedo de dar determinados pasos, de tomar determinadas decisiones, de actuar de determinada manera que se le aparece como la más conveniente. Es decir, en el primer período de la acción, el paciente no está para nada seguro. Eso es el paso ocho, y el terapeuta indudablemente debe tener una determinada actitud ante esa situación. Ya vamos a ver esto. El paso nueve es ya una primer entrada en la acción. La aparición de primeros pasos concretos, de primeras acciones concretas, que se caracterizarán no por ser grandes acciones, sino por ser pequeñas acciones, ya vamos a ver esto también. Pero lo importante es que vean que tanto el paso ocho como el nueve se centran ya en la acción sobre lo externo.

Veamos entonces el paso ocho. Dice Rogers: “VIII. *Mezclado con este proceso, se da un proceso de clarificación de las decisiones y de los modos de acción posibles.* Frecuentemente está impregnado de una actitud un poco desesperada. Esencialmente, el individuo parece decir: *Esto es lo que soy, y lo veo mucho más claramente, pero ¿cómo puedo reorganizarme de otra manera?* La función del orientador es aquí ayudar a clarificar las diferentes elecciones que se pueden realizar, y reconocer el sentimiento de miedo y la falta de valor para llevar adelante lo que el individuo experimenta”⁹⁸. Ven entonces en qué consiste el paso ocho. Aparece el tema de las acciones, los cambios concretos y reales. El paciente puede temer estos pasos, puede sentirse incapaz de darlos. Por eso Rogers habla de “falta de valor”, o de “miedo”, o de “actitud desesperada”. Y la actitud del terapeuta ha de ser ayudar a clarificar las diferentes elecciones. Además de lo que ya reconocerán como regla rogeriana: reconocer y aceptar los sentimientos asociados a las posibles acciones.

El paso nueve, como decía, ya consiste en acciones concretas. Pero como también decía no se trata de grandes acciones. No se trata de que el paciente enfrenta al personaje perturbador, o toma la decisión que siempre supo debía tomar y no se animaba, o se desprende de aquello que siempre supo debía desprenderse, etcétera

etcétera. Se trata de pequeñas acciones, y muchas veces muy desvinculadas del campo concreto de los problemas del paciente. Esto es algo que todo terapeuta de cualquier orientación teórica ha notado. Los primeros pasos son siempre pequeños primeros pasos, pero son los pasos sobre los que vendrán todos los posteriores, que sí pueden llegar a ser grandes pasos o acciones. Y hace muy bien Rogers en destacar esto. Es la enorme importancia de estos pequeños pasos. A lo mejor intrascendentes, a lo mejor totalmente desvinculados del punto o los puntos adonde el paciente quisiera encontrar los cambios, pero acciones, actos, muy concretos, y positivos además, que van a reanimar la autoestima del paciente y a la larga, indirectamente, le van a dar energía en los próximos logros, o en los próximos objetivos, a lo mejor más ligados a los puntos adonde espera los cambios, o más decisivos. Por eso digo que hace muy bien Rogers en destacar esto y darle todo un lugar en su descripción del proceso. Además, ya con la forma en que lo presenta nos avisa del lugar que le da a este momento. Dice Rogers: “IX. *Nos encontramos ahora con un aspecto fascinante de esta terapia: la iniciación a acciones positivas pequeñas pero altamente significativas*”⁹⁹.

Bien, ya está todo encaminado. Una vez en este nivel, para Rogers, las cosas ya están encaminadas. Lo demás, los pasos diez a doce, consistirán en una profundización del cambio, hasta culminar en la terminación de la terapia.

Los pasos diez y once consisten en lo mismo que los pasos siete y nueve, sólo que con mayor profundidad, a un nivel mucho más consistente. El paso siete, y una parte del seis, es la integración de los nuevos aspectos de la personalidad en un yo distinto, y el paso nueve, y una parte del ocho, es la realización de primeras conductas, pequeñas y probablemente insignificantes pero ya de un orden distinto de las conductas habituales. El paso siete concierne a lo interno, y el paso nueve concierne a lo externo. Y entonces, Rogers va a presentar el resto del proceso como una consolidación de los pasos siete y nueve, como una consolidación de lo interno y lo externo, como una segunda vuelta a un nivel más profundo y arraigado.

Veamos cómo presenta el paso diez. Dice: “X. *Los pasos restantes no requieren demasiada atención*. Una vez que el individuo ha conseguido la captación intuitiva de su situación y ha intentado, aunque tímidamente, tomar algunas determinaciones positivas, los aspectos restantes son ya elementos de *maduración*. En primer lugar se da un desarrollo posterior de esta captación intuitiva, una comprensión más completa y adecuada de uno mismo, mientras la persona va ganando confianza y valor para profundizar más en sus acciones”¹⁰⁰. Está muy claro lo que está diciendo acá Rogers. Se da una maduración, un fortalecimiento, un endurecimiento, una toma de consistencia de lo obtenido. Se desarrolla una comprensión más completa y adecuada de uno mismo, la persona gana en confianza en sí mismo, todo esto concierne a cambios internos, a nivel de la identidad, confianza que en lo externo le va a dar más valor.

Y el paso once, va a concernir ya directamente a las acciones, a lo externo. Si el paso diez es una maduración de lo interno, el paso once será una maduración de lo externo, de las conductas y acciones nuevas. Dice Rogers: “XI. *Existe una acción positiva e integradora cada vez mayor por parte del cliente*. Tiene menos miedos para tomar decisiones y una mayor confianza para to-

mar posturas por sí mismo”¹⁰¹. Ven entonces que el paso once consiste en una maduración de las acciones. De modo que, como les decía, los pasos diez y once son repeticiones, giros, regiros digamos, vueltas en espiral, más profundas y arraigadas, sobre lo interno, el diez, y sobre lo externo, el once. Y en este paso once, Rogers va a llamar la atención sobre algo que va a destacar también en el próximo punto, la relación interpersonal entre el terapeuta y el paciente, como un punto adonde se va a mostrar, adonde se va a reflejar la mayor independencia y eficacia obtenidas por el paciente. Dice Rogers: “El orientador y el cliente trabajan juntos en el verdadero sentido de la palabra. La relación personal entre ellos está en su momento más fuerte. Con frecuencia el cliente, por primera vez, quiere saber algo del orientador como persona y expresa un interés amistoso y auténtico, que es propio de estas situaciones. Las acciones se traen a colación para ser analizadas, pero ya no existe la dependencia y el miedo que existían antes”¹⁰². Estos son unos cuantos indicadores que nos propone Rogers, en donde se reflejan en la relación interpersonal terapeuta-paciente la mayor autonomía en lo interno y en lo externo del paciente.

Por eso es que llegamos al final, al punto doce, que trata justamente del final del tratamiento. Así lo presenta Rogers: “XII. *Existe una necesidad cada vez menor de recibir ayuda y un reconocimiento por parte del cliente de que la relación debe terminar*”¹⁰³. Dentro de su análisis de este punto, Rogers se va a centrar principalmente en la relación interpersonal terapeuta-paciente. Va a decir: “A veces el cliente se excusa por haber quitado tanto tiempo al orientador. Este, como lo ha hecho otras veces, le ayuda a clarificar esta sensación aceptando y reconociendo el hecho de que es él mismo quien ahora se hace cargo de su propia situación con mayor confianza y que ya no se ve la necesidad de prolongar las visitas por más tiempo. Durante esta etapa de la terapia existen con frecuencia expresiones de afecto personal. A menudo el cliente hace comentarios tales como ‘Voy a echar de menos el venir aquí’, ‘He disfrutado estos encuentros’. El orientador puede hacer eco de estos sentimientos. No hay duda de que nosotros nos implicamos afectivamente, cuando la maduración personal tiene lugar delante de nuestros propios ojos. Algunas veces, en la última entrevista, el cliente trae un montón de problemas viejos o nuevos, con la intención de mantener la relación, sin embargo el clima es muy diferente de aquel de las primeras visitas, cuando los problemas eran reales”¹⁰⁴.

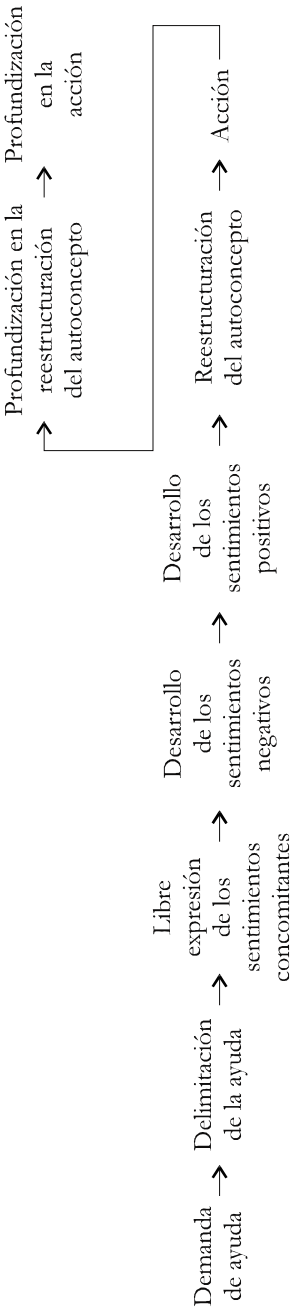
¿Y qué notamos en estos indicadores interpersonales que nos propone Rogers? Notamos unas cuantas cosas. Notamos que el paciente puede mirar atrás su problema. “A veces el cliente se excusa por haber quitado tanto tiempo al orientador”. Notamos también que el propósito de Rogers es claramente esto del apoyo para el autoapoyo, cuando dice que el terapeuta “acepta y reconoce el hecho de que es él mismo quien ahora se hace cargo de su propia situación con mayor confianza y que ya no se ve la necesidad de prolongar las visitas por más tiempo”. Notamos también que la relación interpersonal es más real, más afectiva también, antes estaba sumamente contaminada de otras cosas, y Rogers acepta lo mismo de parte del terapeuta.

Freud decía lo mismo, Freud decía que a los sentimientos maduros de su paciente, el analista sí debía corresponder, y mostrar tanto como le era mostrado.

Bien, este es el proceso de la terapia tal como lo presenta Rogers en *Puntos de vista antiguos y nuevos en psicoterapia*. ¿Cómo podríamos graficar este proceso? Se podría graficarlo así (*ver esquema de pág. 80*).

En donde partimos, uno, de la demanda de ayuda como un hecho de responsabilidad. De allí vamos, dos, a la delimitación de los términos de esa ayuda. De allí, tres, a que el terapeuta va a movilizar la expresión de los sentimientos vinculados al problema. De allí, cuatro, naturalmente que los sentimientos preponderantemente expresados van a ser negativos. Tras un cierto desarrollo, surgirán los sentimientos positivos, cinco. El terapeuta tendrá ante ellos la misma actitud que tuvo ante los sentimientos negativos, seis. Interesará entonces la internalización de estos nuevos sentimientos, siete. Y luego, el planteamiento de las acciones concretas, primero en un cierto temor por las acciones, ocho, y luego el desarrollo de acciones pequeñas pero significativas, nueve. Luego, por el movimiento mismo del proceso, se profundizará aún más el cambio interno, diez, y el externo, once. Por eso mismo, lo podemos plantear por encima de siete, ocho y nueve. Finalmente, tenemos la terminación del tratamiento. De la demanda de apoyo hemos llegado al autoapoyo, de la desvalorización de sí llegamos a un concepto estimado de sí, de la incapacidad de distintas acciones y principalmente de acciones decisivas, llegamos a su posibilidad.

Bien, llegamos al final de nuestra reunión de hoy, y concluimos con esto el desarrollo de la teoría rogeriana. La próxima reunión vamos a hablar de la teoría gestáltica de Fritz Perls. Vamos a usar la misma lógica que hoy, vamos a ver primer su teoría del sujeto y luego sus técnicas, las técnicas gestálticas. Me gustaría dedicar ahora un tiempo a las preguntas, o ideas, u opiniones que pudiera haber.



El proceso terapéutico rogeriano según Puntos de vista antiguos y nuevos en psicoterapia

Referencias bibliográficas:

- ¹Comentado por Joseph Natterson, en *Historia del psicoanálisis, Tomo IV*, Paidós, Buenos Aires, 1968, pág. 41.
- ²Alberto Vilanova, *Carl Rogers y la Sabiduría Organísmica*, en *Contribuciones a la psicología clínica: algunos aportes teóricos de psicólogos clínicos notables*, Copelo editor, ADIP, Buenos Aires, 1993, pág. 74.
- ³Alberto Vilanova, *Carl Rogers y la Sabiduría Organísmica*, o. cit., págs. 62-63.
- ⁴Carl Rogers, *Orientación psicológica y psicoterapia: enfoque centrado en la persona*, Narcea, Madrid, 1978, págs. 344-345.
- ⁵Carl Rogers, *Puntos de vista antiguos y nuevos en psicoterapia*, en *Orientación psicológica y psicoterapia: enfoque centrado en la persona*, o. cit., pág. 38.
- ⁶Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1998, pág. 24.
- ⁷Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 73.
- ⁸Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., págs. 63-64.
- ⁹Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 83.
- ¹⁰Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., págs. 26-27.
- ¹¹Alberto Vilanova, *Carl Rogers y la Sabiduría Organísmica*, o. cit., pág. 62.
- ¹²Jacques Lacan, *Seminario XII, Problemas cruciales del psicoanálisis*, inédito, clase del 20 de Enero de 1965.
- ¹³Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 65.
- ¹⁴Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 30.
- ¹⁵Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 35.
- ¹⁶Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 38.
- ¹⁷Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 36.
- ¹⁸Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 35.
- ¹⁹Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 36.
- ²⁰Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 35.
- ²¹Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 70.
- ²²Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 36.
- ²³Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 38.
- ²⁴Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 70.
- ²⁵Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 37.
- ²⁶Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 37.
- ²⁷Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 38.
- ²⁸Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 36.
- ²⁹Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 39.
- ³⁰Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 56.
- ³¹Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 72.
- ³²Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 44.
- ³³Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 64.
- ³⁴Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 41.
- ³⁵Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 43.
- ³⁶Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 43.
- ³⁷Alberto Vilanova, *Carl Rogers y la Sabiduría Organísmica*, o. cit., pág. 65.
- ³⁸Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 42.

- ³⁹Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 43.
- ⁴⁰Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 93.
- ⁴¹Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 67.
- ⁴²Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 43.
- ⁴³Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 44.
- ⁴⁴Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 44.
- ⁴⁵Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 66.
- ⁴⁶Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 69.
- ⁴⁷Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 66.
- ⁴⁸Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 69.
- ⁴⁹Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 66.
- ⁵⁰Como dice Vilanova: “Cuando este grado relativamente normal de distorsión perceptiva se agudiza, estamos ante lo que, para Rogers, es el hecho psicopatológico mismo: la incongruencia entre la experiencia organísmica y el autoconcepto. En estos casos, la necesidad de valoración positiva habrá llevado al sujeto a la alienación”. Alberto Vilanova, *Carl Rogers y la Sabiduría Organísmica*, o. cit., pág. 66.
- ⁵¹Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 19.
- ⁵²Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 83.
- ⁵³Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 81.
- ⁵⁴Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 68.
- ⁵⁵Alberto Vilanova, *Carl Rogers y la Sabiduría Organísmica*, o. cit., págs. 72-73.
- ⁵⁶Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 73.
- ⁵⁷Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., págs. 60.
- ⁵⁸Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 61.
- ⁵⁹Carl Rogers, *Orientación psicológica y psicoterapia: enfoque centrado en la persona*, o. cit., pág. 38.
- ⁶⁰Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 50.
- ⁶¹Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 55.
- ⁶²Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 53.
- ⁶³Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 49.
- ⁶⁴Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., págs. 49-50.
- ⁶⁵Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., págs. 53-54.
- ⁶⁶Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 50.
- ⁶⁷Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 52.
- ⁶⁸Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 51.
- ⁶⁹Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., págs. 49-50.
- ⁷⁰Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., págs. 52-53.
- ⁷¹Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 54.
- ⁷²Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 53.
- ⁷³Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 53.
- ⁷⁴Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 50.
- ⁷⁵Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., págs. 49-50.
- ⁷⁶Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 50.
- ⁷⁷Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 50.
- ⁷⁸Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 51.
- ⁷⁹Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., págs. 50-51.
- ⁸⁰Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 38.

- ⁸¹Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., págs. 60-61.
- ⁸²Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 52.
- ⁸³Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 53.
- ⁸⁴Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 55.
- ⁸⁵Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 54.
- ⁸⁶Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., págs. 72-73.
- ⁸⁷Carl Rogers, *Orientación psicológica y psicoterapia: enfoque centrado en la persona*, o. cit., pág. 138.
- ⁸⁸Carl Rogers, *Puntos de vista antiguos y nuevos en psicoterapia*, en *Orientación psicológica y psicoterapia: enfoque centrado en la persona*, o. cit., pág. 47.
- ⁸⁹Carl Rogers, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, o. cit., pág. 39.
- ⁹⁰Carl Rogers, *Puntos de vista antiguos y nuevos en psicoterapia*, o. cit., pág. 39.
- ⁹¹Carl Rogers, *Puntos de vista antiguos y nuevos en psicoterapia*, o. cit., pág. 41.
- ⁹²Carl Rogers, *Puntos de vista antiguos y nuevos en psicoterapia*, o. cit., pág. 38.
- ⁹³Carl Rogers, *Puntos de vista antiguos y nuevos en psicoterapia*, o. cit., pág. 43.
- ⁹⁴Carl Rogers, *Puntos de vista antiguos y nuevos en psicoterapia*, o. cit., pág. 45.
- ⁹⁵Carl Rogers, *Puntos de vista antiguos y nuevos en psicoterapia*, o. cit., pág. 45.
- ⁹⁶Carl Rogers, *Puntos de vista antiguos y nuevos en psicoterapia*, o. cit., pág. 46.
- ⁹⁷Carl Rogers, *Puntos de vista antiguos y nuevos en psicoterapia*, o. cit., pág. 47.
- ⁹⁸Carl Rogers, *Puntos de vista antiguos y nuevos en psicoterapia*, o. cit., pág. 47.
- ⁹⁹Carl Rogers, *Puntos de vista antiguos y nuevos en psicoterapia*, o. cit., págs. 47-48.
- ¹⁰⁰Carl Rogers, *Puntos de vista antiguos y nuevos en psicoterapia*, o. cit., pág. 49.
- ¹⁰¹Carl Rogers, *Puntos de vista antiguos y nuevos en psicoterapia*, o. cit., pág. 49.
- ¹⁰²Carl Rogers, *Puntos de vista antiguos y nuevos en psicoterapia*, o. cit., pág. 49.
- ¹⁰³Carl Rogers, *Puntos de vista antiguos y nuevos en psicoterapia*, o. cit., pág. 49.
- ¹⁰⁴Carl Rogers, *Puntos de vista antiguos y nuevos en psicoterapia*, o. cit., págs. 49-50.

La teoría gestáltica de Fritz Perls

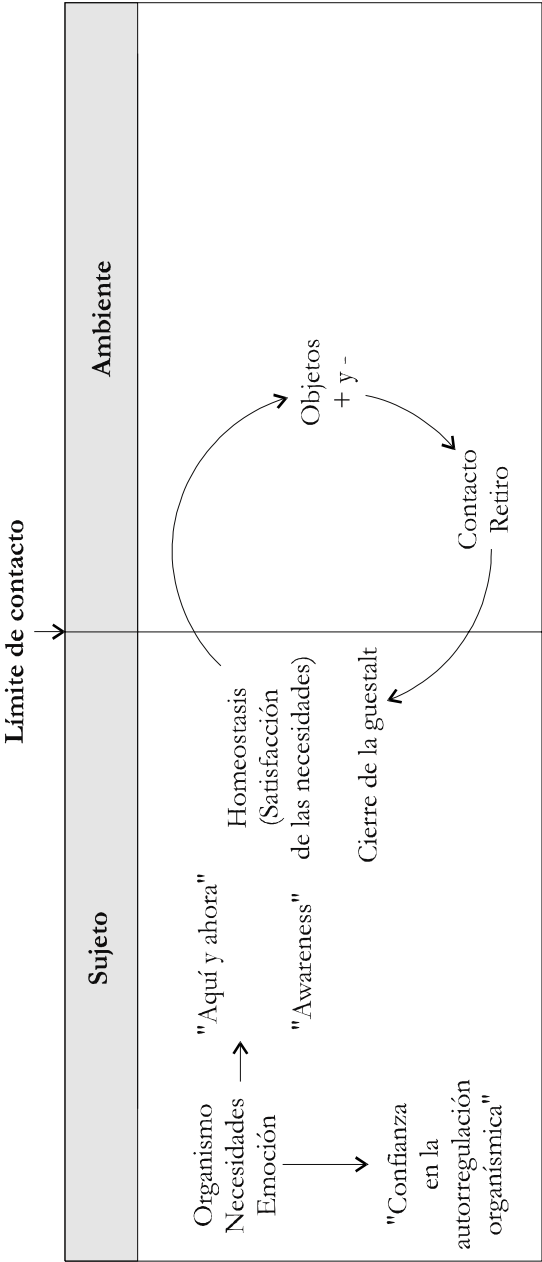
C'est comme le conteant de Jeannot

Buen día. Comenzamos hoy con la tercer clase de nuestro seminario. Dedicamos la primer reunión a desarrollar los esquemas generales de nuestro seminario, el esquema epistemológico y el de la concepción del sujeto. También vimos esa primer clase la teoría del sujeto de Carl Rogers. En la segunda reunión vimos la clínica rogeriana. Muchos se han quedado muy interesados por Carl Rogers, y tienen razón, porque es una teoría justamente muy interesante.

Hoy vamos a trabajar la teoría gestáltica de Fritz Perls. Esa es nuestra misión hoy. Se las he resumido, en sus postulados fundamentales, básicamente en este esquema (*ver pág. 86*). La verdad es que no es un mal esquema, sobre el final van a percibir que resume bastante bien los distintos conceptos fundamentales de la teoría de Perls. De modo que lo pueden tomar como recurso gráfico para ubicarse en los diferentes conceptos.

Perls parte de distinguir el “sujeto” del “medio ambiente” -es lo que encontramos como la división fundamental de nuestro esquema. Pone de un lado el sujeto, el individuo, y del otro el medio ambiente. Y dice: hay disciplinas que se ocupan del medio ambiente, y hay disciplinas que se ocupan del sujeto. Así, la sociología, la antropología, el derecho, son disciplinas que se ocupan del medio ambiente. Enfocan enteramente al medio ambiente, al exterior del sujeto, en sí. Y hay otras disciplinas que se van a ocupar del interior del sujeto en sí, que se van a centrar ya en lo interior del sujeto, como la biología, la química, la fisiología. Y entonces, Perls, en este simple esquema, va a situar muy bien a la psicología, porque va a decir que la psicología no se ocupa ni de los fenómenos que suceden en el exterior del individuo ni de los fenómenos que ocurren en el interior del individuo, sino en algo que va a denominar el punto de contacto, el “límite de contacto” entre el sujeto y el medio ambiente. Esa es otra categoría importante en el sistema de Perls, el “límite de contacto”. Le permite situar, como ven, muy prolijamente cómo entiende el objeto de la psicología. Ni en el exterior ambiental, ni en el interior del individuo, sino en el límite de contacto entre ambas cosas. En las operaciones del sujeto con el ambiente, y viceversa, en las operaciones del ambiente sobre el sujeto, allí es el campo de la psicología para Perls. La psicología es así una disciplina particular, y centrada en las relaciones interpersonales. Es toda una toma de posición, y una toma de posición muy clara.

Veamos algunas referencias de Perls respecto de este primer paso. En su texto *El enfoque gestáltico*, en el primer capítulo, Perls dice: “Cualquier enfoque razonable de la psicología que no se esconda tras la jerga profesional deberá ser comprensible para el lego inteligente y deberá basarse en los hechos de la conducta humana. Si no es así, hay algo radicalmente malo en él. Mal que mal *la psico-*



Esquema de los conceptos fundamentales de la teoría de Perls

logía trata siempre de uno de los temas de mayor interés para los seres humanos: nosotros mismos y los demás"¹. Bien, hay otros posicionamientos en este párrafo, pero subrayemos el esencial. "Mal que mal", dice Perls, o al menos ha traducido el traductor, "la psicología trata uno de los temas de mayor interés para los seres humanos: nosotros mismos y los demás". La verdad es que la traducción no es muy buena, como ocurre en muchos términos de Perls, porque debió decir "de una forma u otra", o "de distintas maneras", y no "mal que mal", porque "mal que mal" no dice nada. Bien, leamos así: "de una forma u otra, la psicología trata siempre de uno de los temas de mayor interés para los seres humanos: nosotros mismos y los demás". El objeto de la psicología es la relación interhumana, "nosotros mismos y los demás", dirá Perls.

En otro momento del mismo texto, dice Perls: "Ningún individuo es autosuficiente; el individuo es, inevitablemente en todo momento, parte de algún campo. Su comportamiento es función del campo total que lo incluye tanto a él como a su ambiente. La naturaleza de la relación entre él y su ambiente determina su conducta. El ambiente no crea al individuo, como tampoco el individuo crea al ambiente. Cada uno es lo que es: cada cual tiene su carácter particular debido a su relación consigo mismo, con el otro y con el todo". Bien, es un nuevo énfasis en la misma idea. El individuo es siempre parte del ambiente. Su relación con el ambiente determina su conducta. Y acá es donde Perls va a articular su interesante forma de situar la psicología entre otras disciplinas. Dice: "El estudio del organismo humano aislado, de lo que ocurre enteramente en él, es del dominio de la anatomía y de la fisiología. El estudio del ambiente aislado, de lo que ocurre enteramente fuera del individuo, es del dominio de las ciencias físicas, geográficas y sociales. El estudio del modo como el ser humano funciona en su ambiente es el estudio de aquello que ocurre en el límite de contacto entre el individuo y su ambiente. Es en este límite de contacto donde ocurren los eventos psicológicos. Nuestros pensamientos, nuestras acciones, nuestra conducta y nuestras emociones son nuestro modo de vivenciar y enfrentar los acontecimientos del límite del contacto"². Bien, es muy claro esto. Hay disciplinas ocupadas del ambiente en sí, hay disciplinas ocupadas del individuo en sí, y hay una disciplina, la psicología, ocupada de lo intermedio entre ambos términos. Esto además le permite centrar los denominados fenómenos psíquicos en el mismo campo del límite de contacto. Los eventos psicológicos, nos dice, ocurren en el límite de contacto entre el individuo y su ambiente. La psicología es una disciplina que trata de los eventos en el límite de contacto.

Bien, estas citas son muy claras. Y hablan desde ya del enorme lugar que va a dar Perls a la interacción, ya vamos a volver sobre esto, pero destaco desde ya que encontramos acá un primer punto de coincidencia fuerte con Carl Rogers.

De un lado el individuo, del otro el ambiente, entre ambos el límite de contacto. Esto va a dar como el marco de la teoría gestáltica de Perls, porque las restantes categorías se van a insertar sobre este esquema. Del lado del sujeto, Perls va a proponer categorías muy importantes de su teoría, que son las que encontramos a la izquierda del esquema, como la noción de "organismo", o la noción de "awareness", o la noción de "aquí y ahora", o la de "homeostasis", o la de "cierre de la gestalt". Del lado del medio ambiente vamos a destacar en primer lugar los

denominados objetos de catexia negativa y positiva, que las he representado en el esquema como objetos más y menos. También allí del lado del ambiente, comprendemos las dos categorías del contacto y el retiro.

Empecemos entonces por la noción de “organismo”, la primer noción que situamos dentro de la problemática del individuo. En la misma línea, Perls va a hablar de “emociones”, y de “necesidades”, y por eso las agrego en el cuadro. Para Perls, el sujeto es organismo. La concepción que Perls tiene del sujeto es el sujeto como organismo. Y la noción de organismo de Perls es exactamente la misma noción de organismo que la de Rogers. Siempre estamos hablando del cuerpo, de las sensaciones corporales como base de la personalidad. De manera que encontramos ya, en un segundo punto, y tan importante como la concepción de sujeto, una segunda coincidencia. El sujeto es organismo. Y otras veces, Perls va a hablar de emociones y de necesidades, es habitual que conjugue a estas palabras alternativamente. A las emociones, las comprendemos rápidamente, es más o menos lo mismo que el organismo. Las necesidades igual, aunque no siempre nos detengamos mucho en la palabra “necesidades”. Esto no es así para las psicologías elaboradas en Estados Unidos, en donde la palabra “necesidades” tiene un enorme peso, desde que un autor como Abraham Maslow, con su teoría de las necesidades, constituye toda una figura en ese país, una figura que proyecta su sombra sobre los autores que allí trabajan. Pero bien, con las necesidades, las emociones o el organismo, damos vueltas sobre la misma idea. Necesidades, emociones y organismo son palabras sinónimas en el sistema de Perls.

Veamos algunas referencias de Perls. A veces, vamos a encontrar que define al sujeto como organismo, y entonces nos va a decir, por ejemplo que: “*Uno de los hechos más notorios y evidentes es que el hombre es un organismo*”. Idea que en este párrafo va a desarrollar y acentuar así: “Y sin embargo este hecho”, de que el hombre es organismo, “es completamente ignorado por las escuelas tradicionales de psiquiatría y psicoterapia, las cuales, sea como fuere que describan su enfoque, aún operan en términos de la antigua división mente-cuerpo. Desde que surgió la medicina psicosomática la distancia entre la actividad mental y física se ha vuelto cada vez más aparente. Y sin embargo, debido a la persistencia del paralelismo psico-físico, incluso este adelanto en el entendimiento no ha tenido los logros que eran de esperar”³. Un poco más abajo dirá Perls de la necesidad de: “barrer de una vez por todas con el paralelismo psico-físico”⁴. Bien, es una forma de acentuar la importancia central que le da al organismo. Como tantos otros autores, como Merleau-Ponty por ejemplo, o como Lacan, Perls va a decir: si el hombre es organismo, cuerpo, ¿entonces por qué hablar de dualismo cuerpo-alma, o de paralelismo psico-físico, si nada más somos cuerpo, si el último y profundo rostro de la llamada alma es el cuerpo?

Otras veces vamos a encontrar que Perls define al sujeto como “emoción” - pero, como les digo, siempre damos vueltas en la misma idea. En otro lugar, dice Perls muy enfáticamente: “Esto nos trae a la cuestión de la fuerza básica que energiza toda nuestra acción. Esa fuerza parece ser la emoción. Las emociones son la vida misma. Podemos intentar teorizar o interpretar las emociones de cualquier manera y sin embargo esto es una pérdida de tiempo, porque las emociones son el lenguaje mismo del organismo. Ellas modifican la excitación básica

de acuerdo a la situación ante la cual nos encontramos. La excitación se transforma en emociones específicas y a su vez las emociones son transformadas en acciones sensoriales y motoras. Las emociones energizan la catexis y movilizan los medios que tenemos para satisfacer necesidades”⁵. Hay muchas cosas enunciadas acá. Dice Perls: la fuerza básica que energiza nuestra acción es la emoción. Perls se mantiene muy cercano en esto, y en lo que sigue, a la definición del deseo freudiano. Luego plantea la relación de las emociones con el organismo: las emociones son el lenguaje mismo del organismo, nos dice. Y luego plantea la relación entre las emociones y el medio ambiente, el papel de las emociones en el contacto interpersonal. Dice Perls: nos encontramos en distintas situaciones, y son nuestras emociones las que reciben esas situaciones, y son nuestras emociones las que reaccionan ante esas situaciones, y es desde nuestras emociones que respondemos a las situaciones interpersonales. Nuestras acciones interpersonales se derivan de nuestras emociones.

Bien, y como les decía, en otras oportunidades encontramos que Perls define al sujeto como “experiencia de sus propias necesidades”, y también acá rondamos la misma idea. Que el sujeto logre percibir lo que necesita, lo que “desde dentro” le reclama, lo que “desde dentro” le llama, en fin, sus necesidades. Dice Perls al respecto de esta idea: “El individuo debe satisfacer sus necesidades, tiene que ser capaz de sentir lo que necesita y debe saber cómo manejarse a sí mismo y a su ambiente, ya que incluso las necesidades puramente fisiológicas pueden ser satisfechas únicamente mediante la interacción del organismo y el ambiente”⁶. La misma idea planteará en el contexto de la psicoterapia: “En terapia”, dirá, “el paciente tiene que aprender a distinguir de entre las miles de necesidades y cómo atenderlas sucesivamente. Tiene que aprender a descubrir y a identificarse con sus necesidades”⁷. Ven, el sujeto como “identificado” a sus necesidades, esa es la concepción del sujeto de Perls. Y también a las necesidades Perls las va a vincular a lo organísmico, obviamente, porque nos va a decir: “El organismo tiene también *necesidades*, de contacto y psicológicas. Estas se experimentan cada vez que el equilibrio psicológico se perturba, de la misma forma que las necesidades fisiológicas se sienten toda vez que el equilibrio fisiológico se ve perturbado. Estas necesidades psicológicas son lo que podríamos llamar la contrapartida psicológica del proceso homeostático”⁸. Ven, las necesidades presentadas a partir de lo organísmico. Un organismo tiene necesidades fisiológicas, pero también psicológicas, y a esas necesidades, nos dice Perls, el sujeto debe hallarse identificado.

Bien. Esa es la concepción del sujeto de Perls. El sujeto como organismo, como emoción, como necesidad. Pero hablar de un sujeto que es organismo, que es emoción, es hablar de un sujeto que actúa no en base a sus razonamientos sino en base a su cuerpo, en manos de su cuerpo. Y eso nos lleva correlativamente a hablar de un sujeto que es más bien inconciente que conciente. No un sujeto que calcula o medita sus conductas, sino un sujeto que actúa como embargado en sus reacciones organísmicas. Y esto es lo que destaco en el cuadro al derivar una flecha hacia abajo de la categoría de organismo, adonde escribo “confianza en la autorregulación organísmica”. Es una expresión de Claudio Naranjo, un autor muy prolijo que trabajó en la línea de Perls, se formó particularmente con él, y cuyos trabajos pueden resultar útiles a la hora de las sistematizaciones,

sistematizaciones de las que Perls, a decir verdad, no se preocupaba demasiado. La teoría gestáltica, dice Naranjo, implica una “confianza en la autorregulación organísmica”, y cada palabra está bastante bien en esa expresión. “Confianza en lo organísmico” significa que el sujeto “confía”, y “se” confía también, en las respuestas de su organismo, “confiado” digamos también, en la eficacia adaptativa de esas respuestas. Y “autorregulación” es también una palabra muy clara, porque nos remite a algo que se regula solo, que se autorregula, que no depende del sujeto para regularse. Bien, y la confianza en la autorregulación organísmica es algo que se deriva de la idea del sujeto como organismo.

Esto es algo que vamos a encontrar siempre que un autor o escuela nos plante al sujeto como emoción. Cada vez que una escuela nos hable del sujeto como emoción ello implica correlativamente un sujeto que actúa desde esa emoción y no desde una reflexión de sus comportamientos. Sucede lo contrario cuando una escuela nos plantea a un sujeto de la cognición, en donde tendemos a hablar de un sujeto más reflexivo o razonante de sus conductas. Y en la teoría gestáltica, adonde hablamos de un sujeto del organismo, de la emoción, hablamos de un sujeto que actúa en manos, en dependencia de sus reacciones organísmicas.

Esto es algo que Naranjo introduce en un libro dedicado al comentario de la teoría de Perls, titulado *La psicología de la forma*. Allí Naranjo va a insistir de distintas maneras en esta idea. Por ejemplo, en un momento, dice: “*La filosofía implícita en la Gestalt es la confianza en la autoregulación organísmica*. La confianza en la autoregulación organísmica está incorporada en la terapia gestáltica como *una confianza en la espontaneidad*, lo cual es *una traducción biológica de lo existencial de ‘ser uno mismo’*”. Es muy claro esto de Naranjo, ¿no? Si hablamos de un sujeto que es organismo, hablamos por lo tanto, necesariamente, de un sujeto que actúa, no en base a razonamientos o deducciones lógicas, sino en base a sus reacciones organísmicas, un sujeto que “se confía” -digamos, para jugar con lo de la “confianza”-, “se confía” a sus reacciones organísmicas. Y dice Naranjo, esto es como una traducción biológica del existencial “ser uno mismo”. Claro, el ser uno mismo viene dado por el hacerse un cuerpo, un organismo, y por el confiarse, encomendarse a las reacciones de ese organismo, en la confianza justamente de que esas reacciones van a ser las correctas.

En otro momento, Naranjo postula la posibilidad, dice, de encontrar “un curso de acción apropiado dictado más bien por una profunda intuición que por la razón, e involucrando un ceder dionisiaco ante las sensaciones en lugar de una lucha sartreana por las opciones”⁹. Esto también es muy claro respecto de esta idea. Naranjo plantea como una oposición, una tensión, entre encontrar el curso de acción apropiado a través de la intuición o a través de la razón, entre encontrar el curso de acción apropiado a través, dice, de un ceder a las sensaciones, o de un razonar entre opciones. Está claramente perfilada una oposición acá -aunque en verdad esto no es así en Sartre, Naranjo no lo ha leído bien, porque si se plantea esta opción, indudablemente que Sartre se inclinaría por un sujeto de la intuición. Pero bien, lo mismo nos dice Naranjo respecto de la perspectiva gestáltica: es una perspectiva de un sujeto de la intuición, no del cálculo de opciones, y esto como derivado de que es un sujeto del organismo.

En otro momento, Naranjo dirá: “La terapia gestáltica involucra una confianza básica en la rectitud de nuestra propia naturaleza. Dada esta confianza, no necesitamos manipularnos a nosotros mismos. El terapeuta gestáltico confía en la rectitud de la naturaleza humana”¹⁰. Es otra forma de enfatizar lo mismo. Hablar de rectitud de la naturaleza equivale a hablar de confianza en lo organísmico, porque es confianza de que entregándose a la propia naturaleza se encuentran las respuestas correctas. Indudablemente que esto hace de la respuesta organísmica la primer y última palabra, y entonces, si se plantea la cuestión ética, no hay más ética que la del organismo, y es lo que van a llegar a articular concretamente los autores gestálticos. Dice Naranjo: “Tal como dijera Fritz Perls, ‘*lo bueno y lo malo son respuestas del organismo*’ ”¹¹. Es muy claro y enfático esto, ¿no? Y Paco Peñaruvía, el prologuista de este libro de Naranjo, en su prólogo justamente, va a escribir: “*Un intuicionismo que no se reconoce como tal*, es así como le he oído a Claudio Naranjo definir a la terapia gestáltica en varias ocasiones”¹². Intuicionismo, es de lo que estamos hablando, un sujeto que actúa en base a sus sensaciones y reacciones organísmicas.

Y en este punto de la confianza en la espontaneidad organísmica, Naranjo va a hacer relaciones con las disciplinas orientales, y también con el propio psicoanálisis. Va a decir, concretamente, que la gestalt continúa con esto la tradición oriental y la tradición psicoanalítica. Claro, esto no nos sorprende, desde que sabemos que para el psicoanálisis, como postulado básico, desde el momento en que el sujeto es sujeto del deseo, es sujeto del inconciente, no de la conciencia. Dice Naranjo aquí mismo: “El ideal de espontaneidad implica una fe parecida a la de la *perfección inmanente* del budismo mahayana y de otras tradiciones espirituales”, la perfección inmanente, es la idea de la rectitud de la naturaleza humana, de que si vamos a nuestro elemento más inmanente, lo organísmico, allí están las reacciones apropiadas. Continúa Naranjo: “Parece apropiado que Fritz Perls llegara lo suyo y fuera apreciado por lo que verdaderamente era en el Instituto Esalen, un centro creado, en parte, a través de la inspiración y apoyo de Alan Watts, y donde uno de los primeros miembros de la comunidad fue Ga-Fu-Feng, quien en ese entonces cubrió muchos muros con su hermosa caligrafía y enseñó Tai-Chi y que después nos proporcionó una de las traducciones modernas de Lao-Tzé. Estas circunstancias externas tuvieron eco en la afinidad de Fritz Perls con el taoísmo, la cual se reflejó en su vida y obra. Cuando Perls decía ‘autorregulación organísmica’, también aludía al ‘Tao’ por lo menos en el sentido del ‘Tao del hombre’ que los taoístas distinguen del supraindividual ‘Tao del Cielo’: un curso de acción apropiada dictado más bien por una profunda intuición que por la razón, e involucrando un ceder dionisiaco ante las sensaciones en lugar de una lucha sartreana por las opciones”. Bueno, ven la aproximación que Naranjo establece con respecto a las disciplinas orientales, y acá es donde aparece esta oposición entre intuición y razón, entre sensaciones y elección de opciones. Y finalmente, Naranjo hace extensiva esta relación también al psicoanálisis, porque dice: “En su lealtad hacia la autorregulación, Perls no sólo fue un heredero de Freud, quien primero nos señaló las vicisitudes de la represión, sino un continuador de Wilhelm Reich (su analista), quien fue la primera persona en tener mas fe en el instinto que en la civilización actual”¹³.

Bien, es muy claro esto de Naranjo. Si hablamos de un sujeto del organismo, hablamos por lo tanto de un sujeto no de la conciencia ni de la reflexión de sus conductas, sino de un sujeto que es inconciente de sus reacciones organizmicas, y que en todo caso llega siempre después, retroactivamente, con su conciencia, a aquello que ha sido su reacción allí.

Tenemos entonces ya dos postulados fundamentales de la teoría de Perls: organismo y confianza en la autorregulación organizmica. Son dos categorías que podemos, si quieren, envolver juntas en el esquema, porque van una de la mano de la otra. A su vez, como son dos categorías que conciernen muy esencialmente a la concepción del sujeto de Perls, comprender ya estas dos categorías es comprender ya lo esencial del enfoque gestáltico, porque estas dos categorías van como a arrojar su sombra sobre todas las otras.

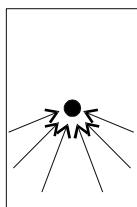
Bien. Otra categoría muy importante del sistema gestáltico de Perls que encontramos en tercer lugar, hacia la derecha, en el cuadro, es el “aquí y ahora”. Van a escuchar mil veces a los terapeutas gestálticos hablando del aquí y el ahora. Es una categoría muy importante, y también muy interesante. ¿Qué es el aquí y ahora? Una forma fácil de ver su sentido y su importancia es destacando dos sentidos en la expresión aquí y ahora, un sentido negativo y un sentido positivo.

Aquí y ahora, en sentido negativo, quiere decir no vivir en el pasado, no vivir en el futuro, no vivir en la fantasía, no vivir en las ilusiones, no vivir en lo que nos traumó, no vivir pre-ocupados -ocupados *previamente* de algo-, sino, justamente, vivir en el presente. Ese es el sentido que llamo “negativo” del aquí y ahora. Vivir en el momento en que estamos viviendo, no en el pasado. Estar en el momento y en la situación en la que estamos cada vez, no en la situación de ayer, de anoche, o de hace dos semanas. Estar en el momento y en la situación en la que estamos, no en la situación del futuro, de enseguida, de mañana a la noche. Estar en el momento y en la situación en que estamos, no en la que podríamos llegar a estar, o en la que nos dediquemos a fantasear. Eso significa vivir aquí y ahora, en sentido negativo: no vivir en otra cosa que en la situación en que estamos comprometidos. En este momento, por ejemplo, entre todos los presentes, habrá algunas personas, ¿dos, una, tres?, que no están aquí y ahora. Están como ausentes, están en otro lado, pero no aquí y ahora. Eso es a lo que Perls llama no estar aquí y ahora, no estar comprometidos en la situación.

Pero también la expresión aquí y ahora tiene un sentido positivo, tan o más importante que su sentido negativo. En un sentido positivo, aquí y ahora significa comprometerse, con toda nuestra atención y nuestra disposición, en la situación en la que estamos. También podríamos decir: comprometerse con todo nuestro equipamiento organizmico en la situación ambiental que estamos viviendo. O freudianamente podríamos decir también: comprometerse con todas nuestras energías y nuestra libido en la situación en la que estamos. Eso es vivir aquí y ahora. Pasar, por las diferentes situaciones que nos toca pasar al día, con todo nuestro compromiso organizmico, sin fugarnos en el pasado ni en el futuro, ni en la fantasía. Supónganse. Yo estoy ahora acá, con ustedes. Para que las cosas funcionen, lo mejor es que esté acá y ahora, no en otra parte. Dentro de un tiempo me voy a ir, a las doce y cuarto tengo que atender. Entonces, voy a estar allí. El aquí y el ahora será ese. Pero al salir del aula, puedo encontrarme con el portero.

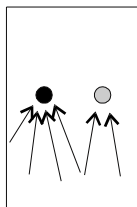
Entonces se tratará de estar allí: ese será el aquí y el ahora. Esto no significa que me vaya a quedar todo el día con el portero, simplemente significa que, siempre tensionado, y levemente, por mi compromiso de las doce y cuarto, durante esos segundos o pocos minutos que cambie palabras con el portero, yo este allí, con todo mi compromiso. Tampoco voy a estar con mi paciente y mientras lo escuche, estar pensando en cómo nos fue en nuestra reunión de hoy, ni en lo que me contó el portero. Se tratará de estar comprometido enteramente en lo que hablamos, y si después tengo otra obligación, ella estará indudablemente presente, pero nunca ocupará el todo del campo, ni siquiera una parte importante: será una mera tensión, un mero tironcito que me llama a que dentro de poco tendré que pasar, en el futuro, a otro presente. Eso es vivir aquí y ahora para la gestalt. No vivir en un eterno presente, sino vivir completamente el presente en la *sucesión* de los presentes, tensionados indudable e inevitablemente por las otras instancias temporales, pero en una tensión muy leve que nunca llega a afectar nuestro compromiso en el campo presente. Y cuando lo afecta, nos vamos a ese otro campo.

Es una idea muy interesante, esta del aquí y el ahora. También la podemos imaginar así:



Este es el marco de la situación, el rectángulo. Allí, en el medio, está nuestro objeto, en general, un otro, o una serie de otros. Y, si vivimos aquí y ahora, el objeto está en el medio y todas nuestras energías confluyen hacia él, nuestro equipamiento orgánico. Y eso es lo que nos da la sensación de que estamos ante algo manejable, dominable, ante una situación en la que podemos, en la que somos capaces. Entonces, porque estamos “todo” ahí, la situación se vuelve manejable, se aparece como diminuta, ínfima, dominable. Todo lo que se aparece como ínfimo se aparece como manejable, ¿no? Y viceversa. En este punto podrían hacerse interesantes relaciones entre este aquí y ahora y la imagen del otro en Lacan, su famoso *i (a)*.

Y si a esta situación no la viviéramos aquí y ahora, ¿qué pasaría?



El objeto que en la realidad estaría en el centro, para nosotros estaría a un costado, acá, a la derecha. Y en el centro, pero tampoco tan en el centro, estaría

otro objeto, algo en el pasado o en el futuro, que sería nuestro verdadero interés. Pero ocurre que estamos en la realidad, y entonces, estamos, lo queramos o no, frente a un objeto distinto del que subjetivamente estamos valorando. ¿Y entonces, cuál es resultado final de esto? Lo vemos claramente en este cuadro. El final es que tenemos nuestras energías *repartidas* entre el objeto en el que estamos subjetivamente “enroscados”, y el objeto que, nos guste o no, en nuestra realidad, está ahí adelante. Resultado: entonces no tenemos todas nuestras energías al servicio de la realidad, sino que tenemos solo algunas, las que nos quedan de la energía invertida en ese objeto en que estamos pensando. Resultado: nosotros mismos salimos perjudicados, porque no vamos a poder hacer un manejo eficiente de la realidad que vivimos en ese momento.

Esa es la idea del aquí y al ahora en la gestalt. Como ven, es una idea muy interesante, y es una idea que tiene todo un valor. Está además, muy relacionada con la concepción del sujeto. Si el sujeto tiene que estar focalizado en el aquí y el ahora, tiene que estarlo *desde* su equipamiento organizmico. A su vez, la idea del aquí y el ahora, lo habrán percibido, está muy relacionada con la idea de marco de referencia interna de Carl Rogers, o la idea de campo vital de Kurt Lewin, o la idea de fantasía en la psicología clásica en general, y en el psicoanálisis en particular. Ya vamos a ver esto.

Bien. Otra categoría importante en el sistema de Perls, que encontramos en cuarto lugar en el cuadro, hacia la derecha, es la categoría del “awareness”. También van a escuchar a los psicólogos gestálticos hablar permanentemente de este “awareness”. Es una categoría muy relacionada con lo organizmico y con el aquí y el ahora. La escribo en inglés porque las traducciones varían, y no siempre son muy afortunadas. A veces se traduce como “darse cuenta”, otras veces se traduce como “la toma de conciencia”, otras veces como el “prestar atención”, y van a encontrar otras traducciones también, pero la verdad es que no son muy logradas.

¿Y qué es este “awareness”? Es muy fácil verlo si nos detenemos meramente en la expresión como tal, la expresión “awareness”, y es lo que los traductores no han sabido traducir. ¿Qué significa “awareness” en el inglés? “Awareness” es una palabra compuesta del inglés, que incluye el “aware” y el “ness”. La clave está en el “aware”, porque el “ness” solamente conjuga el “aware”. ¿Qué significa “aware” en inglés? Significa básicamente dos cosas distintas, y acá está el tema. Significa “percatarse”, “tomar conciencia”, “darse cuenta”, “avisarse”, de un lado, y significa también “estar alerta”, “estar atento”, “estar aprestado”, “estar al cuidado” también.

Les traje un Websters. ¿Qué es un Websters? Un diccionario de inglés, pero no es cualquier diccionario de inglés, porque cualquiera que sabe un poco de inglés sabe que es uno de los mejores diccionarios de inglés que hay. ¿Y qué dice el Websters sobre el “awareness”? Es muy interesante, dice cosas muy interesantes, en particular para los gestálticos, para los psicólogos que ya han hecho una opción por la psicología gestáltica, y muchas veces se encuentran renegando con el “awareness”. Dice el Websters: “1. On one’s guard; vigilant, 2. Knowing or realizing; conscious; informed”. Eso es lo que dice el Websters. “1. On one’s guard; vigilant”, es decir, primera significación del “awareness” para el Websters:

“estar en guardia, vigilante, atento, aprestado”. Esa es la primera significación que da del “awareness”. Y en segundo lugar da una segunda definición del “awareness”: “darse cuenta”, “percatarse”, etcétera. Las dos significaciones del “awareness”. Pero dice un par de cosas más muy interesantes el Websters. Dice a renglón seguido: “aware implies having knowledge of something through alertness”. Esto es esencial. Dice: “aware” implica tener conocimiento de algo a través de una actitud de alerta, de aprestamiento. Es decir, ver una realidad desde ese estado de alerta, de aprestamiento. Y finalmente dice una cosa más este bendito Websters. Presenta la etimología del “aware”, ¿y saben qué dice? Dice que “aware” viene de “warn”. Esto es muy divertido. ¿Saben qué es “warn”? Warn es lo que dicen los aparatos de su casa: “Warning”. Cuidado, peligro, atención con signos de admiración. Es decir, la raíz etimológica del “awareness” deriva de ese ¡Cuidado!, ¡Atención!. Esto es muy interesante para comprender adónde nos lleva Perls, ya van a enchufar todos los cables de esto.

Ven entonces que “awareness” significa “percatarse”, “tomar conciencia”, “darse cuenta”, “avisarse”, de un lado, y significa también “estar alerta”, “estar atento”, “estar aprestado”, “estar al cuidado” también. Y ven también que el Webster enfatiza más esta segunda significación. Pero igual esas dos cosas significa el “aware”, y esa es la clave del asunto, porque lo que Perls quiere destacar con su “awareness” es *las dos cosas a la vez*. Si “aware” significa “aprestamiento”, Perls quiere destacar ese elemento, el aprestamiento, pero si significa también “tomar conciencia”, también quiere destacar ese otro elemento. Entonces, “awareness” significa estado de aprestamiento y toma de conciencia, ¿de qué? de ese estado de aprestamiento. Como notarán, no es fácil traducir las dos ideas al español, porque si uno traduce como “tomar conciencia”, se pierde la otra mitad, el “alerta”, el “alertarse”, que acaso es la más importante. Pero si uno enfatiza solamente el alertarse, el aprestarse, pierde la toma de conciencia de ese alertarse. No es entonces fácil encontrar un término español que iguale el sentido del término inglés, y esto ha generado muchos malentendidos dentro de la teoría gestáltica, y muchas degradaciones también de la categoría del “awareness”, porque si se la traduce meramente como “darse cuenta”, entonces hay quienes se ponen a hablar del “darse cuenta” así como así, como si fuera una gran cosa “darse cuenta”, y entonces, todos a darse cuenta, sin saber de qué, ni para qué, ni por qué. El “awareness” no es un “darse cuenta” de cualquier cosa, es darse cuenta del aprestamiento, pero para darse cuenta del aprestamiento hay que haber alcanzado antes el estado de aprestamiento. Otras veces se lo traduce como “atención”, y también mucho se podría hablar de esa traducción. Indudablemente que traducir “awareness” por “atención” es mejor que traducirlo por “darse cuenta”, porque no es tan alejado del sentido genuino del “awareness”. De hecho, entre las distintas cosas que significa la “atención” para nosotros, una de las significaciones que podemos encontrarle es el concentrarse, el focalizarse, el estar atento. Por eso no es tan malogrado traducir por atención, pero aún así, atención no nos lleva, al menos a nosotros, tan directa e inmediatamente al concentrarse, al focalizarse.

Por eso es que, al menos para mí, la palabra más fiel para traducir el “awareness” es “aprestamiento”. “Aprestamiento” sí nos lleva más directamente a la idea de

concentrarse, de focalizarse, de estar atento. ¿Qué es el aprestamiento? Una actitud, una predisposición desde la que encarar las situaciones ambientales. Estar aprestado es estar decidido, determinado, alerta, dispuesto a lo que es. Y el aprestamiento es indudablemente una actitud muy eficaz para encarar las situaciones ambientales. ¿Y por qué el “awareness” tiene su relación con lo orgánico? Es fácil verlo, porque si el awareness es aprestamiento, nada más orgánico que el aprestamiento. Se está decidido, determinado a todo lo que es, solamente desde un organismo. ¿Y por qué tiene su relación con el aquí y el ahora? Porque si se da el aprestamiento orgánico, no es con relación al mañana o al ayer, sino con relación al aquí y el ahora. El “awareness” es entonces el aprestamiento orgánico sobre el aquí y el ahora, y la conciencia de estar en ese estado de aprestamiento orgánico sobre el aquí y el ahora. Eso es en rigor el “awareness”: el aprestamiento, y la conciencia de ese aprestamiento.

Para la gestalt, el sujeto ha de lograr esa capacidad del “awareness”, del aprestamiento y de la conciencia de ese aprestamiento. Y en el momento en que el sujeto logra tomar conciencia de su aprestamiento, de su predisposición orgánica ante la realidad, el sujeto logra tomar conciencia de la realidad toda. ¿Por qué? Porque ese aprestamiento es constitutivo de la realidad, el sujeto solamente logra construir su realidad cuando está decidido y listo a ello, cuando se siente en capacidad de ello, y esto es algo que logra solamente desde el aprestamiento.

John Enright, un terapeuta gestáltico formado con Perls, en su texto *Introducción a las técnicas gestálticas*, da una definición muy simple del “awareness”. Dice: “el *awareness* es la integración de la atención y la conciencia”¹⁴. Ven que es muy simple decirlo así. Integración de la atención y la conciencia. La atención, es decir, el aprestamiento, la focalización sobre una situación -recordemos que esa es la significación que tenemos que acentuar en la palabra atención. Y la conciencia, la conciencia de esa focalización, de ese aprestamiento. Y en el mismo texto, Enright dice: “El *awareness* es un estado de conciencia que se desarrolla, en forma espontánea, cuando se enfoca la atención orgánica en cierta región particular del límite de contacto entre el organismo y el ambiente”¹⁵. Es también una muy buena definición del “awareness”. Dice: el enfoque de la atención orgánica. Es el aprestamiento. ¿Y sobre qué va dirigido este enfoque de la atención orgánica? Sobre una región del límite de contacto entre el organismo y el ambiente. Sobre el aquí y el ahora. Pero no termina ahí la definición. Porque además, el “awareness” es la conciencia de ese enfoque orgánico sobre la situación. Por eso es esta expresión de Enright, “conciencia de la atención orgánica”, sería una muy buena traducción también para el “awareness”, y, claro está, la atención orgánica es igual al aprestamiento.

¿Y cómo “corre” la conciencia del aprestamiento en relación al aprestamiento? Es un punto muy importante. Si el “awareness” es la conciencia del aprestamiento, ¿cuál es la relación entre la conciencia y el aprestamiento? En este mismo artículo, Enright hace una muy interesante comparación del “awareness” con la introspección, que responde muy claramente a este punto. Recordarán lo que es la introspección. En la introspección hay como un desdoblamiento, una escisión, hay dos partes, una parte que mira y otra parte que es mirada, en donde la parte

que mira va “por sobre” la mirada. En el “awareness” hay también un principio de escisión, pero las cosas se plantean de forma diferente, porque si bien hay una parte que mira y otra que es mirada, la parte que mira “corre a la par” de la mirada, no va por sobre ella, sino a la par de ella. No frente, o contra ella, sino a su lado, levemente separada de ella. Esa es la comparación que hace este autor. Dice Enright, les leo: “Es preciso distinguir, en particular, el *awareness* de la introspección. En esta”, la introspección, “el yo está dividido: una parte de él ‘observa’ a la otra convertida en objeto, percatándose muy bien de que le está observando. En el *awareness*, el yo es el que se percata de aquello a que el organismo está atendiendo”¹⁶. Ven entonces la comparación que hace entre el “awareness” y el desdoblamiento de la introspección. La podríamos graficar así:



Son dos dibujos, dos gráficos, que se me ocurren como para explicar esto. En cada dibujo, la flecha de la izquierda es lo orgánico, la flecha de la derecha es la conciencia. Pero las flechas de la izquierda y la derecha se relacionan de manera diferente en la introspección y en el “awareness”. En la introspección, la conciencia se vuelve “contra” lo orgánico, “hacia” lo orgánico, “frente” a lo orgánico. No es extraño, incluso es lo más habitual, que lo acabe apagando, a lo orgánico, esta conciencia que se vuelve sobre él. Pero en el awareness, y es la comparación que nos hace Enright, si la conciencia se va a articular con lo orgánico es “a la par” de él, “a su lado”, hacia el objeto sobre el cual está concentrado lo orgánico, su particular aquí y ahora. Indudablemente que esa conciencia también va a ver, para seguir con esta metáfora, lo orgánico, no solamente va a detenerse en el objeto, pero va a ser una mirada “cómplice” de lo orgánico, y no confrontada a él. Ven que esta comparación una forma muy clara de profundizar la idea del “awareness”.

Y ven también la importancia del “awareness”. Es la capacidad del organismo de engranar, de articularse orgánicamente sobre el aquí y el ahora, y es la capacidad de la conciencia de percatarse, de darse cuenta de esa capacidad suya en esos momentos. Es esencial para la gestalt que un sujeto cuente con estas capacidades, y es siempre muy negativo que carezca de ellas. A su vez, la conciencia del estado de aprestamiento tiene sus consecuencias sobre la persona. Piénsenlo. ¿Cuál puede ser la consecuencia de experimentarse y ser consciente de la propia focalización orgánica? Indudablemente que ese sentirse en focalización orgánica va a dar un punto de identificación muy fuerte, y consecuentemente va a llevar a una alta valoración de sí mismo. Por eso es que es importante, además de la capacidad de articularse orgánicamente, la capacidad de percatarse de ello.

En su texto *El enfoque gestáltico*, Perls hace algunas relaciones muy interesantes entre el “awareness”, la atención y la voluntad. Tres términos, “awareness”, atención y voluntad, y Perls va a situar al “awareness” en relación a esos otros

dos términos de la atención y la voluntad. La voluntad, ¿a qué llamamos la voluntad? A una cierta capacidad de afrontar responsabilidades, compromisos, cargas, tareas. Es cuando hablamos de la “fuerza de voluntad”, y decimos, “¿Qué fuerza de voluntad tiene esta persona!”, o “¿Qué poca voluntad!” o “¿Qué falta de voluntad!”, o “¿Qué mala voluntad que tenés!”. Después esta la atención, es lo que decíamos, la focalización en un punto. Ven que son como primos hermanos, atención, voluntad y awareness. Y entonces Perls va a hacer una comparación entre estos tres términos. ¿Y qué va a decir? En primer lugar va a decir que son tres importantes funciones o capacidades de la persona. Lo comprendemos rápidamente, se trata de tres importantes funciones o capacidades: si están, hay además muchas otras cosas muy importantes; si no están, faltan además muchas otras cosas importantes. Pero además va a proponernos distintas definiciones de la atención, la voluntad y el “awareness”, y una comparación entre las tres que resulta muy útil para precisar el sentido del “awareness”.

Vamos al texto. ¿Cómo definirá la atención? Perls propondrá como una fórmula cotidiana. Dice Perls, cuando decimos ‘*Pondré mi mente a trabajar sobre el problema*’, estamos hablando muy claramente de la atención. Estamos diciendo, en verdad, dice Perls: ‘*Concentraré gran parte de mi actividad y de mi percepción sensorial en este problema*’¹⁷. Allí aparece lo orgánico. Perls dirá: lo orgánico no significa que saquemos un cuerpo físico de adentro y lo depositemos sobre el problema, pero sí la actitud de la actividad centrada en el problema. Bien, eso va a decir de la atención, es concentración sobre un problema. Pasemos a la voluntad. Desde el momento en que son como primas hermanas, a la voluntad la va a definir como una atención, solo que una atención concentrada sobre un objetivo. No una atención sobre un problema a resolver, sino una atención en un objetivo a lograr. Dice Perls, en la voluntad, “el área de atención es altamente restringida y la persona se focaliza en iniciar y llevar a cabo una serie de acciones dirigidas a lograr ciertos objetivos específicos”. Bien, voluntad es atención puesta en objetivos, mientras que la atención está puesta en la resolución de conflictos. Y acá llegamos al “awareness”, porque Perls va a situar muy claramente al “awareness” en relación y tensión con los otros dos términos. Va a decir que el “awareness” es también una forma de la atención. “El awareness es un mellizo de la atención”, va a decir Perls, no un primo hermano, un mellizo, más cercano todavía el parentesco, un mellizo es algo muy parecido a su hermano. Pero el “awareness” va a ser -y acá encontramos la definición- no una atención sobre un problema, no una atención hacia un objetivo, sino una atención total, generalizada, llevada a cabo por la persona total. De manera que a la voluntad y a la atención las va a definir como más circunscriptas a situaciones puntuales, mientras que al “awareness” lo va a plantear como una predisposición generalizada, como una atención abierta al todo de lo que nos ocurra.

Bien, creo que con esto es suficiente ya para comprender lo que está en juego en esta noción del “awareness”. Nos queda por ver un último concepto de la teoría del sujeto, que es el último que encontramos en la parte izquierda del cuadro, la que corresponde al sujeto. Es el concepto de *homeostasis orgánica*. Con él, vamos a entender por qué, después de todo, esta teoría, que tiene estos postulados, se llama teoría *gestáltica*, cosa que hasta ahora ni entrevemos. La

verdad, ¿por qué se llama teoría gestáltica esta teoría, si nada hasta ahora nos ha hecho ver ninguna gestalt por ningún lado? Podría llamarse teoría organísmica, o del aquí y el ahora, o de la focalización organísmica, en fin, los conceptos que hemos visto, pero nada nos insinúa siquiera la presencia de alguna gestalt. Bueno, el concepto de homeostasis nos va a permitir comprender esto, con él vamos a ver por qué se llama teoría *gestáltica*. A su vez, el concepto de homeostasis está muy ligado a la parte derecha del cuadro, el medio ambiente; es, si se quiere, un concepto límite entre el sujeto y el ambiente.

¿Qué es la homeostasis? Bueno, en esto mucho no nos vamos a detener, porque saben muy bien lo que es la homeostasis a partir de Freud. Homeostasis quiere decir “balance”, “regulación”, “equilibrio” principalmente. Y entonces, homeostasis organísmica quiere decir que el organismo, entendido tal como lo entiende Perls, se mantenga en homeostasis, en equilibrio. Que el organismo se mantenga equilibrado, balanceado como organismo. ¿Pero por qué llegamos a hablar de balance del organismo? Porque el organismo puede quedar desbalanceado, desequilibrado. ¿Y dónde? En sus operaciones con el mundo, con el medio ambiente. Ahí vemos claramente qué es el balance o equilibrio organísmico: que el organismo se mantenga equilibrado en sus relaciones con el medio ambiente, con los otros. Que la persona se mantenga en una cierta disposición de sus necesidades organísmicas en sus contactos interpersonales, en cierto ajuste, balance organísmico en sus operaciones con el medio ambiente. Eso es el equilibrio organísmico. Porque en las relaciones interpersonales puede haber situaciones favorables al organismo, pero puede haber también situaciones desfavorables al organismo, y allí la cuestión será si el organismo podrá mantenerse en su equilibrio aún en medio de esas condiciones desfavorables.

Y entonces podemos pasar a la derecha del cuadro, al medio ambiente, porque, justamente, a las situaciones interpersonales, Perls las va a considerar según su repercusión sobre el organismo. Y va a distinguir, básicamente, entre situaciones interpersonales cuyo efecto organísmico es positivo y situaciones interpersonales cuyo efecto organísmico es negativo. ¿Ven? Elabora la teoría de las relaciones interpersonales a partir de la concepción del sujeto que tiene. Y entonces, Perls, va a proponer categorías muy determinadas para esto, que son las que encontramos en el cuadro: *objetos de catexia positiva* y *objetos de catexia negativa*. Son objetos de catexia positiva aquellas situaciones interpersonales cuyo efecto sobre el organismo es positivo, y son objetos de catexia negativa aquellas situaciones interpersonales cuyo efecto sobre el organismo es negativo.

Veamos esto en el texto de Perls. Dice Perls: “Volvamos a la relación del organismo con el campo, o en términos más específicos, a la relación del individuo con su ambiente. Además de necesidades y un sistema de orientación y de manipulación con los cuales lograr la satisfacción, el individuo tiene *actitudes* hacia aquellas cosas existentes en el ambiente que pueden facilitar o entorpecer su búsqueda de satisfacción. Freud se refirió a esto al decir que los objetos en el mundo reciben una catexis. *De aquellos objetos que son deseables porque ayudan a satisfacer las necesidades del individuo y a restaurar su equilibrio organísmico perturbado, se dicen que poseen una catexis positiva. Se dice que tienen catexis negativa aquellos objetos que son indeseables ya sean porque son indeseables,*

amenazantes para el individuo, o tienden a perturbar su equilibrio orgánico, o no logran satisfacer sus necesidades". Es aritmético esto. Los objetos que van a favorecer el equilibrio orgánico son objetos de catexis positiva, los que van a perturbar el equilibrio orgánico son objetos de catexis negativa. Y Perls va a hablarnos entonces de las actitudes ante ambos objetos, lo que va a llamar la inquietud y el miedo, y este va a ser el paso a la próxima articulación. "El hombre vive", continúa diciendo, "suspendido entre la *inquietud* y el *miedo*. Cada una de las necesidades requiere de gratificación inmediata sin dilación. La primera forma emocional que asume la excitación -generada por la presencia de una necesidad y su concomitante perturbación del balance- es la inquietud. *La inquietud es entonces la base de la catexis positiva. Por el contrario, el miedo es la base de todas las catexis negativas; es la experiencia que va en contra de la supervivencia*. El miedo se vivencia como un peligro vago e indiferenciado; basta con que aparezca un objeto definido con el cual enfrentarse para que el miedo se constituya en temor". Bien, inquietud y miedo, tensión hacia un objeto, temor hacia un objeto. "Al igual que la catexis positiva apunta hacia los elementos que sustentan la vida, así la catexis negativa apunta hacia el peligro, hacia el apoyo disminuido, o incluso hacia la muerte. En todo caso, *la catexis negativa es una amenaza donde nuestra vida entera, o parte de ella, está en juego*". Y acá va a ser muy interesante la diversidad con que Perls va a plantear estas amenazas. "Ya sea nuestra existencia física (enfermedad), nuestro autoconcepto (humillación), nuestra *Weltanschauung* (confusión existencial), nuestra seguridad económica (dificultades económicas) o cualquiera de tantas otras cosas posibles". Es muy interesante esto, porque dice Perls, la fuente concreta de lo negativo puede ser muy amplia, puede atañer a lo físico, la enfermedad, a la valoración de sí mismo, a nuestras concepciones, a nuestra situación económica. Está muy bien plantearlo así, con esa diversidad, porque es muy ajustado a la realidad, porque las situaciones que inciden en el equilibrio orgánico son de la más variada proveniencia y naturaleza.

Bien, hacia los objetos perturbadores de lo orgánico hay un temor, y hacia los objetos constitutivos de lo orgánico hay una atracción, una inquietud. Y es en este contexto que Perls va a plantear estas dos categorías de la *atracción* y el *retiro*, dos categorías que expresan justamente la relación entre el organismo y los objetos de catexia positiva y negativa, con la relación entre el sujeto y el ambiente. Perls va a decir que es lo natural que el organismo se acerque a los objetos de catexia positiva y se aleje de los objetos de catexia negativa, y a esto es a lo que va a llamar atracción y retiro. El organismo debe poder aprovechar, profundizar, ahondar en las relaciones interpersonales de efecto orgánico positivo, y debe también poder alejarse de las relaciones cuyo efecto orgánico es negativo. Esto está muy relacionado también con dos situaciones habituales, claramente neuróticas para Perls, como el permanecer, el quedarse en las situaciones de catexia negativa, y el no poder profundizar las catexias positivas. Indudablemente que el organismo debe poder manejar eventuales situaciones con los objetos de catexia negativa, debe poder mantenerse en balance aún en los objetos de catexia negativa, pero además no tiene sentido alguno que permanezca ahí soportando esas situaciones, y es evidentemente un comportamiento neurótico permanecer en lo que resulta dañino al balance orgánico, y que puede hasta terminar quebrándolo. Se da también el caso de personas que no pueden

profundizar sus lazos positivos, y esto es igualmente neurótico para Perls. Ambas cosas son importantes para él en cuanto al contacto-retiro. Tanto la posibilidad de retirarse de los objetos de catexis negativa como la posibilidad de contactar y profundizar el vínculo con los objetos de catexis positiva.

Perls va a presentar así al contacto y al retiro. Dirá: “El individuo quiere ganarse o apropiarse aquellos objetos o personas en el ambiente que tienen una catexis positiva. Al tratar de adquirir los objetos con catexis positiva, el individuo contacta con su ambiente, va hacia lo que lo rodea. Por otra parte, el individuo tiene una orientación completamente diferente hacia aquellos objetos o personas que tienen una catexis negativa. A ellos los quisiera aniquilar o remover del campo”¹⁸. Perls nos va a describir a la persona como una dualidad de contacto y retiro, como un ser que cuenta con sus reacciones de contacto y retiro, y que, en un estado de equilibrio, contacta con el ambiente y se retira de él automáticamente, de acuerdo al tipo de efecto orgánico que tengan esos objetos del ambiente. Dice Perls: “El contacto y el retiro son opuestos dialécticos. Son descripciones de los modos como enfrentamos eventos psicológicos, son los modos que tenemos para tratar en el límite de contacto con objetos en el campo. En el campo organismo / ambiente, las catexis positivas y negativas (contacto y retiro) se comportan en forma muy similar a las fuerzas atractivas y aversivas del magnetismo”¹⁹. ¿Vieron los imanes, cuando enfrentan dos imanes, y depende de cómo se enfrenten sus caras se producirá atracción o rechazo? Con ese fenómeno compara Perls la atracción y el retiro. Acentúa así el elemento de la reacción, de la inmediatez, el elemento reflejo, automático, del contacto y retiro. En otro momento, dirá: “Este ‘contactarse con’ y este ‘retirarse del’ ambiente, esta aceptación y rechazo del ambiente, son las funciones más importantes de la personalidad integral. Son los aspectos positivos y negativos de los procesos psicológicos mediante los cuales vivimos. Son opuestos dialécticos, forman parte de lo mismo, de la personalidad integral. Aquellos psicólogos que tienen un concepto dualístico del hombre ven a estos opuestos naturales como fuerzas antagónicas que hacen pedazos al individuo. Nosotros, por el contrario, los vemos como aspectos diferentes de la misma cosa: la *capacidad de discriminar*. Esta capacidad puede confundirse como también puede funcionar malamente. Al ocurrir esto el individuo se hace incapaz de reaccionar adecuadamente y por ende lo describimos como neurótico. Pero cuando la *capacidad de discriminar* funciona en buena forma, los componentes de aceptación y rechazo, de contacto y retiro están siempre presentes y activos. En realidad, esta función pareciera formar parte del ritmo mismo de la vida”²⁰. Bien, es muy claro esto, no creo que sean necesarios demasiados comentarios.

Y en la medida en que el organismo maneje equilibradamente este ritmo de contacto y retiro con los objetos de catexia positiva y negativa, el organismo va a mantenerse en homeostasis. Y acá llegamos a la conclusión de Perls, y acá entendemos también porque Perls llama a su teoría, teoría *gestáltica*. Ven las flechas del cuadro, estas flechas que van en círculo desde la izquierda a la derecha y desde la derecha a la izquierda, del organismo al ambiente y del ambiente al organismo. Del organismo al ambiente, en donde encontramos los dos tipos de catexias, y de los dos tipos de catexias al organismo. Si el organismo logra mantenerse en homeostasis en ese reiterado y renovado contacto, Perls va a decir que

la gestalt va a lograr quedar cerrada. Y por eso su teoría se va a llamar teoría *gestáltica*. Porque lo importante va a ser que esta gestalt, este circuito entre el organismo y sus objetos positivos y negativos, llegue a ser cerrada. El problema, para Perls, va a pasar por el hecho de que la gestalt no llegue a cerrarse, por el hecho de que la gestalt quede abierta, o inconclusa. Para Perls, gran parte de las problemáticas subjetivas consisten en gestalts que no han sido convenientemente terminadas. Para Perls, cada vez que en este circuito la gestalt permanece inconclusa, se convierte en causa de sufrimiento.

Objetos con catexis positiva + Contacto = Cierre de la *Gestalt* (Homeostasis)

Objetos con catexis negativa + Retiro = Cierre de la *Gestalt* (Homeostasis)

A esto lo podemos ver también así. Cuando a los objetos de catexis positiva, el sujeto plantea su contacto, el resultado es el cierre de la gestalt, o la homeostasis organizmica. Y cuando a los objetos de catexis negativa, el sujeto plantea su retiro, el resultado es también el cierre de la gestalt. Inversamente, adonde el sujeto no puede plantear el acercamiento a los objetos positivos, o el alejamiento a los objetos negativos, las gestalts van quedando abiertas e indefinidas. Veamos cómo presenta Perls la idea de cierre gestáltico. Dice Perls: “Cuando el objeto catexial, ya sea su catexis positiva o negativa, ha sido apropiado o aniquilado, contactado o alejado, en fin, *tratado de alguna manera satisfactoria para el individuo*, entonces tanto él como la necesidad con la cual está asociada desaparecen del ambiente; se dice que *la gestalt está cerrada*. El objeto catexial y la necesidad tienen una relación casi matemática entre sí; si la necesidad es un déficit (-), el objeto catexial es un más (+). La suma algebraica de la necesidad más el objeto catexial da por resultado cero”. En otro párrafo dirá: “El contactar el ambiente es en cierto sentido la formación de una gestalt. El retraerse es cerrarla completamente o bien reunir sus propias fuerzas para posibilitar *cerrar la gestalt*. El contacto y el retiro, en su forma rítmica, son nuestros medios de satisfacer nuestras necesidades, de continuar los procesos siempre en transcurso que constituyen la vida misma”²¹.

Bien, cerramos con esto el circuito de nuestro esquema. Y noten que, al pasar a la derecha del esquema, al *ambiente* como tal, encontramos de la forma en que Perls explica la influencia del ambiente en la estructuración del sujeto. Es decir, damos con su *teoría de la estructuración del sujeto*. ¿Cuál es la teoría de la estructuración del sujeto de Perls? La historia del sujeto entre sus objetos con catexia positiva y sus objetos con catexia negativa. El sujeto se estructura, para Perls, entre sus objetos, digamos, “proorganísmicos” y sus objetos digamos “antiorganísmicos”. El sujeto es el saldo actual de su historia entre objetos estructurantes de lo organizmico y objetos desestructurantes de lo organizmico. Es una teoría muy simple y a la vez muy profunda de la estructuración del sujeto. Y a la vez, como sucede en tantas otras teorías, es una teoría de la estructuración del sujeto que se deriva de la concepción del sujeto. Toma, clasifica, las distintas influencias ambientales, *desde* la perspectiva de su concepción del sujeto, y esto es algo que sucede en muchas otras escuelas y autores.

Bien, y en este contexto hay un par de conceptos muy importantes en Perls, como son el concepto de *autoapoyo*, y el concepto de *interrupción*. Son dos concep-

tos fundamentales, que se plantean desde este mismo esquema teórico y se mueven básicamente dentro de él, pero que precisan muy bien algunos detalles muy importantes de precisar. El concepto de autoapoyo va de la mano en Perls del concepto de apoyo ambiental. Hay una frase de Perls, que es una frase fundamental en su sistema, y que es también una frase fundamental en la historia de la psicología, que es la frase: “Madurar es pasar del apoyo ambiental al autoapoyo”. Hay muchísimas cosas en esa frase tan simple, y por eso digo que es una de las frases más importantes de la historia de la psicología.

Veamos cuáles son exactamente las cosas presentes en esa frase. En primer lugar, dice que la maduración viene dada por la posibilidad del autoapoyo. Decir: “madurar es pasar del apoyo ambiental al autoapoyo”, es decir que para la madurez es necesaria la posibilidad de autoapoyarse. ¿Y qué quiere decir esto? Que en las responsabilidades de la vida, en las grandes situaciones, en las situaciones adonde se va decidiendo lo fundamental de nuestros destinos, es necesario autoapoyarse. Tomen el plano que quieran, el amoroso, el laboral, el familiar, etcétera, que siempre encontrarán que en esas situaciones decisivas, adonde como digo se deciden los destinos de las personas, en esas situaciones, es necesario autoapoyarse. Lo que equivale a decir que no podemos esperar ayuda de nadie allí. Eso quiere decir la posibilidad del autoapoyo como posibilidad de la madurez. Lacan decía que en ciertas situaciones decisivas estamos en el desamparo, y decía también que el psicoanálisis implicaba sujetos aptos para su desamparo. Este es uno de los sentidos en juego en la frase “madurar es pasar del apoyo ambiental al autoapoyo”.

El otro sentido tiene que ver con el con qué se consigue esto. ¿Con qué se consigue autoapoyarse en esas situaciones? Lacan diría: con su deseo. Perls dice: con su organismo. Lo mismo nos dice Rogers. El sujeto se sostiene en su desamparo, en su autoapoyo, se sostiene en su equipamiento organísmico. Decir autoapoyo es decir apoyo en lo organísmico. Es otro de los sentidos presentes en esta frase de Perls.

Pero hay más elementos todavía en esta frase “madurar es pasar del apoyo ambiental al autoapoyo”. Dice, como hemos visto, que en la madurez es necesario poder autoapoyarse, dice que ese autoapoyo es apoyo sobre el propio organismo, pero dice también que uno llega a apoyarse sobre el propio organismo a partir de otros. Ese es un tercer sentido presente en esa frase de Perls. “Madurar es pasar del apoyo ambiental al autoapoyo”, quiere decir también que uno llega a autoapoyarse solamente a través de un apoyo ambiental. Para Perls, esa es justamente la función de los padres, su única y decisiva función psicológica. Perls dice “La esencia del criar consiste en la transformación del apoyo externo en autoapoyo”²².

Bien, ven entonces todo lo que encierra esta frase de Perls. Hay por lo menos tres sentidos importantísimos en ese “madurar es pasar del apoyo ambiental al autoapoyo”. Quiere decir que la madurez exige la posibilidad de un autoapoyo, que el autoapoyo es sobre lo organísmico, y que se llega a un autoapoyo a partir de un apoyo ambiental, de un correcto apoyo ambiental.

Y acá se abre toda la cuestión de qué es ese correcto apoyo ambiental, lo que nos devuelve a los objetos de catexis negativa y positiva. Los objetos de catexis

positiva darán la posibilidad del autoapoyo, los objetos de catexis negativa cuestionarán -más o menos seriamente- la posibilidad del autoapoyo. ¡Y cuidado! Objetos de catexis positiva no quiere decir papás que nos den todo lo que queremos, eso puede ser tranquilamente un objeto con catexis negativa, con efecto desestructurante de lo orgánico. Lo definitorio es si el apoyo ambiental va a dejar la posibilidad del autoapoyo, no si el apoyo ambiental va a dejar contento al sujeto. El sujeto puede haberse quedado muy contento del apoyo ambiental pero en total dependencia del apoyo ambiental. Y viceversa: puede haberse quedado no tan contento del apoyo ambiental pero sí encaminado hacia la necesidad de un autoapoyo. Por eso es que en esto hay que ser muy precisos. Un razonamiento exactamente idéntico vamos a encontrar en Melanie Klein con respecto a los objetos buenos internos y la función del ambiente en la constitución del buen objeto interno.

Esto nos lleva al último concepto de Perls del que les quería hablar: las *interrupciones*. Perls le llama *interrupciones* a justamente todas las marcas que pueden haber quedado sobre un organismo para que se encuentre imposibilitado de desarrollarse plenamente como organismo. Los organismos han incorporado interrupciones, a partir de sus relaciones con los objetos de catexis negativa, que permanecen presentes dentro del organismo obstruyendo la circulación orgánica. Cerca de este concepto de las interrupciones está el concepto de “coraza del carácter” de Wilhelm Reich, que dio piso a todo el desarrollo de lo bioenergético -Perls fue una persona muy interesada en la obra de Reich. ¿Qué era la coraza del carácter para Reich? Que el cuerpo tiene corazas que impiden que circule el deseo, que la libido circule, y que se trata de encontrar con el paciente esas corazas, y levantarlas. A eso le llama Reich “corazas del carácter”. Las terapias bioenergéticas, de las que tanto se podría hablar, ¿no?, hicieron su centro en las corazas del carácter. Se trata de poder liberar la bioenergía, desmarcando la bioenergía de estos “nudos” que detienen su circulación. Y menos rayano en la mística o el esoterismo, un kleiniano como Fairbairn distinguía entre un objeto exciting y un objeto rejecting de la libido. Objeto excitante, incitante de la libido, y objeto rechazante, aniquilante de la libido, eso nos decía Fairbairn, y es lo mismo que nos dicen estos autores, y también Perls. No quiere abundar en esto, pero alguien como Françoise Doltó se vio llevada a practicar distinciones similares.

Bien, el concepto de interrupciones alude a estos nudos adonde se detiene la circulación orgánica. Estos nudos quedan atados en la historia de cada uno, en sus tratos con los objetos ambientales, y en sus fallas en el pasaje del apoyo ambiental al autoapoyo. Es el último concepto de la teoría del sujeto de Perls sobre el que quería llamarles la atención. Y obviamente que será la tarea del terapeuta gestáltico llamar la atención del paciente sobre las interrupciones orgánicas y levantarlas. Ya vamos a ver cómo.

Para finalizar con la teoría del sujeto de Perls, les voy a leer un párrafo de Perls. En él, Perls conjuga las interrupciones y el pasaje del apoyo ambiental al autoapoyo. Es un párrafo extenso, como van a ver, pero es muy claro, y es un párrafo fundamental del libro de Perls *El enfoque gestáltico*. Se trata de uno de los párrafos más importantes del libro, leyendo solamente este párrafo uno comprende por dónde

va Perls. Dice Perls: “Los mecanismos neuróticos muchas veces se desarrollan en respuesta a *interrupciones* provenientes del mundo exterior. En el proceso normal de crecimiento aprendemos por ensayo y error, poniendo a prueba nuestras vidas y nuestro mundo, tan libre e ininterrumpidamente como sea posible”. Bien, aparecen acá las interrupciones en la base del funcionamiento neurótico. Muchos de los mecanismos neuróticos, dice Perls, se derivan de las interrupciones. Entonces continúa diciendo: “Imaginen un gatito trepando a un árbol. Está comprometido en experimentar. Pone a prueba su balance, prueba su fuerza y su agilidad. Pero la mamá gata no lo deja en paz; insiste en que baje de ahí. *‘Te puedes quebrar el pescuezo, gatito malo’*, le dice. ¡Cuánto interrumpiría, una situación así, el placer de crecer que siente el gatito! Incluso llegaría a interrumpir el proceso mismo del crecimiento. Claro que los gatos no se comportan en forma tan estúpida. Ellos dejan la búsqueda de la seguridad a los seres humanos. Bien por el contrario, el gato, al igual que cualquier otro animal y cualquier otro ser humano sensato, considerará *la esencia del criar en la transformación del apoyo externo en autoapoyo*. El gatito recién nacido ni puede alimentarse ni transportarse ni defenderse. Para todo esto necesita a su madre. Pero eventualmente, él mismo desarrollará los medios para esto, en parte desarrollando sus propios instintos innatos y en parte por aprendizaje ambiental”. Bien, es suficientemente claro esto, no voy a comentárselos. La esencia del criar es esta transformación del apoyo externo en apoyo interno, y Perls opone la situación del animal a la del ser humano. Y es lo que sigue haciendo después, porque dice: “En el ser humano, la transición del apoyo externo al autoapoyo, es desde luego más complicada”. En lo que sigue va a dar distintos ejemplos acerca de en qué es más complicada esta transición en el humano. “Baste con considerar únicamente la necesidad de cambiar pañales, de vestirse, de cocinar, de escoger una profesión, o de adquirir conocimientos. Debido a que nos vemos forzados a aprender tantas cosas a través de la educación, y no tanto usando nuestros instintos heredados, nos falta gran parte de la intuición animal respecto de lo que es el procedimiento adecuado. En lugar de esto, el procedimiento, ‘adecuado’ ”, “adecuado” está entre comillas en el texto, “se establece por fantasías que van siendo modificadas de generación en generación. Son más que nada funciones de apoyo para el contacto social, como los modales y los códigos de conducta (ética), los medios de orientación (la lectura, *weltanschauungen*), los patrones de belleza (estética) y la posición social (actitudes). Sin embargo, muchas veces estos procedimientos no están orientados biológicamente, y por lo tanto alteran la raíz misma de nuestra existencia y conduce a la degeneración. Pero ya sea que estos procedimientos son antibiológicos o antipersonales o antisociales, de todas formas *son interrupciones del proceso en transcurso que librado a su propio destino llevaría al autoapoyo*”. Reaparecen acá las interrupciones, de las que Perls va a darnos algunos ejemplos. “Tales interrupciones”, continúa, “son pesadillas en el crecimiento del pequeño. Son las interrupciones del contacto enunciadas en frases como *‘No toques eso’* y *‘¡No bagas eso!’*, que vuelan por sus oídos día y noche. También su deseo de interrumpir a mamá se ve interrumpido con frases como: *‘Déjame en paz’*. *‘¿No puedo acaso tener un momento de descanso en esta casa?’*. También su retirarse se ve interrumpido. *‘Ahora te quedas ahí hasta que termines tus tareas y no te pon-*

gas a soñar'. O también: *'No puedes salir a jugar hasta que no te comas todo lo que tienes en el plato'* ". Bien, Perls, continúa mostrando la influencia perturbadora de la cultura en lo organísmico. Y se pregunta si debiéramos liberar lo organísmico, oponernos a toda interrupción. "¿Debiéramos entonces seguir una política de total no interrupción? Como todo otro animal, el pequeño tiene que probar el mundo, tiene que descubrir sus posibilidades tiene que tratar de expandir sus fronteras, tiene que experimentar cuán lejos puede llegar. Pero al mismo tiempo hay que evitar que se dañe seriamente a sí mismo o a otros. Tiene que aprender a enfrentar las interrupciones". Ven la posición. Las interrupciones son parte ineliminable del desarrollo, lo importante no es que no estén, sino que aprendamos a enfrentarlas y atravesarlas. Y Perls va a pasar a darnos luego otros ejemplos de distintas interrupciones, que son muy interesantes. Dice: "Cuando los padres interfieren con la maduración del niño, ya sea mimándolo e interrumpiendo sus intentos de comenzar su propia orientación, o siendo sobreprotectores, destruyen con ello su confianza en su propia capacidad de sostenerse a sí mismo dentro de los límites propios de su desarrollo. Si consideran al niño como una posesión que debe ser exhibida, le harán llevar adelante, precozmente, exigencias ambiciosas que él no puede realizar por carecer en ese momento de apoyo interno suficiente. Los padres sobreprotectores bloquean la maduración del niño al no dar ninguna oportunidad de utilizar los apoyos internos que ha desarrollado. Puede que el primer niño crezca autosuficiente, y el segundo dependiente, pero ninguno se apoya a sí mismo". Ven que estos ejemplos son interesantes. Básicamente Perls nos habla de dos tipos de padres, padres que detienen en el hijo su propio proceso hacia el autoapoyo, y padres que precipitan, apuran el pasaje del niño al autoapoyo. ¿Cómo pueden los padres detener el proceso del niño al autoapoyo? Sobreprotegiéndolo, mimándolo demasiado, nos dice Perls. ¿Y cómo pueden precipitar el autoapoyo? Por ejemplo, dice Perls, cuando por ostentación le piden a su hijo que concrete responsabilidades para las que no está preparado. Son distintas formas de dañar el proceso hacia el autoapoyo, de generar distintas interrupciones, y son ejemplos que nos permiten poner en movimiento estas ideas. Y entonces, en este mismo párrafo, Perls se proyecta ya a la clínica: "Nuestros pacientes llegan hasta nosotros habiendo incorporado las interrupciones de sus padres en sus propias vidas. Llegan hasta nosotros habiendo desposeído las partes ofensivas de sí mismo, las mismas que fueron interrumpidas en su niñez. Puede que hayan llegado a tal grado de confusión con las interrupciones de sus padres que renuncian completamente a su identidad y se olvidan, de la diferencia y la relación existente entre sus necesidades internas y los medios externos de satisfacerlos". ¿Y qué es lo que hará el terapeuta gestáltico con esas interrupciones? "Consiguiendo que nuestros pacientes se den cuenta, en el aquí y el ahora, de que realmente están interrumpiendo, y de cómo estas interrupciones les afectan, podemos llevarlos a verdaderas integraciones. Podemos disolver el clinch interminable en que se encuentran. Les podemos dar una oportunidad de ser ellos mismos, porque empezarán a vivenciarse ellos mismos; esto les dará una verdadera apreciación tanto de ellos mismos como de los demás y, les permitirá hacer buen contacto con el mundo, porque sabrán dónde está el mundo"²³.

Bien, ven que en verdad se trata de un párrafo clave. Con él, comprendemos posiciones centrales en el sistema de Perls.

*
* *

Con esto terminamos con la teoría del sujeto de Perls. Esta es básicamente la teoría del sujeto de Perls, tal cual la hemos ordenado en el esquema. Podemos aplicar ahora parte de nuestro esquema general de los cinco términos. Este paso va a ser muy importante en nuestro recorrido, no solamente porque nos permitirá sintetizar la teoría de Perls, sino también porque será fundamental a la hora de hacer comparaciones entre las diferentes escuelas.

Y si nos preguntamos cuál es la concepción del sujeto de Perls, ¿qué encontramos? Encontramos que para Perls el sujeto es organismo, balance organísmico, focalización organísmica en el aquí y el ahora. Esa es exactamente la concepción del sujeto de Perls. Y si nos preguntamos cuál es la teoría de la estructuración del sujeto de Perls, ¿qué encontramos? Encontramos que para Perls el sujeto se estructura en la historia de sus relaciones con los objetos de catexias positivas y negativas. Y si nos preguntamos cuál es la teoría que Perls propone de las problemáticas psicológicas, “la psicopatología”, si quieren, de Perls, ¿qué encontramos? Encontramos que la plantea a distintos niveles. Van a encontrar que Perls toma los distintos enclaves de su teoría general del sujeto. A veces va a tomar, por ejemplo, el organismo, y va a decir que las distintas problemáticas subjetivas se derivan en la falta de una constitución lograda de lo organísmico. Otras veces va a tomar el aquí y el ahora, y va a decir que los diferentes problemas subjetivos parten de la dificultad de focalizarse en el aquí y el ahora. Otras veces lo va a plantear a nivel del “awareness”, otras veces a partir de la homeostasis, o del contacto y retiro, va a decir por ejemplo que el sufrimiento, y las distintas problemáticas psíquicas, implica que se ha perdido el ritmo de contacto y retiro. Otras veces, lo va a plantear a partir del límite de contacto. De modo que estamos, con Perls, no ante una psicopatología centrada en un punto de la teoría, sino en una psicopatología que se diversifica en distintos puntos de la teoría, se reconjuga en relación a las distintas coordenadas de la teoría. Epistemológicamente hablando, no tiene nada de criticable este proceder. Recuerden que nos interesa que una teoría clínica cuente con una teoría de las problemáticas subjetivas básicamente porque después va a operar sobre ellas, y eso es entonces básicamente lo que importa, que cuenta con una teoría de las problemáticas psíquicas, y no importa cómo la haga, solamente importa que cuente con una. Y en Perls, la psicopatología toma indudablemente este matiz diversificado en los distintos puntos de la teoría. Si estudian Perls siempre lo van a encontrar conjugando su teoría de las problemáticas psíquicas a partir de los distintos puntos de su teoría.

Vemos esto en el texto de Perls. Por ejemplo, en algunos párrafos, sitúa la teoría psicopatológica a partir de la *relación interpersonal*, cuando nos dice: “Ningún individuo es autosuficiente; el individuo es, inevitablemente en todo momento, parte de algún campo. Su comportamiento es función del campo total que lo incluye tanto a él como a su ambiente. La naturaleza de la relación entre él y su ambiente determina su conducta. Si la relación es mutuamente satisfactoria, el comportamiento del indi-

viduo es lo que llamamos normal. Si la relación es conflictual, el comportamiento del individuo es descrito como anormal”²⁴. Es una clara forma de trabajar las problemáticas subjetivas a partir de la relación intersubjetiva, del límite de contacto. Pero en otro momento del mismo texto lo hace a partir del *proceso homeostático*, por ejemplo a partir del criterio del *contacto y retiro*. Dice, en un momento: “Este ‘contactarse con’ y este ‘retirarse del’ ambiente, esta aceptación y rechazo del ambiente, son las funciones más importantes de la personalidad integral. Son los aspectos positivos y negativos de los procesos psicológicos mediante los cuales vivimos. Son opuestos dialécticos, forman parte de lo mismo, de la personalidad integral. Aquellos psicólogos que tienen un concepto dualístico del hombre ven a estos opuestos naturales como fuerzas antagónicas que hacen pedazos al individuo. Nosotros, por el contrario, los vemos como aspectos diferentes de la misma cosa: la capacidad de discriminar. Esta capacidad puede confundirse como también puede funcionar malamente. Al ocurrir esto el individuo se hace incapaz de reaccionar adecuadamente y por ende lo describimos como neurótico. Pero cuando la capacidad de discriminar funciona en buena forma, los componentes de aceptación y rechazo, de contacto y retiro están siempre presentes y activos”²⁵. ¿Ven? Está claramente planteada acá una articulación psicopatológica a partir de la problemática del contacto y el retiro en la homeostasis orgánica. En otro momento del texto, dice Perls: “Una de las características del neurótico es que ni puede establecer un buen contacto ni puede organizar su retiro. Cuando debiera estar en contacto con su ambiente, su mente está en otra cosa, de modo que no puede concentrarse”²⁶. Nuevamente es otra forma de plantear la psicopatología a partir del contacto y el retiro. Y en otro momento dice: “Ahora vemos otra cosa del neurótico. Su ritmo de contacto-retiro está descompuesto. No puede decidir por sí mismo cuánto participar y cuánto retirarse, porque todos los asuntos inconclusos de su vida, todas las interrupciones de los procesos en transcurso han perturbado su sentido de la orientación y ya no puede distinguir entre aquellos objetos o personas en el ambiente que tienen una catexis positiva, de aquellos que tienen una catexis negativa; ya no sabe ni cuándo ni de qué retirarse. Ha perdido su libertad de elección, no puede escoger medios apropiados para cumplir sus metas, porque ya no tiene la capacidad de ver las opciones que tiene por delante”²⁷. Nuevamente es, como ven, otra articulación de tipo psicopatológico, en base al contacto y el retiro.

Pero además vamos a encontrar otras articulaciones psicopatológicas de Perls, a partir de otros puntos de su teorización. Por ejemplo, en otras oportunidades, Perls elabora articulaciones de carácter psicopatológico también a partir de la *homeostasis*, pero desde la cuestión de la *satisfacción de las necesidades orgánicas*. En un momento de este texto, dice, por ejemplo: “Estos conceptos son significativos en psicoterapia. En primer lugar, el concepto de que la acción efectiva es acción dirigida hacia la satisfacción de la necesidad dominante, nos da una clave acerca del significado de las formas específicas de comportamiento. En segundo lugar, nos da una herramienta para entender la neurosis. Si ocurriera que por alguna perturbación en el proceso homeostático, el individuo es incapaz de percibir sus necesidades dominantes o de manipular el ambiente para lograr satisfacerlas, entonces se comportará de un modo desorganizado e inefectivo. Intentará hacer demasiadas cosas a la vez”²⁸. Ven, estamos claramente ante otra elaboración psicopatológica en clave, esta vez, de la satisfacción

de las necesidades organizmicas. En otro momento, dice Perls: “Nuestra premisa es que toda la vida y todo el comportamiento son gobernados por el proceso que los científicos denominan *homeostasis* y que los legos denominan *adaptación*. El proceso homeostático es el proceso mediante el cual el organismo mantiene su equilibrio, y por lo tanto, su salud, en medio de condiciones que varían. Por lo tanto, homeostasis es el proceso mediante el cual el organismo satisface sus necesidades. Dado que sus necesidades son muchas y cada necesidad altera el equilibrio, el proceso homeostático transcurre todo el tiempo. Cuando el proceso homeostático falla en alguna medida, cuando el organismo permanece en un estado de desequilibrio durante demasiado tiempo y es incapaz de satisfacer sus necesidades, está enfermo”²⁹. Nuevamente es otra elaboración psicopatológica en base a la satisfacción de las necesidades organizmicas.

Bien, ven entonces cómo Perls nos propone elaboraciones de tipo psicopatológico tomando los distintos puntos de su teoría. Todavía les voy a mostrar un ejemplo más, en donde Perls nos propone una articulación psicopatológica en base al *cierre gestáltico* de las experiencias. Dice: “Al llegar a un entendimiento de sí mismo, el paciente aprende por sí mismo cómo integrar sus pensamientos, sus sentimientos y sus acciones ya no únicamente en la sala de consulta, sino en el transcurso de su vida cotidiana. Siente que sus conflictos y sus asuntos inconclusos lo tienen hecho pedazos. Pero con el reconocimiento de que siendo humano es una totalidad, viene la habilidad de recobrar este sentido de integridad que le pertenece por su patrimonio natural”³⁰. Bien, ven entonces, esta vez, al cierre gestáltico como inspirando un razonamiento de carácter psicopatológico. Y ven entonces cómo es que encontramos, en Perls, una psicopatología que se organiza de manera dispersa, en base a distintos puntos de la teoría.

Tenemos entonces la concepción del sujeto, la teoría de la estructuración del sujeto y la teoría de las problemáticas subjetivas de Perls. Nos queda entonces por ver la clínica que Perls deriva en base a esta teoría del sujeto. Si, tal como hemos asentado, como principio general, los fines de una terapia están íntimamente ligados a la concepción del sujeto que esa teoría postula, indudablemente que para Perls la terapia gestáltica apunta a lograr la identificación organizmica, la identificación del paciente a sus necesidades y emociones, la posibilidad de vivir en el aquí y el ahora, la posibilidad de mantenerse en el balance organizmico en sus relaciones con el medio ambiente. Nuevamente reencontramos, esta vez en Perls, y es natural que sea así, la articulación entre la concepción del sujeto y los fines del tratamiento. Y nos queda entonces por ver cuáles son los medios a través de los cuales Perls pretende llegar a esos fines. Y eso nos lleva a abrir otro capítulo, que va a ser nuestro último paso de hoy, sobre las técnicas gestálticas.

Antes de ello, situemos también a la teoría gestáltica en la triada emoción-cognición-interacción. Tras nuestro recorrido nos resulta muy simple este paso. La teoría gestáltica de Perls, ¿qué lugares asigna a la emoción, la cognición y la interacción? Podemos responder muy fácilmente a esto tras nuestro recorrido. La teoría gestáltica es una teoría que da lugar central a la emoción, como respuesta a la interacción. Por su parte, la cognición no tiene la misma importancia que sí tienen los otros dos términos. Si Perls nos habla de un sujeto que es organismo, centrado en su aquí y ahora, emoción y necesidad, nos habla de un sujeto

que es emoción, y si nos habla de organismo y de aquí y ahora, es solamente para que ese sujeto intervenga con ese organismo y ese aquí y ahora ¿en dónde? En ningún otro lugar que en sus relaciones interpersonales. Por eso es que es una teoría I - E, Interacción - Emoción, de la interacción a la emoción y de la emoción a la interacción.

Bien, pasemos entonces ahora sí a la cuestión de los medios. ¿Cuáles son las técnicas gestálticas?

Técnicas de la terapia gestáltica
1- Terapeuta como factor terapéutico (CS) 2- Relación interpersonal 3- Compromiso de trabajo 4- Responsabilización 5- Concientización corporal 6- AA → AA 7- Conciencia de las interrupciones 8- Agresión y franqueza 9- Focalización en el presente 10- Trabajo sobre el sueño

Se las he resumido en este esquema, al menos a las principales. Pero en primer lugar, antes de entrar en el comentario de cada una de las técnicas, quiero plantear una cuestión más general, que me parece muy importante, decisiva. Y que es la cuestión de *cuál es el lugar de las técnicas en la clínica*. Es una pregunta importante para cada escuela de la psicología, y que vamos a ir haciendo para cada escuela, y vamos a ver hoy cómo se responde desde la teoría gestáltica a esto. A su vez, plantear esta cuestión nos va a permitir comprender la primer y segunda técnicas gestálticas que encontramos en el esquema.

¿Cuál es el lugar de las técnicas en la clínica? Recordemos que las técnicas son procedimientos, casi recetas, acerca de lo que puede hacer un terapeuta para llegar a sus fines. Siempre hay mucha expectativa para conocer cuáles son finalmente las técnicas de cada terapia, pero no siempre se pregunta cuál es realmente el lugar que las técnicas tienen en el trabajo clínico concreto. Noten ante todo que el hecho de que existan las técnicas, el hecho de que una teoría psicológica enumere y presente sus técnicas, no significa que el terapeuta sea un mero aplicador de esas técnicas. Es muy importante que una teoría explicita y fundamente cuáles son sus técnicas, de lo contrario carece del rigor y el desarrollo epistemológicamente necesarios. Pero la pregunta es cuál es el lugar que finalmente tienen esas técnicas en el proceder clínico. ¿Es el terapeuta un mero aplicador de técnicas, o está allí comprometido con todas las dimensiones y recursos de su persona, con su historia toda, con su existencia toda, su vida toda, con sus aprendizajes y su formación toda, tanto a nivel de sus libros como de su terapia personal? Con seguridad, el terapeuta es siempre mucho más que un mero aplicador de técnicas que ha estudiado antes, pero esto no siempre está presente a la hora de hablar de las técnicas y por eso es que acá, antes de hablar de ellas,

voy a enfatizar este punto. Además, la clínica concreta, el trabajo clínico concreto, consiste siempre en muchas más cosas que en las que una teoría enumera como técnicas. No es, de ninguna manera, que la experiencia terapéutica sea igual a la suma de las técnicas. Es abismalmente mucho más que eso.

Se entiende la cuestión que quiero plantear. En verdad, nadie, ningún autor, plantea al terapeuta como un mero aplicador de técnicas, pero sí es como un mito de fondo que está siempre presente a la hora de hablar de las técnicas, y es necesario hablar de él como para, justamente, desmitificar ese punto.

Podemos hablar entonces de dos maneras de concebir el lugar de las técnicas en la clínica. Una, en la que las técnicas tienen un lugar primordial, decisivo, y otra en la que las técnicas tienen un lugar muy importante, pero secundario. Una, en la que las técnicas se enunciarían para que una persona “licenciada”, después las aplique, y otra en las que las técnicas se enunciarían más por los propósitos epistemológicos de dar cuenta del propio proceder y de los fundamentos del propio proceder, que por el propósito de dictar y recetar lo que el terapeuta haga.

Estas dos concepciones implican a su vez, correlativamente, dos concepciones distintas de lo que es el funcionamiento del terapeuta en la clínica, dos concepciones distintas de lo que son los factores terapéuticos actuantes en una terapia, y dos concepciones distintas de la formación del terapeuta. Percibirán la importancia del tema, que a su vez se multiplica en estas cuestiones correlativas, muy importantes además por sí mismas.

Dos concepciones distintas de lo que es la situación del terapeuta en la clínica, de lo que es el funcionamiento del terapeuta en la clínica. Porque en un caso, llegamos al terapeuta como un aplicador, un técnico, a plantear la situación del terapeuta y su funcionamiento como un técnico, mientras que en el otro llegamos a plantear la situación del terapeuta como la de una persona, pura y simplemente, una persona en la que seguramente vamos a acentuar todos aquellos aspectos que se hallen ligados a la concepción del sujeto que cada teoría tenga. Plantear al terapeuta como un aplicador de técnicas nos llevaría a un sujeto conciente y calculado que meramente aplica las recetas técnicas, mientras que plantear al terapeuta como comprometido desde su persona y su historia nos lleva a un sujeto más bien espontáneo, que se desenvuelve en base a justamente su persona y su historia, e insisto en que siempre cada teoría va a acentuar, de esa persona, los aspectos que tengan que ver con la concepción del sujeto que esa teoría tenga. Pero además, un terapeuta “aplicador” estaría limitado a las técnicas prediseñadas, mientras que si planteamos el terapeuta como historia y como persona, sus recursos clínicos pasarían indudablemente por las técnicas prediseñadas por la teoría pero también por toda una serie de actitudes, opiniones, reacciones, etcétera, que pueden resultar enormemente útiles en un cambio individual, pero que están más allá de cualquier receta teórica, que no pueden fingirse ni imitarse, que la teoría no podría nunca transmitir, porque no son aplicaciones de teorías sino manifestaciones, actitudes de, justamente, una persona y una historia, actitudes que además son reacciones inmediatas y no productos de meditaciones. Esta persona tiene así ciertamente un saber de las técnicas y ciertamente que las utiliza, pero tiene ese plus respecto de lo que sería un mero aplicador. Incluso, si habláramos de un terapeuta meramente aplicador de recetas, se podría dar el

caso de que un terapeuta así tenga las recetas pero no el clima ni el marco en que deben ser usadas, mientras que siempre es posible que una persona tenga la posibilidad de generar ciertos climas y ciertos marcos propiciatorios, aunque no conozca ni haya estudiado las recetas concretas. Lacan, por ejemplo, decía que, en el fondo “lo que produce al analista es su propio análisis”. Para Lacan el análisis era tan decisivo en la formación del terapeuta, que cualquier persona que se hubiera analizado, con indiferencia de su eventual formación teórica, un ingeniero por ejemplo, podría acompañar a otro en esa experiencia, aún si nunca hubiera abierto un libro de psicoanálisis.

Por eso es que plantear estas dos concepciones respecto del lugar de las técnicas en cada escuela psicológica nos lleva siempre a dos concepciones de la formación del terapeuta, y siempre también a la cuestión de la terapia del terapeuta. ¿Qué entendemos por formación del terapeuta, y qué relación tiene con las técnicas? Formación del terapeuta es todo aquello que a nivel teórico y práctico va a influir en la capacitación profesional. A nivel teórico, están los textos, los seminarios, las investigaciones, etcétera, en los que se haya participado, y a nivel práctico, están todas las experiencias concretamente clínicas en las que se puede haber participado, desde la posible participación como observador en ciertas sesiones o procesos terapéuticos, las posibles supervisiones, la propia experiencia como terapeuta, y principalmente, la propia experiencia personal de terapia, que es, indudablemente, la experiencia de formación práctica más importante, y para muchos, también, la experiencia de formación más importante en general. Un terapeuta es como una síntesis de todas estas cuestiones, y desde allí actúa al acompañar a otros. Desde la formación teórica, que trata de las recetas y las técnicas a aplicar, pero también desde la formación práctica, adonde el terapeuta se vuelve algo más que un mero aplicador de recetas, adonde está inevitablemente comprometido como persona y como historia, cuestión que indudablemente se vuelve central en su propia terapia. Y desde esta idea amplia de formación hasta podríamos llegar a decir que la formación se vuelve una técnica más, o incluso, sin exagerar, *la* técnica de una terapia. Pero, del otro lado, si postuláramos un terapeuta aplicador, llegaríamos a reducir a la formación al mero hecho de la información, de la formación teórica.

Además, ya particularmente dentro de la terapia del terapeuta, difícilmente se pueda acompañar a otro a un lugar al que uno no ha llegado antes, y encima por un camino por el que uno no ha caminado antes. Rogers, por ejemplo, diría que el terapeuta debe estar “en congruencia” para acompañar al otro a su “congruencia”, ya hemos visto esto, Lacan nos dice que “el deseo del analista es el operador fundamental de la cura”, para acompañar al otro a “encontrar su deseo”. En fin, esto podría recrearse también en otros autores, pero ven la idea: Rogers, cuyo propósito clínico final es obtener la congruencia del paciente, exige naturalmente lo mismo del terapeuta; Lacan, cuyo propósito clínico final es obtener el deseo del paciente, exige naturalmente lo mismo del terapeuta. Esto también equivale a decir que si una teoría pone en juego al terapeuta como factor terapéutico lo hace lógicamente desde la concepción de sujeto que esa teoría tenga. La concepción del sujeto arroja también su sombra sobre este punto.

Indudablemente que la cuestión de la terapia del terapeuta es algo sobre lo cual no es posible “controlar” ni “reglamentar” nada. La sola idea de un control de este punto resulta chocante. Y si no, basta con ver lo que ha sucedido con el psicoanálisis inmediatamente posterior a Freud, que quiso justamente “regular”, “reglamentar” el análisis del analista. Por eso es que, claramente, no podemos reglamentar nada en lo tocante a la formación del terapeuta ni menos aún a la terapia del terapeuta, pero sí dar los fundamentos por los que se plantea una posición.

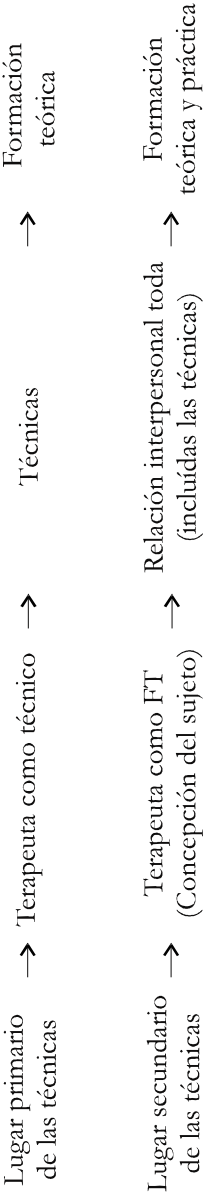
Bien. Plantear estas opciones es casi como plantear la diferencia que clásicamente se establece entre las técnicas y los artes. Una cosa es la técnica, otra cosa es el arte; una técnica es una mera reproducción de un procedimiento, un arte es mucho más que eso. Esta es indudablemente una muy importante cuestión, que es necesario plantear en cada teoría psicológica, a ver cómo es que se posiciona cada teoría psicológica al respecto, y que nosotros vamos a plantear de hecho en cada teoría psicológica.

Finalmente, detrás de estas dos formas de concebir el lugar de las técnicas en la clínica hay dos formas de concebir los factores terapéuticos de una terapia. ¿Por qué? Porque desde un modelo técnico llegamos a que los factores terapéuticos son nada más las técnicas, mientras que si se enfatiza la dimensión del terapeuta como persona, el espacio de trabajo posible de un terapeuta se extiende a la relación interpersonal toda, y no a determinadas técnicas puntuales. Así, la relación interpersonal terapeuta-paciente toda actúa como un colchón emocional, o una cámara emocional de ciertas condiciones que van a producir ciertas reestructuraciones, y no solamente las técnicas. A esto podemos sin duda invertir, y decir que toda vez que una teoría plantee que la relación interpersonal toda es terapéutica está planteando implícitamente que no sólo las técnicas son terapéuticas, y está planteando implícitamente también que implica al terapeuta como factor terapéutico.

Vemos entonces todo lo que está en juego implícitamente en la cuestión del lugar de las técnicas en la clínica, y cómo dos formas de concebir el lugar de las técnicas en la clínica, llevan implícitas dos formas de plantear el funcionamiento o la situación del terapeuta, dos formas de plantear la formación del terapeuta y dos formas de plantear lo que son los factores terapéuticos de una terapia. Lo podemos plantear así (*ver gráfico pág. 114*).

En la línea superior, resumimos esta concepción de las técnicas adonde las técnicas tienen un lugar primario, decisivo. Suposición implícita, nunca desarrollada ni articulada concretamente por nadie, pero siempre presente. Dar un lugar primario a las técnicas hace del terapeuta un técnico, un operador, que es lo que incluyo en segundo lugar. Dar un lugar primario a las técnicas llevaría a que los factores terapéuticos de una terapia son nada más las técnicas. A su vez, llevaría a plantear, en cuarto lugar, a la formación del terapeuta como un hecho teórico.

Pero hay luego otra forma de concebir a las técnicas, en el renglón de abajo, en la que las técnicas no tienen el primer lugar. En la que, a su vez, el terapeuta no es un mero técnico aplicador, sino un factor terapéutico más, y muy gravitante. Terapeuta como factor terapéutico implica a su vez poner en juego cuestiones personales del terapeuta, en las que se resaltarán además y quedará



Dos concepciones acerca del lugar de las técnicas en la psicología clínica

en primer lugar aquellas vinculadas a la concepción de sujeto que cada teoría tenga. Esto implica, en tercer lugar, que los factores terapéuticos no se restringen a las meras técnicas enumeradas por una teoría sino a la relación interpersonal toda. E implica a su vez plantear la formación del terapeuta tanto a nivel teórico como práctico, mientras que plantear al terapeuta como técnico nos lleva a plantear la formación como meramente in-formación, es decir, como meramente formación teórica. Todas estas son las posiciones implícitas en el conferir un lugar secundario a las técnicas, o en el conferirles un lugar principal.

E insisto que darles a las técnicas un lugar secundario no significa negar la importancia de las técnicas. Entiendo incluso que significa darles su real importancia. Porque las técnicas tienen una enorme importancia, epistemológica y clínica, pero, como digo, secundaria respecto de otras variables. Importancia epistemológica, porque el hecho de que en una orientación teórica estén establecidas y desarrolladas las técnicas, permite esclarecer, reflexionar sobre esa orientación teórica. E importancia clínica, porque también es cierto que el terapeuta es un sujeto conciente y calculado que introduce operativa y estratégicamente distintas situaciones que, sabe, van a llevar a ciertos puntos. Nadie podría negar esto, el terapeuta utiliza técnicas y hasta fríamente, pero esto es algo que sólo podemos plantear así si inscribimos esta actitud en una cuestión más global, como es la de la formación íntegra del terapeuta, no resumiendo las técnicas a recetas para un operador técnico.

Bien, esto es lo que quería plantear respecto del lugar de las técnicas en la cura. ¿Y cómo se responde a esta cuestión desde la terapia gestáltica? Hay un libro de Naranjo, titulado *La psicología de la forma*, en el que Naranjo es sumamente claro al respecto de esta cuestión. Dice Naranjo: “Gran parte de la literatura existente sobre sistemas sicoterapéuticos trata de técnicas, y sin embargo, *las técnicas no son el punto*. Podría decirse que las técnicas son las ocasiones para la expresión -tanto por parte del paciente como del terapeuta- de las *actitudes* que constituyen el trabajo real”. No *técnicas* sino *actitudes*, conserven esto. “Son una serie de acciones en las cuales hay que involucrarse *en un determinado estado espiritual*, y el terapeuta es quien tiene cierto dominio de tal estado. Su conocimiento de qué hacer o cómo actuar *no deriva principalmente de fórmulas*, sino de *un entendimiento global de ‘aquello de lo cual se trata’* -un entendimiento que él no es necesariamente capaz de formular en forma explícita-. Más aún, su entendimiento implícito -que ha desarrollado a través de su vida y entrenamiento- no está necesariamente relacionado con su punto de vista teórico. La terapia gestáltica es única entre las principales escuelas de sicoterapia debido al grado en que es un sistema construido más bien sobre el entendimiento intuitivo que sobre la teoría”³¹. Bien, es bastante claro Naranjo ¿no? Repasemos sus posicionamientos. Uno, las técnicas no son el punto, nos dice. Mucha gente habla de técnicas, pero las técnicas no son el punto. Dos, el punto son ciertas actitudes, ciertas acciones a las que se llega desde lo que llama un determinado “estado”, acá aparece el terapeuta como persona, como factor terapéutico. No técnicas sino actitudes, dice Naranjo y lo mismo, exactamente las mismas palabras, vamos a encontrar en Rogers. Tres, uno no actúa a partir de fórmulas, sino a partir de comprender globalmente de qué se trata -reaparece acá la importancia de los fines a la hora de hablar de los

medios. Cuatro, la terapia gestáltica descansa más sobre esta comprensión más intuitiva que teórica respecto de aquello de lo que se trata. Acaso solamente este último punto sea opinable. Porque el hecho de decir que un terapeuta se compromete desde su persona y desde su historia no quiere decir que una teoría no esté siempre obligada de dar cuenta de cuáles son sus técnicas. La cuestión no es no pensar en las técnicas, sino, como digo, saber cuál es realmente su lugar en la clínica concreta. Bien, pero queda ya asentada cuál es la posición gestáltica al respecto, ya vamos a ver las posiciones de las otras teorías y autores.

Ahora bien. Cuando Naranjo nos dice todo esto, cuando nos habla de un terapeuta que tiene un “estado”, una “visión global”, de una persona que es capaz de esas distintas “actitudes”, ¿de qué nos está hablando sino del terapeuta como factor terapéutico clave, y no del terapeuta como técnico? Por eso es que, en el esquema que les presento de las técnicas gestálticas escribo, en primer lugar, y como primer y principal técnica gestáltica, que se va a manifestar permanentemente, a cada momento de la terapia, al propio *terapeuta como factor terapéutico*, desde la concepción del sujeto gestáltica, es decir, el terapeuta como organismo, como focalización aquí y ahora. Porque cuando nos habla de determinadas “actitudes”, o de un “determinado estado espiritual”, o de un cierto “entendimiento global”, ¿de qué nos habla? ¿De qué nos podría hablar, sino de su concepción del sujeto? Si el sujeto para los gestálticos es organismo, o balance organísmico, o focalización aquí y ahora, o confianza en la autorregulación, ¿de qué nos podría hablar sino del terapeuta como organismo y como balance organísmico, como focalización y confianza en la autorregulación? Por eso es que en el esquema escribo “terapeuta como factor terapéutico” paréntesis “concepción del sujeto”. El mismísimo movimiento epistemológico vamos a encontrar más de una vez en los distintos autores. Como les decía, Lacan va a implicar al terapeuta como factor terapéutico desde su concepción del sujeto, lo cual es lo que dice cuando dice que “el deseo del analista es el operador fundamental de la cura”. Carl Rogers va a implicar al terapeuta como factor terapéutico desde su concepción del sujeto, lo cual es lo que dice cuando dice que “para que se dé el proceso terapéutico es primordial el estado de congruencia del terapeuta”. Y Melanie Klein también, entre otros, va a implicar al terapeuta como factor terapéutico desde su concepción del sujeto, cuando plantea que si se trata de la internalización del buen objeto, el analista tiene que tener ese buen objeto interno.

Y coherentemente con esto es que en el segundo lugar del esquema, situamos a la *relación interpersonal*. La relación interpersonal como tal, el hecho mismo de la interacción entre el terapeuta y el paciente es considerado por los gestálticos como un segundo elemento movilizador del cambio, una segunda técnica. Como dice Naranjo: “El terapeuta gestáltico asigna el mayor valor al proceso viviente de la interacción terapéutica y al cambio interno generado por él”³². El proceso viviente, dinámico de la interacción terapeuta-paciente es curativo, eso nos está diciendo. Es justamente lo que les decía. Plantear la mera relación interpersonal como terapéutica equivale a plantear que el terapeuta no es un mero aplicador de técnicas, porque es plantear que el intercambio, las relaciones con esa persona que es el terapeuta, va a resul-

tar movilizador de ciertos cambios o mejoras. Plantear el terapeuta como factor terapéutico es plantear la relación interpersonal toda como terapéutica, y viceversa, plantear la relación interpersonal toda como terapéutica equivale a plantear al terapeuta como factor terapéutico. Y esto es algo que la teoría gestáltica va a compartir con muchas otras teorías. Esto es algo que encontramos en todas las orientaciones contemporáneas, el gran valor asignado al hecho de la relación interpersonal terapeuta-paciente como tal. El mero hecho de que se produzca un intercambio, una relación donde se ponen en juego afectos, sentimientos, puntos de vista, moldeamientos, lugares, posiciones, ese mero hecho es decisivo como un otro elemento movilizador de una transformación subjetiva. Es algo subrayado por los terapeutas gestálticos, y también por muchas otras terapias.

Tenemos entonces ya dos técnicas de la terapia gestáltica. Pueden sorprender estas dos técnicas, pero son derivados casi necesarios del cuestionamiento de esta idea de la clínica como aplicación de técnicas. Pero antes de pasar a la tercer técnica, el compromiso de trabajo, vamos a ver cómo se posiciona Carl Rogers respecto del lugar de las técnicas, cómo va a plantear Carl Rogers este mismo punto, el del lugar del terapeuta y las técnicas. Es algo que no planteé la clase pasada porque era tanto lo que tenía para decirles que iba a resultar demasiado, pero ahora podemos plantearlo.

¿Y qué va a decir Rogers respecto de este punto? En primer lugar, Rogers va a cuestionar la idea del terapeuta como técnico. Va a decir: “la terapia no consiste en un manejo experto de una personalidad más a menos pasiva, en la dirección y el control externo del individuo”³³. O va a decir también: “Las técnicas concretas nunca pueden ser el sustituto de una concepción terapéutica bien definida, pero, adecuadamente seleccionadas, son un buen complemento”³⁴. Es decir, las técnicas son importantes, es lo que decimos, pero nunca puede ser el sustituto de un planteo terapéutico general. O, como dice Vilanova comentando a Rogers, “el clínico”, se refiere al rogeriano, “está lejos de manipular con tecnologías, el clínico dispone tan sólo de recursos actitudinales”³⁵. No tecnologías sino actitudes, no técnicas sino actitudes: exactamente las mismas palabras que nos traía recién Naranjo.

En segundo lugar, va a implicar al terapeuta como factor terapéutico, desde su particular concepción del sujeto. Si el objetivo de la terapia es la congruencia del paciente, Rogers va a pedir lo mismo del terapeuta, de aquel que asume una parte de responsabilidad en ese trabajo. Va a decir: “para que se dé el proceso terapéutico es primordial el estado de congruencia del terapeuta”³⁶. Esto es algo que articula más de una vez. “Un punto clave de esta teoría, está relacionado con la congruencia o autenticidad de las actitudes del terapeuta”³⁷, dirá en otro momento. Y también dirá: “Para que un proceso terapéutico se produzca es necesario que, en la relación con el cliente, el terapeuta sea congruente”³⁸. En esto, ante todo, aclaro que esto no debe malinterpretarse de manera extremista, sino en un justo y sano equilibrio, porque así es como lo plantea el propio Rogers, en un justo medio y no en un extremo. Ya vamos a leer exactamente cómo lo plantea, y van a ver muy claramente que no hay ningún extremo en este planteo.

Y en tercer lugar, y de la mano de plantear la congruencia con el terapeuta, Rogers va a plantear que la relación interpersonal toda entre terapeuta y

paciente es terapéutica, no solamente un conjunto de técnicas. Si el terapeuta es planteado desde la congruencia, la relación interpersonal terapeuta-paciente apuntará justamente a la congruencia de ambos, y en este sentido ya la mera relación interpersonal se plantea como terapéutica. “En nuestro enfoque”, dice Rogers, “el contacto con el terapeuta es en sí una experiencia madurativa. Por primera vez se destaca que la relación terapéutica es en sí misma una experiencia de crecimiento”³⁹. En otro momento, va a decir: “Nos parece que el aspecto más significativo y de mayor ayuda en la experiencia es la relación entre dos personas en la que cada una de ellas pone lo mejor de su capacidad de ser uno mismo en la interacción”⁴⁰. O también va a plantear: “Este nuevo enfoque terapéutico concede una importancia mayor a la situación inmediata”⁴¹. O como dice Vilanova, en su comentario de Rogers: “Lejos de manipular con tecnologías, el clínico dispone tan sólo de recursos actitudinales. El vínculo establecido, que en otras psicoterapias resulta una condición necesaria pero no suficiente para el proceso, acá es condición necesaria y suficiente”⁴². Esta frase es también suficientemente enfática. El clínico dispone de recursos actitudinales, que surgen justamente de la congruencia en que se lo espera ubicado en esa relación. Y por ello es que el vínculo es condición necesaria y suficiente del proceso para Rogers.

Vemos entonces cómo, en el propio texto de Rogers, están señaladas, tanto la crítica al terapeuta como técnico, la postulación del terapeuta como sujeto, desde su particular concepción del sujeto, y la postulación correlativa de la relación interpersonal toda como terapéutica. Y esto, implícitamente, está diciendo también que la formación del terapeuta es teórica y práctica. Vemos entonces que el enfoque clínico de este punto, el de Perls y el de Rogers, son exactamente los mismos.

Bien, pasemos a desarrollar una tercer técnica gestáltica. La menciono en el cuadro como *compromiso de trabajo*, y me refiero con ello al compromiso de trabajo del paciente, porque el del terapeuta se supone que está, ¿no?

¿Por qué el compromiso de trabajo del paciente puede ser algo que resulte mencionado dentro de las técnicas terapéuticas? El compromiso de trabajo es algo fundamental, ya vimos algo de esto en Rogers, y los gestálticos también van a enfatizar este punto -en general, toda teoría más o menos seria va a destacar este punto. En toda terapia es necesario un compromiso de trabajo del paciente, un intento de cambio, una determinación a intentar un cambio, una predisposición a un trabajo sobre sí mismo, trabajo que va a pasar en buena medida por ese espacio de la terapia. Eso es el compromiso de trabajo, y si está, mucho es lo que puede lograrse, y si no está, poco es lo que puede lograrse. Por eso es tan fundamental, y por eso es que lo menciono dentro de las técnicas, aunque acaso en rigor más que una técnica es una condición de posibilidad de una implementación de las técnicas. Es como el suelo que tiene que estar para que empiecen a ponerse en marcha las técnicas. Y los gestálticos van a destacar este punto. Tomemos, entre otras posibles, una cita de Enright. Dice Enright: “Resulta claro que la terapia gestáltica al estado puro no es para todos. Básicamente, funciona en aquellas personas que, insatisfechas con su forma de ser, se muestran *dispuestas a realizar un esfuerzo* por ser distintas -o por vivir más satisfechas con esa forma de ser”⁴³.

Cuarta técnica, la *responsabilización*. Sí, otra cuestión que podemos mencio-

nar dentro de las técnicas gestálticas es la responsabilización que permanentemente y en cada situación transmite el terapeuta gestáltico a su paciente. El terapeuta gestáltico va a hacerle asumir a su paciente su total responsabilidad sobre los hechos de su existencia. Va a hacerle ver que nada de lo que le ocurre escapa a su responsabilidad, y que, al fin y al cabo, todo está en sus manos. Como dice el propio Perls en *El enfoque gestáltico*, el terapeuta gestáltico “desarrolla el sentido de responsabilidad que tiene el paciente sobre sus propios sentimientos, pensamientos y síntomas”⁴⁴. Y Naranjo desarrolla en otras palabras la misma idea, cuando dice: “La responsabilidad no es un deber sino un hecho ineluctable: somos de hecho los actores responsables de todas nuestras acciones. No tenemos otra alternativa que admitir tal responsabilidad o negarla. Es un precepto específico de la terapia gestáltica, un principio general, la valoración de la responsabilidad”⁴⁵. Bien, es otro precepto técnico muy específico, válido para toda una variedad de situaciones. Responsabilizar al paciente, trabajar su “hacerse cargo”.

Ligado en buena medida a la responsabilidad está la cuestión del organismo, que encontramos en la línea siguiente del esquema. La responsabilidad se asume desde el organismo. Nos hacemos cargo de nuestra responsabilidad sólo cuando tenemos la posibilidad de apoyarnos en el suelo organísmico. Por eso otra técnica de enorme importancia para los terapeutas gestálticos es la *concientización corporal*, que es justamente el intento de movilizar la conciencia organísmica, el apercebimiento organísmico. Yo escribo acá *concientización corporal*, pero esta técnica es algo que van a encontrar planteada de muchas maneras, a veces van a encontrar la expresión *trabajo sobre la experiencia interna*, o *incursión en la experiencia interna*, o a veces cuando escuchen hablar de *terapia vivencial*, lo *vivencial* enfatizado allí es la vivencia organísmica.

Es una técnica fundamental para los gestálticos, desde el momento en que el sujeto para los gestálticos es organismo. En *El enfoque gestáltico*, dice Perls: “La terapia gestáltica es una terapia vivencial. Como terapia vivencial, la técnica gestáltica exige del paciente que se vivencie a sí mismo lo más posible y que se vivencie tan plenamente como pueda en el aquí y el ahora. Le pedimos que se aperciba de sus gestos, de su respiración, de sus emociones, de su voz y su expresión facial”⁴⁶. Y en *Terapia gestáltica y psicología de la gestalt*, Richard Wallen dice: “En el paciente debe haber una gran sensibilidad corporal, de modo que el terapeuta dedica buena parte de su actividad a la conciencia corporal. Hasta que el paciente no logra *sentir* de qué manera contrae sus músculos, o manipula su cabeza, sus ojos, o su cuerpo todo, el paciente no ha logrado que el control de su cuerpo sea producto de una decisión intencional”⁴⁷. Ven que se trata de referencias muy claras y explícitas acerca de esta técnica; y el objetivo está claro, ¿no? que el control de su cuerpo “sea producto de una decisión intencional”. También en *El enfoque gestáltico*, dice Perls: “En terapia, tiene que aprender a distinguir de entre las miles de necesidades y cómo atenderlas sucesivamente. Tiene que aprender a descubrir y a identificarse con sus necesidades”⁴⁸. Nuevamente destaca acá Perls la importancia de la experiencia de las propias necesidades, obviamente organísmicas.

¿Y cómo hace concretamente el terapeuta gestáltico para llamar la atención del paciente sobre lo organísmico? Acá viene en nuestra ayuda un texto muy

interesante, de Polster, otro discípulo de Perls, un texto titulado *La actividad sensorial en psicoterapia*⁴⁹. Es un texto muy interesante para esto, porque Polster lo escribió específicamente para mostrar cómo es que el terapeuta gestáltico opera este apercebimiento organísmico del paciente, y entonces da distintos ejemplos de su trabajo clínico. A quienes estén muy interesados en este punto los remito a este texto, particularmente vamos a trabajar acá nosotros sólo dos de los ejemplos que él da, porque me parecen que son bastante suficientemente claros acerca de lo que es el procedimiento.

El primer ejemplo es el de un comerciante, o un empresario, “un hombre de negocios”, dice estrictamente, cuya problemática principal era su ansiedad, su estado de inquietud permanente. La palabra inquietud es muy clara: estar en un estado de inquietud. Digamos también, que esta persona vivía como “sacada” permanentemente, en el sentido común de la palabra, o también que vivía “histérico” permanentemente, también en el sentido común de la palabra. Cuando a veces se dice “Estoy histérico”, o “Me dejó histérico”, se alude a esto, a la inquietud. Polster, por su lado, sintetiza muy bien cuál es el problema de esta persona. Dice Polster: esta persona tiene un enorme vigor, pero es un vigor lleno de inquietud, de impaciencia, de esta histeria de la que les hablo. Es un caso común, habitual también entre gente de negocios. De la mano de ese estado, que se vuelve un estado de todo el día, viene el insomnio, la imposibilidad de disfrutar de nada, síntomas corporales derivados del nerviosismo, pastillas y tranquilizantes, en fin, una serie de cosas. Bien, y Polster sintetiza muy bien todo esto, dice: esta persona tiene un gran vigor, pero es un vigor mal hecho, un vigor lleno de impaciencia. De manera que, en términos gestálticos, hay ciertamente un organismo, el problema de esta persona no es que le falte un organismo, el problema es que se trata de un organismo para nada homeostático, balanceado, es un organismo justamente desbalanceado. Incluso, en un momento, el paciente va a llegar a una metáfora que nombra muy bien esta situación, este desbalance. Y articular así las cosas nos permite ver también qué fines particulares, qué objetivos particulares se ponen en juego en esta terapia de esta persona en particular, porque muy claramente se tratará de equilibrar ese organismo, de permitirle equilibrar el vigor con la tranquilidad.

Pero veamos el texto de Polster, y veamos principalmente el trabajo organísmico que va a hacer. “Daré un ejemplo”, dice Polster. “Una persona muy orientada a la acción, un hombre de negocios que tenía mucho éxito en su actividad, vino en busca de terapia. Sujeto de una energía y una vitalidad poco habituales, se hallaba en un permanente estado de impaciencia, siempre estaba en estado de inquietud” -“impaciencia” ha puesto el traductor, pero es mejor “inquietud” que “impaciencia”. Bien, esta es básicamente la situación, y Polster comenta su trabajo: “Durante las primeras diez sesiones hablamos largamente e hicimos algunas incursiones preliminares en su experiencia interna”. “Incursiones en la experiencia interna”, ahí tienen uno de los nombres del trabajo organísmico. “Un día”, dice, y acá entramos plenamente en el ejemplo, “le solicité que cerrara los ojos y se concentrara en su experiencia interna”. Acá ya empiezan a ver en qué consiste el trabajo organísmico. El terapeuta le solicita al paciente que cierre sus ojos, y que se concentre en su experiencia organísmica. Entonces, dice Polster,

“comenzó a experimentar una gran calma interior”, calma, quietud, serenidad, algo que resultaba muy importante en esta persona, y en un momento esa quietud se liga con algo que sucede fuera del consultorio del terapeuta, porque llegó a experimentar “un sentimiento de unión con respecto a los pájaros que trinaban del otro lado de la ventana”. Esto es muy claro, muy comprensible para nosotros, esta persona alcanza un estado de quietud tal, que de alguna manera sintoniza con la simpleza de algunas cosas, la tranquilidad de estas aves. Esto evidentemente va a potenciar el logro, porque esos pájaros van a ser como un eco, en la realidad, de la experiencia orgánica de tranquilidad que está alcanzando. Y continúa Polster: “A ello siguieron muchas otras sensaciones, que, según me dijo después, prefirió guardar para sí. En cierto momento”, vean el trabajo de Polster, “viendo que su abdomen no participaba de sus movimientos respiratorios, le pedí que hiciera un mayor uso de él, a lo cual accedió sin ningún inconveniente”. ¿Están siguiendo el trabajo del terapeuta, no? “Al hacerlo, comenzó a sentir que su respiración era más liviana y que estaba dotado de un calmo vigor”. “Calmo vigor”, esto es importante, porque no lo relajó al punto que perdiera su vigor, pero sí logró que su vigor se volviera calmo. Entonces, esta persona alcanza, en este momento, un vigor calmo que se distingue evidentemente del vigor impaciente de que sufría. Esta persona se reúne, aunque sea por primera vez, con un vigor calmo. Y dice Polster: “un calmo vigor, a distinción del vigor lleno de impaciencia con el que estaba familiarizado”. Y acá va a aparecer la metáfora de que les hablaba, porque Polster dice: “En verdad, él mismo pudo explicar la diferencia entre ambos tipos de vigor diciendo que se sentía”, y acá está la metáfora, “se sentía *como un automóvil al que acabara de someterse a una afinación*”⁵⁰. Esta es una excelente metáfora acerca de lo que está en juego. Un auto afinado, o un auto desafinado. Este paciente tenía el motor, solo que lo tenía muy desafinado, muy desbalanceado. Y lo que el terapeuta le da es justamente es el afinado, el balance. Y el paciente deja entonces su tratamiento.

Bien, como ven, es muy claro este ejemplo acerca de lo que es el trabajo orgánico que hacen los gestálticos. Pero este mismo autor nos da otro ejemplo también sumamente claro, que también vamos a ver. En este otro caso, el cambio pasa por otro lado. Si en el paciente anterior pasamos, y era necesario pasar, de un motor desafinado a un motor afinado, en esta paciente, porque se trata de una mujer, es necesario pasar de una niña desamparada a una mujer cabal. Ese será el cambio necesario, y a cada una de estas dos mujeres corresponde una distinta contraparte orgánica. Uno es el organismo, o la falta de organismo, de la niña desamparada, y otro es el organismo de la mujer cabal. Y si el cambio va a pasar por este desarrollo desde la niña desamparada a la mujer cabal, el cambio va a pasar también por el paso del organismo de niña desamparada al organismo de mujer cabal. Vamos al texto. El caso es el de una mujer, quien había sido abandonada durante su infancia, y que continuó toda su vida de alguna manera marcada por esta situación, alternando entre el hueco de su situación de desamparada y el hacerse cargo de los desamparados, de manera pública, digamos, y también de manera privada. Es decir, participando públicamente en insti-

tuciones de ayuda a desamparados, y también haciéndose cargo, en su vida personal, de todo cuanto desamparado se cruce. Esta mujer, por otro lado, es directiva de una fábrica, y siempre ha dado mucho lugar a su secretaria, pero en base a ciertas conductas de ella, decide quitarle espacio. Al parecer, todo ese lugar dentro de la empresa significaba mucho, incluso demasiado, para esta secretaria, de modo que al perder lugar, la secretaria entró en una especie de crisis, que Polster simplifica diciendo que la secretaria se volvió como una “niña desamparada”, se empezó a comportar ante esta mujer, de distintas maneras, como niña desamparada. Ven cómo se enchufan las puntas de esta historia, esto es algo habitual en los destinos. Por otro lado, desde ese lugar de niña desamparada, la secretaria introduce una serie de manejos y artimañas, acaso también percibiendo que esa actitud le resulta difícil de manejar a su jefa. Es necesario entonces que esta mujer resuelva su situación interpersonal con esta secretaria que es como un doble de sí misma, y que resuelva también la sombra de su lejana infancia, presente en este conflicto interpersonal, pero presente también en otros. A esto es a lo que Polster llama el pasar de la niña desamparada a la mujer cabal.

Vamos entonces al texto. Una sesión es particularmente clave en el trabajo organísmico. Dice Polster: “en nuestra conversación se fue dando cuenta que no quería ser ya una niña desamparada y que, en el enfrentamiento con su secretaria, se le había aparecido la posibilidad de desembarazarse de la niña desamparada que había dentro de ella, y convertirse así en una mujer cabal. Mientras hablaba sobre este asunto”, y vean a partir de ahora lo que es el trabajo organísmico, “mientras hablaba sobre este asunto, le iba cambiando la mirada, que era ahora una mezcla de absorción e introspección alerta, que iba dejando atrás al desconcierto. Cuando le pregunté que sentía”, esto es muy importante, “me respondió sorprendida que sentía como si le estuvieran apretando los pulmones y las piernas”. ¿Por qué es tan importante esto? Porque acá vemos muy claramente en qué consiste el trabajo organísmico. Todavía falta mostrarles un tanto de lo que va a hacer Polster acá, pero ya con este ejemplo vemos el trabajo organísmico. El terapeuta aprovecha un momento especialmente vivo de la paciente, un momento pregnante, un momento vívido, lleno de energía, para referirla al elemento organísmico. Conecta, por así decirlo, la determinación, la seguridad a la que está llegando la paciente en su discurso, con el elemento organísmico correlativo. En eso consiste también el trabajo organísmico, en aprovechar ciertas situaciones para llamar la atención sobre el organismo. Y es también el mismo trabajo que hace un Rogers, o un Lacan, cuando llaman la atención de sus pacientes sobre el elemento organísmico, diría también Rogers, o sobre el objeto del deseo, diría Lacan. Lacan decía que cuando el paciente siente su deseo, sus energías, su libido, es tarea del analista reflejárselo, y sobre el elemento corporal que está siempre en juego en la experiencia del deseo. Bien, y esto, aprovechar el momento para llamar la atención sobre el elemento organísmico, esto es lo que hace acá Polster. Polster la ve hablar de su cambio, de su no ser más una niña desamparada, de su ser una mujer cabal, y entonces, ¿qué hace? Simplemente le pregunta qué siente. Son dos palabras, nada más, pero que la remiten directamente al elemento orgánico, organísmico. Pero la cosa continúa, esto es recién el comienzo. Recorde-

mos que ya aparecieron los pulmones y las piernas. Entonces, Polster le indica que se concentre en esas sensaciones. Otra vuelta de tuerca. No solo le llama la atención sobre el elemento organísmico correlativo de una sensación de seguridad, sino que además le dice que se concentre en él. Es decir, claramente se le aparece como más importante, el reconocimiento organísmico que el discurso que la paciente está dando sobre la libertad o la emancipación. Entonces, dice Polster “se concentró en esas sensaciones, y tras un breve silencio volvió a mostrarse sorprendida y a decir que ahora tenía esa sensación”, vean dónde, “en la vagina”. “Le pedí que prestara atención a tal sensación, y así lo hizo. Volvió a concentrarse y a poco su rostro se iluminó”, ahora ya estamos en el rostro. “Cuando alzó el rostro hacia mí, exhibía una gran belleza e integridad”, acá aparece el efecto en el exterior, en la apariencia, de la experiencia organísmica interior. Bien, todo esto es trabajo organísmico. “Al continuar la conversación, advirtió la importancia del enfrentamiento con su secretaria -a quien después iba a despedir”. Después “valoró como su avance más profundo al descubrimiento de la sensación en la vagina”. Y Polster agrega: “El despertar subsiguiente de sus palpables sentimientos de femineidad dio un principio a la resolución de sus problemas”. Ven entonces cómo trabaja el terapeuta gestáltico sobre lo organísmico. El trabajo organísmico remite a la paciente a su femineidad, y en el trabajo organísmico la paciente va a poder dar el paso de la “niña desamparada” a la “mujer cabal”. El trabajo organísmico conduce a la paciente a una experiencia muy especial, en relación a su genitalidad, lo cual es siempre esencial. No en vano el sentido común asocia “mujer cabal” justamente a “una mujer con ovarios”, como se dice. Allí vuelven a aparecer los genitales.

Bueno, ven entonces en qué consisten las técnicas gestálticas sobre lo organísmico, y ven también qué instructivos que son los ejemplos que nos da Polster en este texto. De lo que se trata es de movilizar lo organísmico, y de aprovechar ciertas situaciones claves de las sesiones adonde se pueda movilizar lo organísmico.

Noten además que con este tipo de técnicas estamos en el psicoanálisis más clásico, en Freud 1890. Nunca olviden que el psicoanálisis cumplió una función primordial en la formación de Perls, que la terapia de Perls fue psicoanalítica, Perls se analizó con Reich, y que Perls fue alumno de Otto Rank, en un seminario que dictó Otto Rank en Estados Unidos y que iba a marcar muy profundamente su formación. No hay que olvidar tampoco que en ese mismo curso Perls tenía de compañero a un tal Carl Rogers. Al parecer, le salió bien ese curso a Rank. Y Otto Rank, lo sabemos, pertenece al psicoanálisis más romántico, más exhuberante. ¿Qué es el psicoanálisis más romántico, más exhuberante, más poético? El más simple, el más primeramente freudiano, el que reduce todo a cuestiones de energía y libido, y que se preocupa porque el analista logre, con su persona movilizar la libido del paciente, muchas veces hasta sugestivamente. El psicoanálisis de esas curas de una sola sesión, de una sola charla, en que el analista lograba movilizar enorme y mágicamente la energía inmovilizada del paciente, en fin, Freud 1890. Y Perls está indudablemente marcado por esa tradición, él mismo lo dice, y cuando habla de movilización organísmica está hablando de lo mismo que importaba en aquel primer psicoanálisis. Que no ha dejado de importar

en el psicoanálisis de hoy, todo lo contrario, tiene un primer lugar, pero que entretanto hemos descubierto otras cosas.

Veamos ahora otro trabajo, muy interesante también, de este mismo libro. Se trata de un texto de John Enright, titulado justamente *Introducción a las técnicas gestálticas*. En este trabajo, Enright nos da otros ejemplos de lo que es el manejo organísmico, pero además presenta particularmente lo que es en sí el trabajo organísmico. Dice Enright: “La siguiente puede ser una primera aproximación al objetivo de la terapia gestáltica: la terapia consiste en lograr la integración de la atención organísmica y la conciencia. La misión del terapeuta es ayudar al paciente a superar los obstáculos que bloquean la toma de conciencia de lo organísmico [awareness] y dejar que la naturaleza siga su curso, de modo que se produzca esa toma de conciencia [awareness]”. Bien, tenemos acá una definición del fin de la terapia gestáltica, como toma de conciencia de la atención organísmica. El objetivo de la terapia gestáltica es una toma de conciencia de esta atención organísmica, de este equipamiento desde el que nos abrimos al aquí y al ahora. Indudablemente que los gestálticos esperan mucho de esa toma de conciencia, y tienen sus razones, y espero haberlas mostrado. Y entonces continúa Enright: “De esta formulación”, de este objetivo, “se deduce mucho de lo que el terapeuta gestáltico hace en la práctica”, acá llegamos a la técnica. “Vigila las divisiones que se producen entre la atención organísmica y la conciencia, las cuales le sirven como prueba de que la atención focalizada del organismo se desarrolla fuera de la conciencia. El paciente puede estar hablando sobre cierto asunto pero, a la vez, registrando muchas más cosas con sus sentidos y realizando una actividad motora mucho mayor. Hay momentos en que el paciente tiene bien integrada su conciencia con su atención organísmica y por ende yo, como terapeuta, no puedo ya ayudarlo en nada de lo que hace”⁵¹. Es claro este ejemplo también, ¿no? Si el objeto es el reconocimiento del enfoque organísmico, el terapeuta “vigila” dice Enright, adonde ambas cosas se separan, y a la vez se propone reunir las. Y en los momentos adonde están reunidas, no tiene mucho para hacer. Lo dice expresamente.

Bien, creo que es suficiente con esto como para que se queden con una idea más o menos armada respecto de esta técnica sobre lo organísmico, que es tan importante para los gestálticos, recordando que su concepción del sujeto pasa por ahí. Pero antes de dejar este punto quisiera hacer algunas aclaraciones, o comentarios. En primer lugar, las técnicas que comento son más bien “ocasionales”. ¿Qué quiero decir con “ocasionales”? Que el terapeuta aprovecha o espera que surja la ocasión como para poner en marcha el trabajo organísmico. Es decir, espera que algo en el contenido de la sesión lo deje cerca del trabajo organísmico, y una vez que surja algo así, moviliza lo organísmico. Pero las técnicas gestálticas sobre lo organísmico no se limitan solamente a las ocasionales; los terapeutas gestálticos manejan también técnicas deliberadas, prediseñadas, premeditadas, digamos, para movilizar lo organísmico. Son los famosos “ejercicios” gestálticos, de los que tanto se suele hablar, y muchas veces muy irónicamente. Y en estos famosos ejercicios quería detenerme un momento, y hacer algunas consideraciones. En primer lugar, a mí personalmente me simpatizan más las técnicas que aprovechan el discurrir de la sesión, que las técnicas que aspiran a movilizar algo deliberadamente. Pero esto es una mera cuestión, diría, de gusto, porque al fin y

al cabo el resultado es el mismo, en un caso hemos partido de algo que ya sucedía en el paciente, en otro, de algo que nosotros hemos hecho suceder. Lo segundo que tengo para decir y que me aparece decisivo, es que *no toda sensación del cuerpo es una sensación organísmica en el sentido estricto que Perls le daba a la palabra organismo*, y esto es lo que está en juego debajo de los famosos “ejercicios” gestálticos. Porque dichos ejercicios, todos y cada uno, indudablemente apuntan a movilizar lo corporal, pero no siempre el cuerpo que está en juego en esos ejercicios es el de lo organísmico.

¿Cómo es esto? “Organismo”, para Perls, indudablemente es cuerpo, pero no cualquier cuerpo, es, digamos, para ser breves, *cuerpo que puede*, cuerpo con sensaciones de poder, de capacidad, de determinación. Eso es estrictamente organismo, *Si tu cuerpo puede, tu cabeza puede*, podríamos decir. Pero sentir el cuerpo así es una forma de sentir el cuerpo, una forma entre muchas tantas otras posibles. Hay muchas otras formas de sentir el cuerpo, y muchas están totalmente en el extremo contrario a la sensación de un *cuerpo que puede*. Y les cuento algunos ejercicios gestálticos. Uno dice: *recuéstese en el pasto, relájese, abandone su cuerpo, sienta el universo, sienta las hormigas, sienta el silencio, sienta la inmensidad...*, etcétera. ¿Y qué cuerpo resultará movilizado por un ejercicio así? Muchos cuerpos, más no un cuerpo que pueda. De hecho, *abandone su cuerpo*, se dice concretamente. Y hay muchos ejercicios así entre los ejercicios gestálticos. Y entonces llegamos a un cuerpo que se abandona, no a un cuerpo que puede. Con el agregado de que estos ejercicios, al resultar tan sugestivos para ciertas personas, las llevan a dejarse envolver por estas representaciones corporales. Si tu cuerpo puede, tu cabeza puede, digamos, pero para que tu cabeza pueda, es necesario que sientas tu cuerpo como un cuerpo que puede, y no como otra cosa -como un cuerpo que se abandona, por ejemplo. Que esto no sirva para criticar *todos* los ejercicios gestálticos de movilización corporal, pero sí para llamar la atención sobre cada uno de ellos, porque en muchos de ellos se llega a movilizar a un cuerpo muy diferente del que al fin y al cabo nos habla Perls, y entonces la paradoja es que se acaba engendrando algo muy contrario a lo que el propio Perls planteó. Esto es lo que quería comentarles sobre los ejercicios gestálticos. Cuando se ironiza sobre ellos, cuando se los considera ridículos o graciosos, creo que intuitivamente se está criticando esta situación. Y digamos además, lo cual es muy importante, que Fritz Perls nunca llegó a estos planteos. Perls nunca elaboró la idea de ejercicios deliberados, se trata de gente que, en nombre de Perls y de la bioenergética, y rayando lo esotérico y las flores de Bach, llegó a plantear postulados así. Pero para Perls, un solo cuerpo merece el nombre de organismo, y es el cuerpo que puede.

Bien, otra técnica gestáltica crucial, muy ligada a la cuestión del organismo, y también de la responsabilidad, es la movilización, por parte del terapeuta, del autoapoyo en el paciente. *El apoyo*, digamos, *para lograr el autoapoyo*. Recordemos que para Perls, y como les decía, esta es una idea muy importante, madurar es pasar del apoyo ambiental al autoapoyo. Y el autoapoyo está muy ligado también a la responsabilidad, a la asunción de la responsabilidad, porque nos hacemos cargo de nuestra responsabilidad sólo cuando tenemos la posibilidad de autoapoyarnos. Y también está muy ligado al organismo, porque cuando nos autoapoyamos, ¿en qué nos apoyamos sino en el organismo? Y en el cuadro,

cuando les pongo *AA flecha AA*, les incluyo justamente esta otra técnica, de enorme importancia dentro de las técnicas gestálticas, que es justamente el conjunto de procedimientos mediante los cuales el terapeuta va a apoyar en el paciente la posibilidad de autoapoyarse.

Muchas de las actitudes del terapeuta serán, para el paciente, como un reflejo que le va a permitir lograr el autoapoyo, como un reflejo que le va a permitir internalizar la seguridad. Un apoyo ambiental que va a permitirle al paciente, progresivamente, alcanzar el autoapoyo. Acá la palabra *progresivamente* se vuelve esencial. En todo proceso de apoyo del autoapoyo, todo es *progresivamente*, todo es *proceso*. Es necesario tiempo para que aquello externo se vuelva interno, es necesario un ida y vuelta repetido y extendido para que el apoyo ambiental se convierta en autoapoyo. Y además, el apoyo ambiental necesario para que se produzca el autoapoyo no es cualquier apoyo ambiental. Debe ser practicado de una muy determinada manera como para que realmente se produzca el efecto deseado, y no otros efectos que están siempre muy cerca de producirse. Por ejemplo, el paciente puede preferir el apoyo ambiental al autoapoyo, y es tarea y arte del terapeuta brindar un apoyo ambiental tal que genere un autoapoyo, y no una comodidad o un placer en ese apoyo ambiental.

Como resume muy bien Claudio Naranjo: “Perls comprendía la maduración como la transición desde el apoyo ambiental al autoapoyo, y los terapeutas gestálticos después de él están muy conscientes de la doble repercusión que el apoyo puede tener en el montaje terapéutico: una base para el crecimiento o un sustituto de él”. Bien, acá está enunciada la idea. Y Naranjo se detiene también un momento en perfilar qué no es este apoyo terapéutico: “El terapeuta gestáltico ve con reservas al rol terapéutico de ‘ayudador’, pues cree que ‘ayudar’ puede ser el principal obstáculo a su ayuda real. De acuerdo con esto, se aparta de una posición de amor compulsivo, y busca el equilibrio entre apoyo y frustración, que es el más conducente al crecimiento”⁵². El apoyo del terapeuta es para lograr el autoapoyo, no para eternizar la necesidad de apoyo. Fíjense que se trata de un apoyo tal que incluye incluso la dimensión de la frustración.

Cerremos este punto con una cita de Perls. Dice Perls, en *El enfoque gestáltico*: “El objetivo de la terapia debe ser darle al paciente los medios con los cuales pueda resolver sus problemas actuales y cualquiera que pueda surgir mañana o en el futuro”. Bien, no es un objetivo ambicioso, en todo caso la pregunta es cómo llega una persona a lograr eso. Y entonces dice Perls: “Esa herramienta”, la herramienta para esa posibilidad, “es el autoapoyo y esto lo logra enfrentándose consigo mismo y con sus problemas con todos los medios a su alcance en cada momento. Esto es lograr darse cuenta plenamente [*awareness*]”⁵³. Bien, el autoapoyo va a darle al paciente la posibilidad de focalizarse desde ese autoapoyo en el aquí y el ahora, y va a darle también la posibilidad de resolver sus problemas, los actuales y también los futuros.

Otra técnica, también muy ligada a lo orgánico, es la *conciencia de las interrupciones*. Recordemos a qué llama Perls “interrupciones”, ya nos detuvimos lo suficiente en esto. Todo organismo está, en sí mismo, marcado por sus propias interrupciones. Todo organismo carga, en sí mismo, con su propio freno. Con la marca que han dejado ciertos episodios sobre él y que le dificultan su desarrollo

como organismo. Este es el concepto de interrupción para Perls, y es un concepto clave en su sistema. ¿Y cuál ha de ser, para Perls, la actitud del terapeuta ante las interrupciones? Debe encontrarlas, hacérselas reconocer a su paciente, y levantarlas, abrirlas, abreaccionarlas, digamos con Freud. Les leí recién un largo párrafo de Perls al respecto de las interrupciones, por lo que podemos quedarnos ahora con lo esencial acerca de esta técnica. Dice Perls: “Consiguiendo que nuestros pacientes se den cuenta, en el aquí y el ahora, de sus interrupciones, de qué están interrumpiendo y de cómo estas interrupciones los afectan, podemos llevarlos a verdaderas integraciones. Podemos disolver el clinch interminable en que se encuentran. Les podemos dar una oportunidad de ser ellos mismos, porque empezarán a vivenciarse ellos mismos; esto les dará una verdadera apreciación tanto de ellos mismos como de los demás y, les permitirá hacer buen contacto con el mundo, porque sabrán dónde está el mundo”⁵⁴.

Bien. Otra técnica gestáltica, también muy ligada a lo organísmico es la *movilización de la agresividad*. Sí, en cierta medida, y de cierta manera, el gestáltico valora la agresividad. Es lo que en el cuadro les he incluido como “expresión de la agresión y práctica de la franqueza”. Esto lo tomo de Fagan y Shepherd, dos autoras que agrupan ambas técnicas con esa denominación: “expresión de la agresión y práctica de la franqueza”⁵⁵. Está bastante bien esa denominación: “expresión de la agresión y práctica de la franqueza”, de eso se trata. El terapeuta gestáltico va a invitar, a propiciar, en el paciente, ambas cosas: la expresión de su agresión y a practicar la franqueza hacia los otros. La agresión, se entiende. La práctica de la franqueza, también. El terapeuta gestáltico va a movilizar esa franqueza hacia los otros, y la agresividad está muy presente en esa franqueza, porque esa franqueza no está pensada principalmente bajo el modo de la amabilidad, sino bajo el modo de “Usted me cansa”, “Usted me molesta”, “Usted me miente”, “Usted me hartó”, etcétera, etcétera. Eso es práctica de la franqueza para los gestálticos. Ir al vecino a decirle lo que realmente me pasa hacia él, y sin eufemismos. Para Perls es una hermosa posibilidad de integrar la agresividad, civilizadamente, a las relaciones interpersonales.

¿Y por qué la expresión de la agresión y la práctica de la franqueza están también muy ligadas a lo organísmico? Porque la agresión, y también la franqueza así entendida, son siempre de suelo organísmico. La agresión es siempre algo atávico, corporal, instintivo. Cuando reconocemos e integramos nuestra agresividad, ganamos territorio organísmico, y por eso, para los gestálticos hay que darle un lugar. Esto se ha traducido en técnicas muy concretas de expresión de la agresividad. Y a veces, ciertas personas, en nombre de la teoría gestáltica de Perls llegan a técnicas ridículas de expresión de la agresividad. Sí, ya van a escuchar comentarios sobre el golpear almohadones y esas cosas, adonde se ridiculiza estas ideas de Perls, que como ven son muy elaboradas. Sí, esto es también algo muy comentado de las terapias gestálticas, estos procedimientos de tan sospechosa seriedad, aunque no siempre se advierte que no son las únicas formas que tiene el terapeuta gestáltico de movilizar la agresividad, ni se comenta tanto cuál es su fundamento.

Veamos un párrafo de Naranjo sobre la agresividad. En él, Naranjo hace algunas reflexiones sobre el lugar de la agresividad en la naturaleza humana, y

luego se concretiza en las cuestiones técnicas. Veamos lo primero. Dice Naranjo: “La terapia gestáltica involucra una confianza básica en la rectitud de nuestra propia naturaleza”. Es el postulado organísmico. “Pero esta confianza, no significa que debamos forzarnos a nosotros mismos o a otros para preservar nuestra ‘bondad’ y evitar la destructividad. El terapeuta gestáltico cree que tal forzamiento no sólo es superfluo y desgastador de nuestras energías, sino que es destructivo, en el sentido de que nos aparta de lo que somos, crea infelicidad interna y externa, y así conduce a la necesidad de manipulaciones adicionales con el fin de evitar la infelicidad o llenar nuestro vacío”. Ven la reflexión, ¿no? Decir confianza en la naturaleza y lo organísmico no quiere decir que se evite el conflicto. Incluso, evitar lo conflictivo puede resultar doblemente desgastador de lo organísmico, dice Naranjo. Continúa: “Decir que el terapeuta gestáltico confía en la rectitud de la naturaleza humana, no significa que conciba la autenticidad como una situación de no fricción y no dolor. Como lo expresara Fritz Perls: ‘Posiblemente todo lo que puedo hacer es ayudar a la gente a reorganizarse para así funcionar mejor, disfrutar más de la vida sentir -y esto es muy importante-, sentirse más real. ¿Qué más quieren? La vida no es violines y rosas’. El terapeuta gestáltico no dice que la agresión no destruya o hiera, pero sí que la medida de la agresión es parte de nuestro funcionamiento organísmico y que, si no se la reconoce, se la suprime, rechaza, distorsiona, es probable que este potencial agresivo tenga como resultado una destructividad muy incrementada, así como también infelicidad personal”. Bien, es sumamente claro esto. Entonces, de esto se deduce: “Por consiguiente, el trabajo del terapeuta gestáltico se caracteriza en gran medida por el grado en que invita a conductas explosivas, agresivas u otras. No teme a los sentimientos extremos o la falta de control, sino al contrario, los ve como la ocasión para la requerida atención (*awareness*) a los impulsos y para que el paciente se haga responsable de ellos, reconociéndolos como parte de su existencia”⁵⁶.

Bien, otro punto dentro de las técnicas gestálticas, que es el siguiente en el esquema, es el conjunto de técnicas destinadas a focalizar la atención del paciente en el *aquí y ahora*. Sabemos ya la importancia que tiene el aquí y el ahora en el sistema de Perls, y su intensa relación con el resto de los conceptos de su sistema -en verdad, todo en Perls está íntimamente relacionado, como tiene que ser en todo sistema teórico respetable. El aquí y el ahora reúne el darse cuenta, lo organísmico, la responsabilidad, en fin, las piezas claves del sistema. Y este aquí y ahora, ¿cómo se presenta en la clínica? Básicamente de dos maneras.

En primer lugar, bajo la forma de una suerte de control, de cuidado, que el terapeuta hace de que el paciente no abandone el aquí y el ahora durante las sesiones. El terapeuta de alguna manera cuida que el paciente no abandone, con su discurso y sus conductas, el aquí y el ahora, ya sea yéndose al pasado traumático, como fugándose al futuro, en la fantasía o la imaginación. El terapeuta remitirá todo momento de la sesión al aquí y el ahora, impidiendo al paciente toda temática que le haga abandonar el aquí y el ahora. Y entonces, nos preguntamos: ¿y los recuerdos, los traumas, las vivencias pasadas que son la causa de los problemas del presente? Y esa es justamente la segunda manera en que se manifiesta el aquí y el ahora en la técnica gestáltica. Que el contenido de la sesión deba concentrarse en el aquí y el ahora, no quiere decir que el paciente no pueda hablar

de su pasado ni de su futuro. Este ha sido un malentendido en relación a la terapia gestáltica, a la que se criticó que su centramiento en el presente descuidaba aspectos esenciales de la situación de una persona, vinculados a su pasado y su futuro. Y a esto cabe contestar, primero, que aquí y ahora quiere decir completa focalización orgánismica en lo que ocurre aquí y ahora, y esto tiene poco que ver con las tres modalidades del pasado, el presente y el futuro. Puedo estar focalizado enteramente en un diálogo sobre el pasado, el presente o el futuro, el precámbrico o el fin del universo. Porque lo determinante no es el tema del que estemos hablando, sino la actitud orgánismica ante esos temas. Y también hay que decir, en segundo lugar, que los propios teóricos de la teoría gestáltica reconocen la importancia de hablar del pasado y el futuro, solicitando solamente que el paciente, al hablar del pasado o el futuro se concentre orgánismicamente en esa temática. Le llamarán revivenciado psicodramático, escenificación del pasado o el futuro, traducción del pasado al presente, etcétera, pero siempre estarán reconociendo la importancia del pasado y el futuro, en la medida en que el paciente pueda referirse a ellos psicodramáticamente. El paciente puede hablar de lo que quiera, y es muy importante que hable de lo que quiera, pero aquí y ahora.

Bien, estos son los dos caras de la focalización en el presente. Una, que el paciente no se vaya, que no se “fugue” del aquí y ahora, y otra, que si habla del pasado o el futuro, se comprometa plenamente, aquí y ahora, en esa vivencia del pasado o el futuro.

Veamos algunas referencias de los teóricos gestálticos sobre este punto. Empecemos por Perls. Perls nos dice: “La terapia gestáltica es una terapia del aquí y el ahora, en que le pedimos al paciente que dirija toda su atención a lo que está haciendo en el presente, durante el curso de la sesión, aquí y ahora. Le pedimos a nuestros pacientes no que hablen de sus traumas y sus problemas en las remotas áreas del pasado y los recuerdos, sino que revivencien sus problemas y sus traumas en el aquí y el ahora”⁵⁷. Bien, ya hay una primera posición asentada acá, una diferenciación entre *hablar* de los problemas del pasado y *revivenciar* los problemas del pasado. En otro momento, Perls también nos dice: “No basta con recordar un incidente del pasado, uno tiene que volver a él *psicodramáticamente*. La mera memoria acerca de una experiencia, el sencillamente ‘hablar’ de ella, la deja aislada como un depósito del pasado, tan falto de vida como las ruinas de Pompeya. Y lo importante es que el evento inconcluso debe ser asimilado e integrado. Y es aquí y ahora que debe llevarse a cabo esta integración”⁵⁸. Bien, nuevamente la oposición entre un hablar del pasado y un volver a él psicodramáticamente, nos dice Perls. Y agrega un elemento: aquel evento del pasado, inconcluso, debe ser asimilado e integrado. Bien, en otro artículo, *Las reglas y juegos de la terapia gestáltica*, un artículo que escribe junto a Levitsky, Perls dice: “Sería inexacto afirmar que el pasado carece de interés. El pasado muchas veces es la causa de los problemas actuales. Cuando guarda relación con aspectos importantes de la personalidad actual, la terapia gestáltica aborda activamente ese material. No obstante, la forma más efectiva de incorporar el material pasado consiste en traerlo, del modo más completo posible, al presente”⁵⁹. Es enfático y preciso esto, y está muy en relación a quienes critican que la terapia gestáltica descuida el pasado. Dice Perls: no pienso que el pasado carezca de

interés, pienso que muchas veces es la causa de los problemas del presente. Pero para trabajarlo es necesario traerlo fidedigna y vívidamente al presente.

Bien, estas referencias ya son muy claras respecto de este punto habitualmente malentendido de la teoría gestáltica, y muestran que de ninguna manera las cosas son como se las suele cuestionar. Veamos una última referencia, interesante también, un párrafo de Naranjo en *La focalización en el presente*. Dice Naranjo allí: “esta presentificación del pasado -o del futuro, o de la fantasía en general-, puede adoptar el carácter de un intento por identificarse con los hechos del pasado, o revivirlos, o bien, en una repetición psicodramática de las escenas del pasado”⁶⁰. Bien, nuevamente la misma idea, y Naranjo agrega la conjugación del futuro, y la fantasía. Dice Naranjo: si se trata del aquí y el ahora, no solamente se trata de impedir la fuga en el pasado, también hay que impedir la fuga en el futuro, o en la fantasía. Fantasear ¿qué es? es imaginarse como el centro de las más enormes satisfacciones egoístas, y por lo tanto, fantasear es alejarse de la realidad. Esto es por definición, por definición una persona que fantasea mucho es una persona que no concreta nada, que en su fantasía hace de todo pero en su realidad no tiene nada. Bien, y fantasear es alejarse del aquí y el ahora, es una fuga al futuro. Y Naranjo nos dice, también hay que impedir la fuga al futuro, también hay que llevar al paciente a una movilización plena, aquí y ahora, en relación al futuro.

Bien, pasemos a la penúltima técnica de que quería hablarles. Hacia el fin del cuadro les incluyo el *trabajo sobre el sueño*, como otra de las técnicas gestálticas. Vamos a ver en qué consiste exactamente el trabajo de los gestálticos sobre el sueño. La verdad es que -o al menos es lo que yo pienso-, los gestálticos no han podido dar cuenta en rigor de lo que es su trabajo sobre el sueño. Yo no he encontrado ningún texto que explique de manera fehaciente y suficiente lo que es la teoría gestáltica del sueño y la técnica gestáltica sobre el sueño. A veces van a plantear el sueño como una “paradoja a resolver”, otras veces lo van a plantear como una “proyección de partes de la personalidad”, proyección a elaborar, otras veces como una expresión de “evitaciones a resolver”⁶¹, y también de otras maneras, que, en fin, hablan de una dificultad en precisar y formalizar una praxis clínica. Sí hay sin embargo buenos ejemplos del tipo de trabajo que hacen sobre el sueño, y eso nos da la oportunidad de formalizar nosotros en qué consiste ese trabajo. Pero esta formalización, desde la propia teoría gestáltica, falta.

Ante todo, el terapeuta gestáltico toma el sueño y le pide al paciente que represente las distintas partes del sueño. Se entiende esto, ¿no? Es simple. El paciente trae el sueño y el terapeuta le pide que lo represente. Hasta acá todo es simple. La primer novedad es que el terapeuta gestáltico no le pide al paciente que represente el sueño tal como lo ha vivido desde su lugar, sino que lo va a hacer representar todas las personas del sueño, y también todos los objetos que aparecieron en el sueño, o al menos los distintos objetos significativos del sueño. Esto ya es novedoso. No se toma el sueño tal como se ha aparecido a la percepción del soñador, sino que se toman todas las personas y objetos del sueño. El paciente tiene que representar, no solo a sí mismo, sino a los otros, y no solo a los otros sino que también a los distintos elementos del sueño. Y esto es novedoso, porque es transformar la experiencia del sueño, porque en un sueño aparecen

siempre muchos elementos, pero la mayoría de esos elementos siempre están “ahí” y yo “acá”, y al hacerme representar todos los elementos, yo paso a ser en la realidad lo que en el sueño aparecía “ahí”. De modo que voy a tomar como un acá lo que estaba ahí, voy a identificarme en la realidad a aquello en lo que en el sueño no estuve identificado, y a esto es a lo que llamo “transformar” la experiencia del sueño tal como se ha presentado. Personalmente, creo que, a la larga, si esta transformación lleva a un resultado importante, uno podría aceptarla también, pero no hay que perder de vista que ya desde el momento en que trabajamos con una transformación, trabajamos en terreno cenagoso.

Bien, esta escenificación, indudablemente que da para mucho trabajo concreto en una sesión, porque indudablemente lleva su tiempo que un paciente represente o “se convierta” -como también dicen los gestaltistas-, en las distintas personas y objetos de su sueño. Pero la cuestión es para qué se le pide a la persona que represente las personas y los objetos del sueño. Este es el punto.

En esto, en primer lugar, es importante que volvamos a apreciar lo que es un sueño en el nivel más experiencial, más fenomenológico. ¿Cuál es la característica predominante del sueño? Si hay algo característico del sueño, algo típico del sueño, que todo el mundo va a acordar que está en el sueño, es *su* *pregnancia*. Si hay algo típico del sueño es su *pregnancia*. Cuando soñamos, estamos tomados por eso que sucede allí. Si el sueño es un relato, o una trama, mientras soñamos estamos totalmente captados por esa trama. No nos decimos “Esto es un sueño”, simplemente nos hallamos como tomados en esa trama. Al punto que cuando empezamos a decirnos “No, pero si es un sueño...”, estamos a punto de despertarnos o de dejar de soñar. Soñar no es como ir al teatro o ver una película. En una película, al fin y al cabo, y desde el principio, sabemos que eso es “de mentiritas”. No así en un sueño, un sueño -en el estado pleno del soñar, no cuando estamos a punto de despertarnos- es algo en lo que estamos metidos enteramente. Si nos están por matar, nos están por matar. Si somos atacados, somos atacados. Si somos felices, somos felices. Si estamos con la mujer de nuestros sueños, estamos con la mujer de nuestros sueños. Es lo característico del sueño, su valor de realidad, la *pregnancia* del sueño. ¿Y qué tiene que ver esto con el trabajo gestáltico sobre el sueño? Muchísimo. Porque una teoría del compromiso organizmico, de la importancia del experimentar y el experimentarse en plenitud, de la conexión organizmica, encuentra en el sueño, algo tan *pregnante*, algo en lo que uno está tan conectado, algo tan envolvente, un recurso extraordinario. Pedirle al paciente que vuelva a ese clima onírico, que represente psicodramáticamente ese sueño tal como lo soñó, lo más plenamente posible, que vivencie las partes y personas, que se identifique en la realidad a lo soñado, es, en fin, encontrar en el sueño algo que va a movilizar enormemente a la persona, su fantasía, su mundo imaginario. Claro está, si la persona tiene una buena disposición hacia su terapia, porque no vamos a lograr lo mismo si no está esa disposición. De modo que ya por el solo escenificar el sueño se moviliza en el paciente aquello que interesa movilizar desde el enfoque gestáltico, el universo imaginario, organizmico. El terapeuta espera que el paciente se posea, se reintroduzca en el clima propio del sueño, como forma de movilizar un mundo.

Pero no termina allí lo que el terapeuta gestáltico espera del sueño. Si el tera-

peuta aspira a volver a comprometer al paciente en la experiencia onírica, si aspira a enchufarlo o conectarlo con el mundo imaginario, es para, una vez dentro de ese mundo, plantear la realidad del paciente, y sus salidas posibles, en los términos del mundo imaginario. Y esto es lo que a los gestaltistas les cuesta articular conceptualmente. Toman el sueño como forma de movilizar la vida de la fantasía, la vida imaginaria y organísmica del paciente, y una vez que lo han logrado, ven qué relación pueden establecer entre eso que han movilizado y la realidad del paciente, sus problemas, sus síntomas. Si uno toma los ejemplos que los grandes autores de la gestalt dan de su trabajo sobre el sueño, encuentra siempre ese movimiento. Comprometer al paciente en una vivencia imaginaria, para plantear diferentes relaciones entre esa vivencia imaginaria y los problemas del paciente. ¿Y para qué sirve eso?

Antes de responder a eso, veamos algunos ejemplos de lo que es este trabajo. Este primer ejemplo que les voy a dar, lo da el propio Perls. Es un sueño que ha tenido una de sus pacientes, una mujer uno de cuyos problemas es el contraste que existe entre el éxito o los logros de su esposo, y su propia falta de éxito o de logros: “Voy a dar dos instancias específicas de cómo trabajamos con los sueños”, dice Perls. “En el primer caso, una mujer joven presentó el siguiente sueño: ‘Estoy subiendo por la escalera con un bulto bajo el brazo’. En la medida que se identificó con los diferentes objetos en el sueño, sus fantasías fueron: ‘Si yo soy una escalera, alguien me está usando para llegar arriba. Desde luego que ese es mi marido, que es ambicioso, y ahora está estudiando. Depende de mí económicamente’⁶². Bien, el análisis de Perls continúa, pero ya acá vemos lo que quiero ilustrarles respecto de lo que es el trabajo gestáltico del sueño. Esta paciente sueña que sube una escalera con un bulto. Ese es objetivamente el sueño. Al representar los diferentes elementos, y al llegar a la escalera, se dice: yo soy la escalera de mi marido, él está llegando a sus logros intelectuales a través mío, yo lo sostengo económicamente, acá hay una situación injusta, yo soy la escalera de los logros de otro, esto no puede ser, etcétera, etcétera.

¿Representaba realmente el sueño esto? Es difícil determinarlo con los datos que nos da Perls, pero nuestra primera impresión es que hay un gran forzamiento al darle a la escalera esa significación. Si hay algo que como obvio sobresale como vivencia del sueño es el *subir por una escalera*, y no el *ser una escalera* para que otro suba. Pero sin embargo, y esto es lo importante, más allá de lo que la escalera significara realmente y más allá de si la escalera “significaba” realmente algo, el hecho de que esta persona representara los distintos elementos, la llevó a afirmar en su sesión, y probablemente ante otros, en una sesión grupal, “Yo soy la escalera de mi marido”, y las restantes asociaciones que encontramos, “alguien me está usando para llegar arriba”, etcétera. ¿Y entonces qué ocurre? Que esas asociaciones a las que esa paciente llega sí tienen un valor. No son para nada el momento clave del cambio de esta persona, no son el gran movilizador del cambio, pero suman. Ayudan, son útiles, para que esta persona movilice algunas cosas que están anudadas. Insisto, no sabemos si realmente la escalera significaba esto, y muy probablemente no lo significaba, pero aún contra esto, le va a servir a esa persona plantearse las cosas así. Entonces, si nos ponemos rigurosos, tendríamos que concluir que el trabajo gestáltico sobre el sueño, desde la perspecti-

va de la objetividad, no tiene para nada un fundamento fehaciente, pero sí desde la perspectiva del manejo que se haga de él y de los efectos a que puede dar lugar. Y si esa es la situación, es cuestión de cada uno cómo le va a caer esto, si por ejemplo son gente rigurosa no les va a resultar simpático este punto de la teoría gestáltica.

Veamos otro ejemplo. Este ejemplo lo da Enright. Dice: “Una mujer ansiosa, dominante y manipuladora, soñó que caminaba por una subida escabrosa en medio de un bosque de árboles altos y erguidos. Cuando se le pidió que se *convirtiera* en uno de esos árboles, se sintió más sosegada y con sus raíces profundamente hundidas en la tierra. Al trasladar esos sentimientos a su vida corriente, notó a la vez la ausencia en ella de tales estado de ánimo y la posibilidad de alcanzarlos”⁶³. Es muy claro también este ejemplo acerca de lo que es el trabajo gestáltico sobre el sueño. Ven que es el mismo movimiento del que les hablo. Una mujer ansiosa y manipuladora, dice, sueña que sube por una montaña, el camino es escabroso, y allá aparecen unos árboles altos, supónganse, unos pinos, grandes, de decenas de metros. Como corresponde con el procedimiento gestáltico, la persona representa las partes del sueño, las personas y los objetos. ¿Y qué sucede? Que esta persona, cuando se identifica a los árboles erguidos, siente su cuerpo organicamente, alto y erguido, como los árboles justamente. Cuando se escuchan estas cosas, no hay que olvidar nunca que estamos en el contexto de una terapia determinada, que es vivencial y tiene todo el derecho a serlo, y en el contexto de un paciente que acepta y “cree” de alguna manera en esos procedimientos vivenciales. Y entonces, una persona que vivencia realmente la técnica vivencial de ser un árbol erguido que se soñó, en un momento va a sentirse a sí misma erguida como esos árboles. Lo mismo pasaría, qué se yo, si tuviera que identificarse con un hierro, o una estatua, o un chorro de agua de una fuente. También allí se experimentaría erguida, sostenida. Y el caso es que vemos, nuevamente en este ejemplo, que el terapeuta lleva a la paciente a vivenciar las partes de su sueño, la introduce en la vida imaginaria, en un momento puede identificarse a los árboles erguidos, y en ese momento, nos dice: “se sintió más sosegada y con sus raíces profundamente hundidas en la tierra. Al trasladar esos sentimientos a su vida corriente, notó a la vez la ausencia en ella de tales estado de ánimo y la posibilidad de alcanzarlos”. ¿Ven que es lo mismo que en el caso anterior? Por sentirse erguida, se dice: “La verdad, podría estar erguida como esos árboles, podría estar realmente apoyada en la tierra”, acá es muy clara la experiencia orgánica. Es lo mismo que en el caso anterior, la paciente anterior se decía: “La verdad, soy la escalera de mi marido, y podría de una vez dejar de serlo, ¿no?”.

Acá damos con el fondo del manejo gestáltico del sueño. Utiliza el poder de las imágenes y la fantasía para movilizar la comprensión del problema y la movilización hacia el cambio. Eso es exactamente el trabajo gestáltico sobre el sueño, que a los autores gestálticos les resulta tan difícil de precisar y de poner en palabras. Utiliza algo que puede llegar a ser tan movilizante, tan poderoso, tan determinante, tan sugerente, como es el mundo imaginario, para, a partir de algún elemento del sueño, leer el problema del paciente en el lenguaje imaginario y encontrar la solución también en el lenguaje imaginario. O al menos plantearla en

lenguaje imaginario, lo cual indudablemente va a poner en marcha una serie de conductas y actitudes concretas.

Esto explica también la lectura que los gestálticos hacen de los distintos elementos del sueño. Nos preguntábamos recién si los elementos en los que se detenía el trabajo del sueño eran realmente elementos importantes. Y ahora podemos ver esto con nueva luz, porque si lo que interesa es tomar elementos del sueño para plantear los problemas en su lenguaje y encontrar las soluciones en su lenguaje, entonces, la cuestión de cuán centrales eran esos elementos en el sueño pasa a resultar secundaria. Porque no importa tanto una interpretación del sueño como una movilización a partir de la escenificación del sueño. No interesa tanto una lectura verosímil como un efecto verosímil. Y entonces, en principio, el terapeuta gestáltico puede trabajar sobre cualquier elemento del sueño, porque en la medida en que quede “cerca” de los problemas del paciente, ya alcanza para poner en marcha el manejo que interesa. Lo que importa no es la eventual importancia en sí del elemento trabajado, sino su eventual posibilidad de conexión con el o los problemas que plantee el paciente.

Ahora bien, este manejo gestáltico del sueño se puede leer de muchas maneras. Básicamente, creo que optar por cualquiera de los dos extremos de lectura serían exagerados. En un extremo, se podría decir que este trabajo no tiene ningún valor, o que es muy poco serio, y creo que sería equivocado, porque es cierto que este trabajo sobre el sueño puede tener muchas consecuencias importantes desde un criterio clínico. En el otro extremo, alguien se podría poner la camiseta y decir que este trabajo es totalmente válido y fundado y legítimo, y la verdad es que deja abiertas algunas preguntas.

Por otro lado, tras este desarrollo uno puede valorar muy plenamente la conceptualización que Perls hace de la fantasía. Recordemos que la palabra “fantasía” tiene su gran historia dentro de la psicología y particularmente dentro del psicoanálisis. Y Perls va a retomar este concepto de “fantasía”, y lo va a replantear a su manera y en sus coordenadas, y de una manera muy interesante. En el apartado titulado justamente “La fantasía”, de *El enfoque gestáltico*, Perls dice, muy escuetamente: “La actividad fantasiosa, en el sentido amplio en que estoy empleando el término, es *aquella actividad del ser humano que tiende a reproducir la realidad en una escala disminuida y distinta*. Aquí la reproducción de la realidad puede extrañarse de sus orígenes, de la realidad con la cual estaba originariamente conectada. Pero está relacionada siempre de alguna manera con alguna realidad que tiene una existencia significativa para aquella persona en cuya actividad fantaseosa penetra⁶⁴. Esto nos dice básicamente Perls de la fantasía. Es muy escueto, pero de un enorme valor lo que nos dice acá Perls. Voy a tratar de mostrárselos. Dice que la fantasía es una reproducción de la realidad en una escala disminuida y distinta. Dice luego que esta reproducción puede alejarse de la realidad que reproduce, pero que igualmente esa reproducción tiene su valor. Y dice además que esa realidad puede tener una significación existencial importante para esa persona.

No podría destacarles suficientemente acá el inmenso valor de esta definición que, como si nada, Perls nos da de la fantasía. Es una definición que resolvería muchos de los entuertos que abre la noción de fantasía en psicoanálisis. ¿Por qué es tan importante? Les dejo solamente algunas puntas. Cuando esta paciente se

sitúa en la función de escalera de su marido, y luego se dice que no quiere ser la escalera de nadie, o cuando la otra paciente se imagina árbol erguido, ¿en dónde estamos sino en el terreno de la fantasía? ¿No nos dice Perls que fantasía es “reproducción de la realidad en una escala disminuida y distinta”? ¿Y no es justamente lo que estas personas hacen? ¿Y no nos llama la atención que estas reproducciones de la realidad a escalas disminuidas y distintas puedan resultar tan eficaces en las personas? Es la puerta de entrada a la problemática de la fantasía, se las dejo señalada para quienes quieran abrirla. Y por eso es que para muchos otros autores la vida de la fantasía, o del “fantasma” -como se tradujo a Lacan al español-, va a resultar tan importante.

Pero todavía hay algo más que me parece importante destacar en esta técnica sobre el sueño. Decimos que el terapeuta quiere llevar a su paciente a una altísima captación imaginaria como modo de experimentar el problema desde esa captación y como modo de plantear alternativas a esos problemas desde esa captación. Pero ya la mera captación imaginaria tiene un sentido clínico, y esto es también algo a destacar. ¿Cuál? ¿Cuál es el sentido clínico de la captación imaginaria? Lo podemos explicar muy bien tomando una palabra del sentido común. El “pasa”. Decimos “no pasó nada”, “no pasa nada”, “acá no pasa nada”, “me está pasando de todo”. Llamamos “pasar” a que algo realmente nos llegue, nos afecte, nos alcance. Bien, y en terapia es muy importante que “pasen” cosas. Gran parte del interés de un paciente con su terapia “pasa” justamente por el hecho de que allí adentro “pase” algo. La verdad es que al paciente, en principio, poco le importa qué sea exactamente lo que pasa. Lo que le importa es que pase algo, lo que importa es que sienta que pasa algo, en principio con indiferencia de qué sea realmente lo que allí esté pasando. Y acá podemos volver con el trabajo gestáltico sobre el sueño, porque el hecho de alcanzar en un paciente esta captación en el mundo imaginario equivale a que el paciente sienta que allí está, justamente, “pasando” algo. Y eso es indudablemente otra arista en juego en esta técnicas sobre el sueño. Digamos que viene a producir, no un efecto terapéutico, pero sí un efecto muy importante *indirectamente* para el efecto terapéutico: el interés, el compromiso del paciente con el espacio de la terapia, alimentado a su vez en la sensación de que allí están sucediendo cosas de envergadura.

Todo esto es lo que está en juego en el trabajo gestáltico sobre el sueño. Como decía, los propios gestálticos tienen sus dificultades en articular precisamente qué es lo que está en juego en su trabajo, pero si nos guiamos por los ejemplos que nos dan de su trabajo, podemos deducir y formalizar todos estos sentidos y utilidades clínicas.

Para finalizar con las técnicas quisiera rescatar un punto importante para los gestálticos, que destacan tanto Fagan y Sheperd, como Beisser, y que podemos llamar la *aceptación de sí*. ¿Qué es la idea de la aceptación de sí? Aprender a aceptarse, aprender a quererse tal como se es, o como se ha llegado a ser tras un cierto trabajo terapéutico, y no vivir exigiéndose ideales tomados de otros, o distantes de la propia naturaleza. Eso es la aceptación de sí. Así la presentan Fagan y Sheperd. Dicen: “El cambio tiene lugar cuando uno se convierte en lo que es, no cuando uno trata de convertirse en lo que no es. Al abandonar la lucha con la propia resistencia y el deseo de ser otra cosa, y admitir que uno es como

es, puede completarse la gestalt y dar paso a nuevas necesidades y conductas”⁶⁵. Ser lo que se es, aceptarse a sí. Es también otro punto importante dentro de la clínica gestáltica. Recuerdan, cuando vimos Rogers, vimos que él también nos llevaba a ese punto.

Bien, llegamos con esto al final de nuestra reunión de hoy. Para finalizar hoy, incluso al modo de algo que puede aclarar aún más lo que está en juego en la teoría y la técnica gestáltica, les quiero leer un párrafo extenso, pero muy útil, un párrafo de Enright, en el que desarrolla, y no es un cuento color de rosa ni un ideal imposible, lo que la terapia gestáltica se propone con un paciente. Sí, Enright se anima acá con una suerte de descripción, de presentación al ras de la experiencia, de lo que es una concepción del sujeto.

Dice Enright: “Una teoría cabal de la terapia debe incluir cierta idea acerca del funcionamiento sano de la gente a la cual ella procura contribuir. La terapia gestáltica considera mentalmente sana a aquella persona cuya conciencia se desarrolla sin bloqueos en cualquier aspecto hacia el cual sea solicitada la atención de su organismo. Esa persona puede experimentar plenamente y con perfecta lucidez, en todo momento, sus propias necesidades y las posibilidades que proporciona el ambiente, aceptando ambas como dadas y tratando de llegar a soluciones de compromiso creativas. Como porta consigo una nube filtrante mucho menos densa de fantasías que le oscurecen el mundo, su realidad social es vívida y llena de matices, y sus relaciones interpersonales están incontaminadas con proyecciones y expectativas irreales. Puede percibir a los demás y responderles, mucho más tal como son y como devienen instante tan instante, en lugar de hacerlo como si fueran estereotipos rígidos. Tiene bien clara la importancia relativa de las cosas y sabe qué es lo que debe hacer para dar término a ciertas situaciones. Como no se le amontonan los asuntos pendientes, queda libre para hacer y ser plena e intensamente todo lo que haga o sea, y las personas que la rodean suelen sentir que está mucho más *junto a ellas* cuando está junto a ellas. Capaz de ver a los demás con razonable lucidez y sin fantasías excesivas, le resulta fácil ser franca con ellos y apreciarlos a su justa medida. Tampoco en este caso se ha desprendido de sus conflictos con quienes la rodean, pero puede solucionar los solucionables y dejar pasar los que no lo son (¡y distinguir habitualmente entre ambos!). Tiene respeto por sí misma, en todo el sentido de la palabra; inclusive, aprecia su cuerpo y disfruta de él, con el donaire físico consecuente”⁶⁶.

Bien, demos lugar a un intercambio.

Referencias bibliográficas:

- ¹Fritz Perls, *El enfoque gestáltico*, Editorial Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1973, pág. 17.
- ²Fritz Perls, *El enfoque gestáltico*, pág. 29-30.
- ³Fritz Perls, *El enfoque gestáltico*, pág. 23 y 24.
- ⁴Fritz Perls, *El enfoque gestáltico*, pág. 28.
- ⁵Fritz Perls, *El enfoque gestáltico*, pág. 35.
- ⁶Fritz Perls, *El enfoque gestáltico*, pág. 23.
- ⁷Fritz Perls, *El enfoque gestáltico*, pág. 31-32.
- ⁸Fritz Perls, *El enfoque gestáltico*, pág. 21.
- ⁹Claudio Naranjo, *La psicología de la forma*, Editorial Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1979, pág. 7-8.
- ¹⁰Claudio Naranjo, *La psicología de la forma*, pág. 17.
- ¹¹Claudio Naranjo, *La psicología de la forma*, pág. 20.
- ¹²Claudio Naranjo, *La psicología de la forma*, pág. XI.
- ¹³Claudio Naranjo, *La psicología de la forma*, págs. 7-8.
- ¹⁴John Enright, *Introducción a las técnicas gestálticas*, en *Teoría y técnica de la psicoterapia gestáltica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1989, pág. 113.
- ¹⁵Idem, pág. 112.
- ¹⁶Idem, pág. 123.
- ¹⁷Fritz Perls, *El enfoque gestáltico*, pág. 25.
- ¹⁸Fritz Perls, *El enfoque gestáltico*, págs. 33-34.
- ¹⁹Fritz Perls, *El enfoque gestáltico*, págs. 34-35.
- ²⁰Fritz Perls, *El enfoque gestáltico*, págs. 34-35.
- ²¹Fritz Perls, *El enfoque gestáltico*, pág. 35.
- ²²Fritz Perls, *El enfoque gestáltico*, pág. 76.
- ²³Fritz Perls, *El enfoque gestáltico*, págs. 76-78.
- ²⁴Fritz Perls, *El enfoque gestáltico*, págs. 29-30.
- ²⁵Fritz Perls, *El enfoque gestáltico*, págs. 34-35.
- ²⁶Fritz Perls, *El enfoque gestáltico*, pág. 34.
- ²⁷Fritz Perls, *El enfoque gestáltico*, pág. 36.
- ²⁸Fritz Perls, *El enfoque gestáltico*, pág. 31.
- ²⁹Fritz Perls, *El enfoque gestáltico*, pág. 19.
- ³⁰Fritz Perls, *El enfoque gestáltico*, pág. 29.
- ³¹Claudio Naranjo, *La psicología de la forma*, pág. 14.
- ³²Claudio Naranjo, *La focalización en el presente*, en *Teoría y técnica de la psicoterapia gestáltica*, pág. 54.
- ³³Carl Rogers, o. cit, pág. 61.
- ³⁴Carl Rogers, o. cit., pág. 138.
- ³⁵Alberto Vilanova, o.cit., pág. 69.
- ³⁶Carl Rogers, o. cit, pág. 52.
- ³⁷Carl Rogers, o. cit, pág. 51.
- ³⁸Carl Rogers, o. cit, pág. 49-50.
- ³⁹Carl Rogers, o. cit, pág. 38-39.
- ⁴⁰Carl Rogers, o. cit, pág. 50-51.
- ⁴¹Carl Rogers, o. cit, pág. 38-39.
- ⁴²Alberto Vilanova, o. cit, 69.

⁴³John Enright, o. cit., pág. 126.

⁴⁴Fritz Perls, *El enfoque gestáltico*, pág. 71.

⁴⁵Claudio Naranjo, o. cit., pág. 56.

⁴⁶Fritz Perls, *El enfoque gestáltico*, pág. 70.

⁴⁷Richard Wallen, *Terapia gestáltica y psicología de la gestalt*, en *Teoría y técnica de la psicoterapia gestáltica*, pág. 21.

⁴⁸Fritz Perls, *El enfoque gestáltico*, pág. 31-32.

⁴⁹Erwin Polster, *La actividad sensorial en psicoterapia*, en *Teoría y técnica de la psicoterapia gestáltica*, págs. 78-81.

⁵⁰Idem, págs. 78-79.

⁵¹John Enright, *Introducción a las técnicas gestálticas*, pág. 113.

⁵²Claudio Naranjo, *La psicología de la forma*, pág. 16.

⁵³Fritz Perls, *El enfoque gestáltico*, pág. 69.

⁵⁴Fritz Perls, *El enfoque gestáltico*, págs. 76-77-78.

⁵⁵Joan Fagan e Irma Shepherd, *Teoría y técnica de la terapia gestáltica*, pág. 15.

⁵⁶Claudio Naranjo, *La psicología de la forma*, pág. 17.

⁵⁷Fritz Perls, *El enfoque gestáltico*, pág. 70.

⁵⁸Fritz Perls, *El enfoque gestáltico*, pág. 72.

⁵⁹Fritz Perls y Abraham Levitsky, *Las reglas y juegos de la terapia gestáltica*, en *Teoría y técnica de la terapia gestáltica*, pág. 145.

⁶⁰Claudio Naranjo, o. cit., pág. 58.

⁶¹“Le pedimos al paciente que se identifique con todas las partes de su sueño, intente darse cuenta de la paradoja que representa y la resuelva”, dice Perls en *El enfoque gestáltico*, pág. 66. “Una de las formas más eficaces de descubrir qué partes de la persona se han proyectado o cuáles han sido desconocidas como propias es investigar sus sueños. El enfoque de la terapia gestáltica sobre los sueños consiste en pedir al sujeto que represente todas sus partes -tanto personas como objetos- y en ayudarlo luego a asimilar lo que ha proyectado. También se le solicita que pase revista a las evitaciones que en ellos aparecen”, dicen Fagan y Shepherd en *Teoría y técnica de la psicoterapia gestáltica*, pág. 14.

⁶²Fritz Perls, o. cit., pág. 66.

⁶³John Enright, o. cit., pág. 126.

⁶⁴Fritz Perls, *El enfoque gestáltico*, pág. 26.

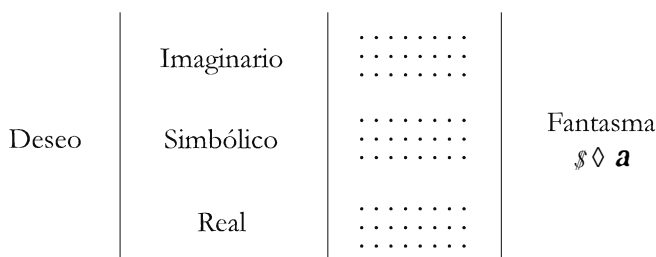
⁶⁵Fagan y Shepherd, o. cit., pág. 15.

⁶⁶John Enright, o. cit., pág. 124.

La teoría psicoanalítica de Jacques Lacan: el deseo en lo real, lo imaginario y lo simbólico

Buenas noches. Hoy tenemos por delante una de las más importantes y más difíciles clases de este seminario. Una de las más importantes, porque hoy vamos a intentar acceder a una vista general, global, panorámica de los distintos conceptos y categorías de la enseñanza de Lacan. Y eso es también lo que la convierte en una de las más difíciles. Lograr una vista general de los distintos conceptos y formulaciones lacanianas es algo que nos va a llevar su tiempo, pero es algo que resultará muy útil para el resto del seminario, puesto que cuando, en las próximas clases, trabajemos puntualmente y en detalle cada categoría, sabremos de antemano cómo se ubica de manera general en la enseñanza de Lacan.

Nos guía hasta ahora, y nos guiará en esta clase, y también a lo largo del seminario, un esquema, que es el siguiente,



Un esquema lógico de las categorías lacanianas

y que es un esquema lógico de las categorías lacanianas, es decir, un esquema en el que intentamos situar lógicamente cada uno de los conceptos, categorías, fórmulas, enunciados de Lacan, en su lugar propio y en su lugar en relación con los otros términos.

Se trata de un esquema al que hemos llegado no por casualidad, sino por una imposición de método, a través de las reuniones anteriores. Como saben, dedicamos nuestra primer reunión a plantear la cuestión de la dificultad lacaniana. Titulé a esa clase, en un título quizás quijotesco, o seguramente quijotesco, la titulé como *De las dificultades en comprender a Lacan, sus causas, sus efectos y sus soluciones posibles*. Es decir, tres preguntas. ¿Cuáles son las causas de las dificultades en comprender a Lacan? ¿cuáles son los efectos que históricamente han generado esas dificultades? Y ¿bajo qué método, o estrategia, o enfoque, podemos lograr un acceso simple a la enseñanza de Lacan? Acordarán probablemente conmigo en que a algunas cosas llegamos en esa clase, tanto en lo referente a las causas de

la dificultad lacaniana, como en cuanto a los efectos que históricamente ha generado esta famosa dificultad lacaniana. Finalmente, en cuanto a las soluciones posibles, en cuanto al enfoque a través del cual podríamos lograr un acceso más sencillo, más simplificado a la enseñanza de Lacan, planteamos un determinado método, y siguiendo ese método es que llegamos a este esquema.

¿Cuál es este método? Un método muy simple, el más simple de los métodos. Consiste en tomar la totalidad de las categorías y formulaciones de Lacan a lo largo de su enseñanza y distinguir, separar, dentro de esas categorías, a las categorías de mayor importancia y las de menor importancia, y una vez hecho esto, deducir las de menor importancia de las de mayor importancia. Es por lo tanto el más simple y el más clásico de los métodos. Es un método lógico, que consiste en distinguir lo mayor de lo menor, el género y sus especies, podríamos decir también, para plantear después sus relaciones y derivaciones mutuas.

¿Y qué ocurre con las categorías de Lacan si planteamos un método así? Ocurre que encontramos, en primer lugar, al *deseo*. El deseo es la primer categoría lacaniana que tenemos que considerar. Si planteamos distinguir lo mayor de lo menor, categorías de mayor importancia y categorías de menor importancia en la enseñanza de Lacan, la categoría de primer orden que tenemos que distinguir, la única categoría de primer orden que tenemos que distinguir, es el deseo. En base al deseo podemos deducir todas las categorías restantes, en base al deseo podemos situar y comprender a las categorías restantes de la enseñanza de Lacan, que se sitúan en un segundo y en un tercer orden respecto del deseo. El deseo es la primer categoría que tenemos que distinguir en la enseñanza de Lacan, y por eso le damos el estatuto de una categoría del primer orden. Ya vamos a ver qué categorías encontramos en un segundo orden.

Trabajamos ya unas cuantas referencias en que Lacan lo sitúa así al deseo, se trataba en verdad de unas cuantas referencias, alrededor de cincuenta. No voy a retomar acá las cincuenta citas, voy a traerles solamente algunas, pero saben que, si queremos, podemos traer, de cada seminario, como menos una cita en la que Lacan enuncie al deseo como objeto del psicoanálisis. En el seminario dos, por ejemplo, dice Lacan: “la experiencia freudiana empieza por postular un mundo del deseo. Lo postula antes de cualquier especie de experiencia, antes de consideración alguna sobre el mundo de las apariencias y el mundo de las esencias. El deseo se instituye en el interior del mundo freudiano en el que se despliega nuestra experiencia, lo constituye, y no hay instante del menor manejo de nuestra experiencia en que esto pueda ser borrado. El mundo freudiano no es un mundo de cosas, no es un mundo del ser, es un mundo del deseo como tal”¹. La formulación acerca del deseo como objeto del psicoanálisis es como ven muy enfática: “el mundo freudiano es un mundo del deseo”. Es un énfasis muy claro acerca del lugar que Lacan da al deseo en su concepción del psicoanálisis. En el seminario tres, titulado como *Las psicosis*, encontramos la misma idea. Dice Lacan allí: “El deseo es el cimiento sobre el que descansa el descubrimiento psicoanalítico”². El deseo como cimiento sobre el que el edificio psicoanalítico se sitúa. En el seminario cuatro, *La relación de objeto*, Lacan dice: “el deseo es efectivamente uno de los resortes esenciales del pensamiento freudiano”³. Ya no se trata del

cimiento, ahora se trata del resorte, pero ambas figuras nos remiten a lo mismo, a aquello sobre lo que se soporta el resto, a aquello que está en la base, a aquello que apoya o resorta el resto de los conceptos. En el seminario cinco, *Las formaciones del inconsciente*, dice Lacan: “En el centro del tratamiento y de la teoría psicoanalítica encontramos al deseo”⁴. Es nuevamente un énfasis muy claro sobre el lugar del deseo en su enseñanza. En el seminario seis, *El deseo y su interpretación*, dice Lacan: “El deseo es lo que, a cada instante, debemos asir de cerca”⁵. Ven que, si queremos, podemos traer, de cada seminario, una cita en donde Lacan enuncia al deseo como objeto del psicoanálisis. En el seminario siete, titulado *La ética del psicoanálisis*, Lacan lo formula con todas las letras, puesto que directamente caracteriza al psicoanálisis, como “una ciencia del deseo”⁶. Es muy claro en cuanto al lugar que se le da al deseo calificar al psicoanálisis como “una ciencia del deseo”. En el seminario ocho, *La transferencia*, y durante muchas clases de ese seminario, hay también toda una insistencia de Lacan en que el objeto del psicoanálisis es el deseo humano. En una de ellas, dice Lacan: “La problemática del deseo, aquello de lo cual se trata en psicoanálisis”⁷. En otra, dice: “Aún vamos a errar, tengo ganas de decirlo así, a través del laberinto que es la posición del sujeto en el deseo”⁸. En otra, dice: “De ese deseo, de su interpretación, lo que trato de elaborar con ustedes es su topología, su topología de base, y para decirlo todo, una ética racional”. El intento de encontrar la estructura del deseo, “su topología de base”, y más aún, de elaborar “una ética racional” del deseo. A la misma posición la encontramos también en el seminario nueve, *La identificación*. Allí dice Lacan dice: “Ese nudo radical que trato de desanudar para ustedes, a saber, el nudo del deseo”⁹. Ven nuevamente el mismo punto, es claro. El deseo es para Lacan el objeto del psicoanálisis. Finalmente, en el *Breve discurso en la O.R.T.F.*, que es de 1966, dice Lacan, en una frase que no es menos clara que las anteriores: “en mi enseñanza, en todo lo que en ella se dice, se trata de revelar la estructura del deseo”¹⁰. Es sumamente enfático esto porque Lacan dice: “en mi enseñanza, en todo lo que en ella se dice”, remarquemos esto, “en todo lo que en ella se dice, se trata de revelar la estructura del deseo”. Esto ya alcanza para justificar nuestro procedimiento.

Bien, no es necesario ya que insista con esto. El deseo, objeto del psicoanálisis. El deseo es la primera categoría que tenemos que distinguir en la enseñanza de Lacan. En la enseñanza de Lacan, “en todo lo que en ella se dice”, se trata del deseo. Por eso le damos el estatuto de una categoría del primer orden.

Y en segundo orden, ¿qué encontramos en la enseñanza de Lacan? Encontramos lo *real*, lo *simbólico* y lo *imaginario*. ¿Por qué? Porque si el deseo es, para Lacan, el asunto central del psicoanálisis, el deseo se esclarece, se comprende, se dilucida, para Lacan, en lo real, lo simbólico y lo imaginario. Como dice el propio Lacan en el seminario seis, en una frase muy esclarecedora: “El deseo es algo que no puede comprenderse sino en el nudo donde se anudan para el hombre lo real, lo imaginario y lo simbólico”¹¹. El deseo es el asunto central del psicoanálisis, y lo real, lo simbólico y lo imaginario son los puntos, los registros a través de los cuales comprender ese asunto central. Al respecto, es verdaderamente notable la síntesis de Serge Leclair en *Un encantamiento que se rompe*. No en vano esta síntesis proviene de Leclair, quien se formó con Lacan desde el inicio mismo de la

enseñanza de Lacan. Dice Leclaire: “Lacan trabaja las categorías de lo simbólico, lo imaginario y lo real, para hacer aparecer las articulaciones vivas del parlaser, que es, de hecho, un ser de deseos. Todo a lo largo de su obra, Lacan no cesa de cuestionar este nombre específicamente humano de la ‘fuerza vital’ ”¹². Es interesante esto, y más aún de parte de alguien como Leclaire. Dice Leclaire: “todo a lo largo de su obra”, todo a lo largo de su obra, Lacan no cesa de cuestionarse acerca de esa fuerza vital que es el deseo ¿Y cómo lo hace? Justamente a través de las categorías de lo real, lo simbólico y lo imaginario. Y tengan desde ya presente esta especie de definición del deseo que nos propone Leclaire, esto del deseo como “fuerza vital”.

Bien, el deseo es el asunto central del psicoanálisis, y lo real, lo simbólico y lo imaginario son el marco en que Lacan propone pensar el deseo. Y el enfoque de pensar al deseo en los tres registros real, imaginario y simbólico, no es un enfoque más del deseo, es el enfoque estructural, profundo, que Lacan propone dar al deseo humano. Por eso es que alguien como Jean Allouch, en su escrito fundacional de su escuela, una de las tantas escuelas de orientación lacaniana, llamada *Littoral*, el escrito se llama *Freud desplazado*, ha propuesto que el paradigma del psicoanálisis es lo real, lo imaginario y lo simbólico. “Con RSI”, dice Allouch, “Lacan dio su paradigma al psicoanálisis”¹³. O dice también, más adelante, “ ‘Lacaniano’ ”, ser “lacaniano”, “tiene una significación precisa. No remite a la persona de Lacan sino a RSI, ese singular tres que tiene el estatuto de paradigma para el psicoanálisis”¹⁴. Claro, el objeto del psicoanálisis es el deseo, y el paradigma, el esquema, el marco en que Lacan propone pensar a ese objeto es, justamente, RSI, lo real, lo simbólico y lo imaginario.

Bien, el deseo es el objeto del psicoanálisis, y RSI viene a dar el marco en que Lacan propone pensar a este deseo que se propone como objeto. Y luego a lo real, lo imaginario y lo simbólico, Lacan los va a caracterizar como verdaderas “claves” o “bases” de su enseñanza, es decir, de puntos alrededor de los cuales se organizan el resto de las categorías. El lugar de “claves de su enseñanza” es un lugar que Lacan literalmente le daba a estos registros. De hecho, en uno de sus seminarios, Lacan dice: “Uno de los resortes, una de las claves de la doctrina que estoy exponiendo es la distinción de lo real, lo imaginario y lo simbólico. Intento habituarlos a ella, curtirlos a ella”¹⁵. Ven, allí, lo real, lo simbólico y lo imaginario aparecen ubicados por Lacan como “claves” de su doctrina, y también como “resortes” de su doctrina. “Doctrina”, curiosa palabra que no vamos a encontrar muchas veces en los textos o en las clases de Lacan. Una “clave”, ¿qué es? Una guía, un índice, una cifra, una señal, una llave. Y un resorte, ¿qué es un resorte? Lo que activa, lo que pone en marcha, lo que resorta al resto. Y en verdad lo real, lo simbólico y lo imaginario tienen ese lugar de claves o resortes en la enseñanza de Lacan, porque como vamos a ver hoy, la totalidad de las categorías y construcciones lacanianas son al fin y al cabo subsumibles a lo real, lo imaginario y lo simbólico, y no es poca cosa, para nada, decir que las categorías lacanianas, en su totalidad, son subsumibles a tres registros. Porque, por ejemplo, tener la esencia de esos tres registros sería tener las tres referencias a las que, valga la redundancia, hay que referir, remitir cualquier categoría, a fin de alcanzar su sentido último.

Y bueno, ven entonces que Lacan es un autor muy simple. Pone al deseo como objeto central de sus consideraciones, y sostiene que a ese deseo es necesario situarlo entre tres registros, y luego a esos tres registros los sitúa como las claves de su doctrina. Luego encontraremos todas las restantes categorías lacanianas, en un tercer orden, y todas se situarán respecto de este esquema fundamental, de estos puntos de magnetismo que son el deseo, lo real, lo simbólico y lo imaginario. Algunas pertenecerán o estarán vinculadas al deseo en lo imaginario, otras pertenecerán o estarán vinculadas al deseo en lo simbólico, otras al deseo en lo real, pero al fin y al cabo las distintas categorías serán subsumibles al campo de algunos de los tres registros.

En base a este método, arribamos hacia el final de aquella reunión a este esquema, que es, insisto, un esquema lógico para pensar las distintas categorías lacanianas. Y es también una vía, la vía que va a guiarnos durante todo este seminario, y que hoy vamos a empezar a andar.

Deseo	Imaginario		Fantasma \$ ◇ a
	Simbólico		
	Real		

Un esquema lógico de las categorías lacanianas

Nuestro esquema funciona así -no hago más que poner en palabras el sentido, la significación general de este esquema. En la primer fila situamos al deseo. Está en la primer fila por una razón muy clara, justamente porque el deseo es para Lacan el asunto central del psicoanálisis, el objeto del psicoanálisis. En la segunda fila están lo real, lo simbólico y lo imaginario. Están en segunda fila porque son los tres grandes registros en que Lacan propone pensar al deseo, aquello que se propone como objeto. En la tercer fila situamos al resto de las categorías y formulaciones lacanianas. En esta fila encontramos por ahora solamente puntos suspensivos ¿Por qué? No las incluyo por ahora, simplemente porque serían en este momento para ustedes puras palabras sinsentido. Pero pueden tener como referencia esto: tomen cualquier categoría o fórmula lacaniana, la que quieran, por ejemplo la categoría del significante, o la alienación, o la afanisis, o el *i* (*a*), o el gran Otro, el *agalma*, o el rasgo unario, o la forclusión, o la Cosa, o cualquiera de las conocidas frases de Lacan, en fin, tomen la categoría lacaniana que quieran, que vamos a ver que entra allí en ese tercer nivel, situable justamente como categorías derivadas o del registro imaginario del deseo, o del registro simbólico del deseo, o del registro real del deseo. En el esquema les he puesto tres líneas de puntos suspensivos pero esto es sólo figurativo, puesto que van a ver que se trata de mucho más que de tres categorías por registro. Les doy tres ejemplos como para que apliquen esto, pero insisto en que se podría hacer con cualquiera de las categorías de Lacan. Supongan que ustedes tomen el estadio del espejo. ¿Adón-

de lo situamos en este esquema? Lo ponemos en el registro imaginario, y entonces comprendemos que el estadio del espejo es un elemento de la enseñanza de Lacan que permite pensar la estructuración del deseo en lo imaginario. Les doy otro ejemplo. Supongan que ustedes tomen el significante. ¿Adónde lo situamos en este esquema? Lo ponemos en el registro simbólico, y entonces comprendemos que el significante es un elemento de la enseñanza de Lacan que permite pensar la estructuración del deseo en lo simbólico. Supongan que ustedes tomen ahora a la noción de verdad en Lacan. ¿Adónde lo situamos en este esquema? Lo ponemos en el registro real, y entonces comprendemos que la verdad es un elemento de la enseñanza de Lacan que permite pensar algo vinculado al deseo en lo real. Ven la simplificación a que llegamos así, e insisto que es algo que podemos hacer con cada categoría y fórmula de Lacan, y esto es algo que vamos a demostrar hoy. Pero todavía separamos una cuarta fila en este esquema. En esa cuarta fila, situamos al fantasma, que no en vano está ahí, al final del esquema, porque constituye, como veremos, todo un punto de síntesis de este esquema, de resolución de la dialéctica del deseo en lo real, lo simbólico y lo imaginario.

Este es en suma el esquema lógico que propongo para las categorías lacanianas. Podemos resumir la enseñanza de Lacan en este simple esquema, y podemos también orientarnos en la enseñanza de Lacan a través de él. Y es además, como ven, un esquema muy simple. Quiere decir muy simplemente que para Lacan el objeto del psicoanálisis -el objeto del psicoanálisis como teoría, y como práctica también, ya vuelvo sobre esto- es el deseo humano, y que para pensar a este tal “deseo humano” que se propone como objeto, Lacan propone abordarlo en su dimensión real, su dimensión imaginaria y su dimensión simbólica. Quiere decir también que las restantes categorías de Lacan se sitúan y encuentran su lugar en relación al deseo en lo real, lo simbólico y lo imaginario, y quiere decir también que un tal fantasma viene a dar como un punto de síntesis en estas distintas líneas temáticas.

Durante todo nuestro recorrido de hoy no haremos más que dar vueltas sobre este esquema y sobre este razonamiento: para Lacan el objeto del psicoanálisis es el deseo humano, y para pensar a este deseo que se propone como objeto, propone pensarlo en sus tres dimensiones, la real, la imaginaria y la simbólica. En cada nuevo paso vamos a agregar un nuevo detalle, una nueva profundidad, una nueva complejidad incluso, pero siempre se va a tratar de este mismo movimiento. Vamos a detenernos en ejemplos e ilustraciones, vamos a tomar caminos colaterales incluso, pero siempre se va a tratar de lo mismo. Por lo tanto, conviene que retengan muy bien su dinamismo. Como ven, es sencillo: del deseo a lo real, lo simbólico y lo imaginario, de lo real, lo simbólico y lo imaginario al fantasma en particular, y al resto de las categorías lacanianas en general.

Decía además que el deseo es para Lacan el objeto *teórico y práctico* del psicoanálisis, es decir el *objeto* y el *objetivo* del psicoanálisis, *objetivo* como propósito, como fin al que se tiende. Quiere decir que para Lacan el deseo es aquello que hay que lograr en un psicoanálisis, es decir, que el paciente acceda a su deseo -cosa que van a oír mil veces sino han oído ya mil veces-, y que a la vez, el deseo es el objeto que hay que investigar en psicoanálisis. Es decir, que el psicoanálisis, como práctica tanto como teoría está orientado, organizado, alrededor del deseo huma-

no. Esto es muy lógico, porque si el deseo es aquello que hay que obtener en un análisis, es lógico que se vuelva necesario entender qué es este deseo, cómo se produce, cómo se origina, cómo se mantiene, etcétera, etcétera. Cómo así también las preguntas inversas: qué es lo que obstaculiza a un deseo, qué es lo que lo desvía, lo inhibe, lo arroja por vías de imposible o demasiado costosa realización, etcétera. Y si la pregunta es entonces cómo entender y cómo producir, realizar, el deseo humano, Lacan nos propone que una buena forma de pensar al deseo es pensarlo en tres registros diferentes: lo real, lo imaginario y lo simbólico. Por ahora pueden pensarlos como tres escenarios adonde podemos pensar el deseo, como tres perspectivas que podemos tener del deseo humano. Hay que ver todavía qué es este famoso deseo, como hay que ver también qué son aquellos famosos real, simbólico e imaginario, procedo por el momento de manera dogmática, ya vamos a ir precisando lo que implican estas categorías. Por el momento me interesa que tenga una primera visión global de nuestro trazado.

Y ven entonces las preguntas ante las que nos deja nuestro esquema. ¿Qué es el deseo? ¿Por qué Lacan lo eleva al estatuto del asunto central del psicoanálisis? ¿Qué son lo real, lo imaginario y lo simbólico? ¿Qué tipo de ternario constituyen? ¿Qué relación tienen con el deseo humano? ¿Qué implican básicamente cada una de las categorías y formulaciones de Lacan? ¿Cómo es que esas distintas categorías y formulaciones lacanianas son remisibles al ternario real-imaginario-simbólico, es decir, cómo se insertan las distintas categorías y formulaciones de Lacan en lo real, lo simbólico y lo imaginario? ¿Qué es el fantasma? ¿Por qué el fantasma, y en particular el objeto *a*, constituyen todo un punto de llegada de estas diferentes líneas temáticas? De todo esto tenemos que hablar hoy, y por eso les decía al empezar que se trata de una de las clases más importantes y también una de las más difíciles de este seminario.

La verdad es que no es ni fácil ni rápido hacerse una idea profunda y cabal de estas distintas cuestiones. Lleva todo un tiempo hacerse una idea más o menos cabal de lo que es el deseo, de lo que es el ternario RSI, de las distintas relaciones entre lo real, lo simbólico y lo imaginario, de cómo se insertan allí las restantes categorías lacanianas, de qué es el fantasma y de qué es el objeto *a*.

Empecemos en primer lugar por las dos primeras filas de nuestro esquema, y más adelante vamos a retomar las otras dos. Es decir, tomemos en primer lugar al deseo, lo real, lo simbólico y lo imaginario, para más adelante plantear cómo se articulan en ellos el fantasma y el resto de las categorías lacanianas.

Antes de entrar en materia, hagamos algunas aclaraciones previas. Podríamos sin duda resumir en dos palabras todo lo que implica el deseo, como lo que implican lo real, lo simbólico y lo imaginario para Lacan, como las distintas relaciones que mantienen entre sí y luego todas las relaciones que tienen con el deseo. Es posible, es totalmente posible resumir en dos palabras tanto lo que implican lo real, lo simbólico y lo imaginario para Lacan, como las relaciones que mantienen entre sí, como las relaciones que tienen con el deseo. Es totalmente posible hacerlo, es totalmente posible resumir en dos palabras todo esto, es hasta tal punto posible hacerlo que hoy mismo, al final de nuestro recorrido de hoy, vamos a poder resumir lo que implica RSI, sus relaciones mutuas y sus relaciones

con el deseo. Pero podrán imaginar fácilmente lo que pasaría si yo planteara este resumen al inicio de una introducción a Lacan. Pasaría que nadie entendería nada. Por eso es que a este resumen, a esta síntesis de lo que implica lo real, lo simbólico y lo imaginario, lo que implican sus relaciones mutuas, y las relaciones de este ternario con el deseo, a esta síntesis, tendremos que plantearla como un punto de llegada de nuestra reunión de hoy, no como un punto de partida. Será un punto de llegada, después de un recorrido, en el que vamos a ir dando distintos pasos, en el que cada nuevo paso permitirá profundizar, resignificar, precisar mejor las significaciones.

Esto es algo que sucede en general con toda elaboración de pensamiento más o menos sistemática. Si queremos resumir en dos palabras la teoría de la relatividad restringida de Albert Einstein, podemos hacerlo, de hecho hay una fórmula en la que se resume la teoría de la relatividad restringida en unas pocas letras. Pero es útil sólo en un diálogo de especialistas, de gente ya habituada a manejar dicha teorización, no entre personas cuyo interés es empezar a manejar una teorización. Lo mismo nos sucede con Lacan, y en particular con lo real, lo simbólico y lo imaginario en sus relaciones con el deseo. En particular con estas categorías porque de alguna manera constituyen el marco general de la teoría lacaniana. Por eso es que vamos a dar primero distintos pasos en los que veremos sucesivamente las distintas aristas, y es al final que vamos a dar con la síntesis.

El propio Lacan ha brindado síntesis muy prolijas de lo que implican para él lo real, lo simbólico y lo imaginario en su relación con el deseo, y no hubo que esperar a que Lacan avanzara demasiado en su enseñanza para que nos brindara esas síntesis. Todo lo contrario, ya muy tempranamente en su enseñanza, Lacan ofreció articulaciones muy sintéticas y precisas acerca del ternario RSI y su relación con el deseo. Hay por ejemplo, un par de clases del seminario tres, en 1955, que son claves a este respecto, hay por ejemplo también una conferencia de Lacan en 1953, la conferencia con que Lacan fundaba la *Sociedad Francesa de Psicoanálisis*, y que tituló justamente como *Lo real, lo simbólico y lo imaginario*. Pero de nuevo nos damos con el mismo problema al respecto de esos textos, que es necesaria alguna instrucción previa para desentrañarlos. Estas clases del seminario tres, por ejemplo, son muy claras en la distinción de lo real, lo simbólico y lo imaginario, adonde Lacan da definiciones muy precisas de la distinción real, simbólico, imaginario, pero se trata de precisiones elaboradas en base al tríptico significación, significante y discurso, un tríptico que por ahora, en el momento actual de nuestro desarrollo, no podemos abordar. Hace falta una primera noticia de lo que es lo real, lo simbólico y lo imaginario, hace falta trabajar también un poco lo simbólico, en particular la distinción del significante y el significado, y tras ello sí es posible tomar esas clases del seminario tres. Entonces, en resumen, es necesario, es imprescindible, dar distintos pasos previos, para recién allí, tras esos pasos, alcanzar las síntesis, y también recién allí remitirnos, de hecho vamos a hacerlo, a los distintos textos en los que Lacan plantea esas síntesis.

Por otra parte, lo que implica el deseo, como lo que implican lo real, lo simbólico y lo imaginario, en el fondo, se comprende cabalmente sólo en sus relaciones mutuas. Esto es algo que se señala habitualmente en relación a los tres registros. Hoy, decir que no es posible pensar por separado a los tres registros, es algo que

se ha vuelto un clisé, un lugar común, casi una moda, algo que se dice mucho aunque no siempre se logre verificar por qué es así. Y bien, a pesar de que se haya vuelto un clisé, es así, no es posible comprender cabalmente, en profundidad, lo que implica cada uno de los tres registros sino en su relación con los otros dos. Hoy mismo van a ver hasta qué punto cada registro se esclarece por el otro, y hasta qué punto poniendo a los tres juntos en movimiento se entiende claramente lo que implica en su conjunto el planteo de lo real, lo simbólico y lo imaginario. Bien, pero ocurre que toda exposición implica inevitablemente un orden expositivo *lineal*, y entonces siempre, inevitablemente, en ese orden lineal, hay que partir de definir los registros por separado para sólo una vez en el camino empezar a plantear las conjugaciones y las relaciones. Para llegar a poner a los tres registros en relación hay que empezar antes, necesaria e inevitablemente, por definirlos por separado.

En suma, todo esto nos impone una paciencia, una espera hasta concretar articulaciones precisas, que después de todo, no es tanta espera, si digo que hoy mismo vamos a poder hacerlo.

*
* *

Bien, hechas estas aclaraciones, empecemos entonces por situar el deseo. ¿Qué es el deseo? Como todavía no contamos con una definición ni de lo real ni de lo simbólico ni de lo imaginario, es decir de los tres registros en los que Lacan propone situar el deseo, tenemos que contentarnos con definiciones aproximativas, descriptivas, iniciales del deseo. Una vez que hayamos trabajado los tres registros vamos a poder acceder a una definición rigurosa del deseo. Mientras tanto, en una primera aproximación, primeramente, al deseo lo podemos tomar como la energía, las energías de una persona. Sí, aquello a lo que Lacan llama “deseo” es lo que el sentido común llama “las energías” de una persona, “los instintos” de una persona, “la vitalidad” de una persona, la vitalidad “psicológica” de una persona. Y cuidado, el que esta sea una definición primera o aproximativa del deseo no le quita en absoluto su rigor, todo lo contrario, como vamos a ver con el paso de las clases, esta es una definición que resiste bastante bien a las diferentes conjugaciones que Lacan da al deseo.

Sí, lo que Lacan llama “deseo” es lo que el sentido común llama “las energías”, “los instintos” de una persona, “la vitalidad” de una persona, la vitalidad “psicológica” de una persona. De hecho, muchas veces Lacan definió así al deseo. En el seminario cuatro por ejemplo, *La relación de objeto*, Lacan emparenta al deseo con “el flujo de la vida”, dice, “de lo vivido, el flujo de las emociones, el flujo libidinal”¹⁶. En el seminario cinco, *Las formaciones del inconciente*, dice Lacan que “el deseo es la fuerza vital”¹⁷. Y en ese mismo seminario, dice Lacan: “El deseo se manifiesta en las apariencias vitales, en todas las formas de la vida. No en vano en su apelación griega, el deseo, el *Eros*, se emparenta con todo lo que es del orden del flujo, de la savia, incluso de la vena misma”¹⁸. Ven entonces cómo reencontramos en Lacan esta definición del deseo, el deseo como “flujo de la vida”, como “fuerza vital”, como “savia”, como “vena” incluso, dice Lacan. En

el seminario seis, titulado justamente *El deseo y su interpretación*, Lacan dice que: “el deseo es la pulsión vital del sujeto”¹⁹. Bien, “pulsión vital”, “fuerza vital”, “savia”, “vena”, eso es lo que Lacan entiende por deseo. Es seguramente una definición descriptiva del deseo, que retrata al deseo en lo que es una de sus formas de aparición más evidentes, lo energético, lo vital, pero que resulta muy útil para situar rápidamente lo que es el deseo.

Por eso es que aquello a lo que Lacan llama “deseo” es también aquello a lo que Freud llamaba la “libido” de una persona. Esto es algo que Lacan también ha remarcado mil veces. En su tesis doctoral, *La psicosis paranoica y sus relaciones con la personalidad*, dice Lacan: “De hecho, la noción de libido se revela, en la doctrina de Freud, como una entidad teórica sumamente amplia, que tiende a identificarse con el Deseo, con el Eros helénico”²⁰. En el seminario seis, *El deseo y su interpretación*, dice Lacan: “la libido que no es otra cosa que la energía psíquica del deseo, la libido es la energía del deseo”²¹. En el seminario once, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, dice Lacan: “La libido es la presencia efectiva, real, como tal, del deseo”²². En el seminario dos, *El yo...*, dice Lacan: “Para hablar del deseo, una noción se ha impuesto en primer plano, la libido. La libido permite hablar del deseo en términos que implican una objetivación relativa”²³. Bien, la libido o el deseo, decir libido es decir deseo, y esto porque el deseo es la vitalidad psíquica, el motor energético. Dice Françoise Doltó también en su texto *En el juego del deseo*, tengan presente este título, dice ella allí que “la experiencia psicoanalítica nos enseña algo en el ser humano que Freud llamó libido, y que es el deseo”²⁴. La libido de Freud es el deseo.

Bien, creo que con esto queda suficientemente situado, al menos de manera aproximativa, a qué llamamos con Lacan *deseo*. ¿Y por qué es tan importante el deseo para Lacan, porqué hace de él el asunto central del psicoanálisis? Es simple. Porque Lacan postula que con “las energías” de una persona, con su “vitalidad psicológica” o con su “libido”, basta para existir y desarrollarse logradamente en los distintos planos de la existencia. La persona encuentra, en esa vitalidad del deseo, el motor con que se desenvuelve y enfrenta las diferentes situaciones de la realidad humana. Con sus instintos, sus energías, la persona se integra a la realidad. Por eso para Lacan el deseo es el asunto central del psicoanálisis.

Bien, el deseo es la libido de una persona, las energías, la vitalidad, los instintos, la vitalidad psicológica. De esta definición del deseo partimos. Por eso es que cada vez que acá escuchen hablar del deseo, de ahora en más, en esta clase y en las subsiguientes, el deseo será estrictamente esto y nunca otra cosa que esto. Y en esto voy a insistir en una aclaración sobre la que insistí mucho la reunión anterior. Van a escuchar mil veces que el deseo en Lacan son los anhelos, las ansias, las ganas de hacer, la búsqueda, el buscar, el proyectar, el aspirar siempre a nuevos horizontes. Nada más equivocado que esto, cuidado con esto, porque es uno de los grandes malentendidos que hay con Lacan, cuyo efecto es que muy pronto uno ya no pueda entender nada de lo que Lacan dice. Si uno parte de la idea del deseo como “ansias”, cuando Lacan empieza a conjugar sus categorías, muy pronto uno se queda afuera. En verdad, todo eso, los anhelos, las ansias, el buscar, las ganas de hacer, son especies en el género del deseo. Son una parte en el deseo, pero el deseo es mucho más que eso. El deseo es, como acabamos de

ver en el propio texto de Lacan, la energía vital, la vitalidad psíquica, los instintos de una persona, y en esa energía vital, las ansias o las ganas de hacer son una especie, sólo una de las tantas caras en las que podemos reconocer esa vitalidad del deseo.

Bien, tenemos ya una primera aproximación a lo que es el deseo para Lacan. Pasemos ahora a los registros. En cuanto a los registros, se me apareció como más didáctico, sólo porque se trata acá de una introducción a Lacan, dar una especie de círculo, en el que vamos a empezar a partir del deseo en lo real, desde allí nos dirigiremos al deseo en lo imaginario, desde allí al deseo en lo simbólico, y finalmente, último paso, retornaremos al deseo en lo real. Pero en el fondo, téngalo siempre presente, el orden es indiferente. Cuando ya hayamos reconocido suficientemente estas categorías, vamos a poder ver cómo al fin y al cabo da lo mismo, podemos entrar a este giro desde cualquier lugar. Como verán cuando lo hayan comprendido totalmente, se puede entrar desde cualquier elemento. Se puede entrar desde lo simbólico, se puede entrar desde lo real o desde lo imaginario. Una vez comprendida su lógica, uno puede entrar a él desde cualquiera de sus tres entradas.

Bien, vamos entonces a los registros, tomemos en primer lugar, como he dicho, a lo real. ¿Qué es lo real para Lacan? Es muy simple: lo real es la articulación del deseo en la realidad. Sí, a lo real lo podemos tomar, en un primer giro, como la articulación del deseo en la realidad. Progresivamente iremos enriqueciendo la significación lacaniana de la categoría de lo real, pero en un primer sentido lo real es la articulación, la conjugación del deseo en la realidad.

Decimos que al deseo lo reconocemos en los instintos, las energías de una persona, su vitalidad psíquica, su libido. Acabamos de ver también que para Lacan basta con el deseo para existir y desarrollarse logradamente en los distintos planos de la existencia, que la persona encuentra, en esa vitalidad del deseo, el sustento con que se desenvuelve y enfrenta las diferentes situaciones de la realidad. Con sus instintos, sus energías, con su deseo, la persona se integra a la realidad. Bien, cuando una persona pone sus instintos, sus energías, su deseo en la realidad, entonces es lo real. Lo real del deseo es poder hacer uso del deseo en lo real, poder realizar el deseo, hacerlo real, conjugarlo en la realidad. Esa acción, ese acto, ese momento, ese pasaje, esa articulación del deseo en la realidad, eso es lo real para Lacan.

Hay una expresión de Lacan, una expresión que Lacan usó en el seminario seis, que resulta muy gráfica para captar lo que es lo real: la expresión “pagar al contado”. Lacan decía que con el deseo, cuando tenemos el deseo, pagamos al contado, pagamos contante y sonante. Es muy claro lo que quiere decir. Quiere decir que cuando en la vida tenemos que pagar al contado, cuando algo en la vida nos llama a pagar al contado, pagamos al contado con nuestro deseo. Inversamente, si no tenemos nuestro deseo, no tenemos con qué pagar al contado. Bien, y en esa expresión, “pagar al contado”, vemos claramente qué es lo real, porque en el momento en que pagamos al contado con nuestro deseo, en ese momento, podemos estar seguros, en ese momento estamos en lo real.

Por eso es que si bien lo real lacaniano no es la realidad, lo real tiene relaciones muy estrechas con la realidad. Sí, lo real lacaniano es algo en principio muy ligado

a la realidad que nos pone a prueba, muy relacionado también a la realidad a la que algunos autores, no justamente Lacan, nos hablan de adaptarnos o integrarnos, y muy relacionado también a la realidad de la que hablaba por ejemplo Janet en su categoría de “la función de lo real”, función, que decía Janet, el psicótico había perdido. Es interesante esto, Janet decía que en la psicosis se ha perdido la función de lo real, en el sentido de que el psicótico ya no puede funcionar en la realidad.

Estrictamente hablando, lo real no es la realidad, aunque tiene un parentesco muy estrecho con la realidad. ¿Qué es la realidad, a qué llamamos “realidad”? A lo que todo el mundo llama “realidad”. La realidad implica un mundo con otros, un mundo donde se plantean vínculos, afectos, pasiones, intereses, situaciones, conflictos, responsabilidades, dificultades, en fin, lo que todos llamamos la realidad. La realidad remite esencialmente, en la enseñanza de Lacan, a la intersubjetividad, porque un factor clave de la realidad son las relaciones interpersonales. La realidad remite esencialmente a la intersubjetividad, la intersubjetividad es casi un sinónimo de la realidad. Y la realidad es, de alguna manera, un tema que se impone a toda reflexión sobre el hombre, porque el hombre está en la realidad, el hombre elabora su destino en la realidad, el hombre puede llegar, muy fácilmente, a sufrir la realidad. Ninguna reflexión sobre el hombre podría pasar por alto la realidad, pura y simplemente porque el hombre mismo no puede pasar por alto la realidad.

Y bien, lo real lacaniano es algo muy vinculado a la realidad. Lacan no habla de realidad, pero sí habla de lo real, que es algo que tiene una relación muy estrecha con la realidad, porque si lo real es la articulación del deseo en la realidad, eso nunca es indiferente en cuanto a la realidad, porque en cuanto a lo que llamamos realidad, el hecho de que el deseo pueda articularse en ella, nunca resultará indiferente. Todo lo contrario, será decisivo, totalmente decisivo en cuanto a la realidad, en cuanto a la situación del hombre en la realidad, que el hombre pueda poner allí su deseo, pagar al contado. Digamos que, en la medida en que el hombre haga pasar su deseo a la realidad, la realidad abre sus puertas.

Por eso es que podemos decir también que lo real de Lacan es algo que está muy vinculado a lo que todo el mundo llama lo real, que lo real es, al fin y al cabo, lo real. Lacan mismo llega muchas veces a plantearlo así. Por ejemplo, en su *Diálogo con los filósofos franceses*, dice Lacan: “En lo tocante a ese campo de lo real, soy tan brutalmente, tan ingenuamente realista, como lo han sido todos los filósofos con un poco de sentido común. ¡La realidad es la realidad!”²⁵. ¿A qué es lo que todo el mundo llama lo real? Se dice “lo real y concreto”, o se dice “el mundo real y concreto”. Bien, en un cierto nivel y en una cierta articulación, aquello a lo que Lacan llama lo real es algo muy vinculado a “lo real y concreto” o al “mundo real y concreto”.

Veamos las distintas conjugaciones que les damos a estas frases de “lo real y concreto”, o de “el mundo real y concreto”. Ya en esas conjugaciones encontramos distintas notas de lo real. A veces decimos, en una conversación, “vamos a lo real y concreto”, cuando una situación se dilata, o se vuelve demasiado densa, o demasiado complicada. Y esa es una nota de lo real. Lo real es todo lo contrario de dar vueltas o de dilatar o de esquivar, o de no enfrentar: lo real es lo real. Otras

veces decimos de “vivir en el mundo real y concreto, no en las nubes”. Y esa es ciertamente otra nota de lo real. Lo real es también todo lo contrario de estar en las nubes, o de vivir fantaseando. Otras veces, en algunas conversaciones, decimos “bueno, concretemos”, o “bueno, vamos a lo concreto”, ¿y cuándo decimos esto? Cuando sentimos que ahí no está “pasando” nada. Y esa es otra característica de lo real, porque lo real es también lo contrario de lo que resulta indiferente, lo real es lo que nos llega, lo real es lo que pesa, lo que pesa... y lo que pasa, lo que realmente pasa.

Por eso lo real también está en los cortes, o en los huecos, porque los cortes y los huecos suelen llegarnos, suelen ser algo que pesa y que pasa. Lo real está en el acto, en lo concreto, en lo frontal, en lo decisivo. Por eso es que lo real puede resultar inabordable, o puede angustiar, o puede dar miedo, porque es bien real, y hay que tener con qué estar allí. La vida está llena de real, y la clínica también, la clínica debe ser un surtidor de real. La presencia del analista, su mera figura, su cercanía, debe ser algo bien real, debe ser algo que pesa y que pasa. Los silencios del analista deben resultar algo de lo real para el paciente, los espacios y los tiempos vacíos deben sonar bien reales, la palabra, tanto la del analista como la del paciente, debe ser algo bien real y vívido en un análisis.

En esto hay un par de coincidencias muy interesantes. Cuando decimos “lo real y concreto”, uno de los gestos típicos que tenemos es el gesto de poner la plata sobre la mesa. O doblamos el índice y lo golpeamos sobre la mesa un par de veces, de manera que suene, simulando ¿qué? Pagar al contado. Acá reencontramos el “pagar al contado”, es una muy interesante coincidencia entre el “pagar al contado” y lo real. Tampoco debe ser en vano que se habla de plata “contante y sonante” acentuando ahora lo “sonante”, es decir, lo sonante de plata que suena.

Ven entonces cuál es la relación entre la realidad, el deseo y lo real. Es simple. La realidad nos remite al deseo, con el deseo el hombre responde a la realidad. Esa es la relación entre el deseo y la realidad. Y a esta articulación del deseo en la realidad, Lacan le llama lo real.

Por eso es que van a encontrar que muchas veces Lacan define a lo real como el reconocimiento del deseo, diciendo que lo real es cuando el hombre se hace reconocer por sus semejantes en su deseo. Cuando una persona se hace reconocer por los otros en su deseo, entonces es ya lo real. Claro, porque ¿qué implica hacerse reconocer por los otros en el propio deseo? Implica ante todo manifestarse desde el propio deseo, implica hacerse percibir en su deseo, y también, justamente, hacerse reconocer por los otros en su deseo.

Al respecto, es muy interesante un diálogo que se planteó entre Lefèvre-Pontalis y Lacan durante el segundo seminario de Lacan. Como solía ocurrir con muchos de sus alumnos, como ocurre con nosotros hoy, Lefèvre-Pontalis quiere alcanzar un resumen de lo que Lacan quiere decir con su enseñanza, quiere tener un esquema mínimo, algo a qué referir las diferentes consideraciones por las que les pasea Lacan, y en particular, quiere entender a qué diablos Lacan llama lo real. Y es interesante, porque en este esfuerzo de síntesis, Lefèvre-Pontalis propone una síntesis en dos palabras, pregunta a Lacan si de eso se trata, y Lacan responde: “Sin duda alguna”.

Veamos la intervención, y la vamos comentando. Dice Lefèvre-Pontalis: “Siento

cierto malestar. Aquí se habla mucho de lo simbólico y de lo imaginario, pero no se habla de lo real. Y las últimas preguntas muestran que a lo real se lo ha perdido un poco”²⁶. Vemos ya para dónde se orienta la intervención. Lefèvre-Pontalis quiere centrar las cosas sobre lo real, reclama que se habla mucho de lo simbólico y lo imaginario, pero acaso no lo suficiente de lo real. Y ciertamente, en lo que sigue va a poner el acento en lo real. Lefèvre habla afirmativamente, pero van a ver al final que en realidad está preguntando: “Lo real está como en un sistema de varias entradas. ¿Dónde se sitúa la realidad sino en un movimiento entre todas esas dimensiones? Dicho de otro modo, es preciso que el reconocimiento del deseo pase por cierto número de mediaciones, avatares, formaciones imaginarias, ignorancias o desconocimientos de orden simbólico. Finalmente, ¿es esto lo que usted llamaría realidad?”. Y a esto es a lo que Lacan responde: “Sin duda alguna. Eso es lo que todo el mundo llama realidad”. Es muy interesante este diálogo, y lo que todavía continúa. Hasta acá podemos destacar al menos tres puntos. En primer lugar, ante todo, ven que encontramos nombrados allí, por Lefèvre, en su síntesis, los cuatro elementos de los que nosotros partimos hoy: el deseo, el real, el simbólico y el imaginario. Dice Lefèvre-Pontalis, “es preciso que el reconocimiento del deseo”, allí está el deseo, “pase por cierto número de mediaciones, avatares, formaciones imaginarias”, allí está lo imaginario, “ignorancias o desconocimientos de orden simbólico”, allí está lo simbólico, “finalmente, ¿es esto lo que usted llamaría realidad?”, ahí está lo real. En segundo lugar, ven que el reconocimiento del deseo en lo real está planteado como un trazado, un recorrido, una travesía en medio de ciertos avatares simbólicos e imaginarios. Ya vamos a ver muy bien qué quieren decir estos avatares simbólicos e imaginarios, no importa esto por el momento, pero el caso es que lo real, el reconocimiento del deseo, está planteado allí como un trazado en medio de ciertos avatares en lo imaginario y lo simbólico. Dice muy bien Lefèvre-Pontalis: “es preciso que el reconocimiento del deseo pase por cierto número de mediaciones, avatares, formaciones *imaginarias*, ignorancias o desconocimientos de orden *simbólico*”. Hay allí un trazado, un recorrido, una travesía como les digo. Para que el deseo puede hacerse reconocer en lo real, debe pasar por cierto recorrido en lo imaginario y lo simbólico. No podemos darle a las palabras que usa el valor de categorías, pero podemos detenernos un poquito en ellas. Habla de “mediaciones”, “avatares” y de “formaciones” de carácter imaginario, y de “ignorancias” o “desconocimientos”, de carácter simbólico. Son distintas formas de hablar de los avatares del deseo en lo imaginario y lo simbólico, por lo que la palabra “avatares” puede ser una buena forma de resumirlos. Bien, y el tercer punto que quiero destacar es que encontramos allí claramente articulado a lo real como el reconocimiento del deseo. “Finalmente”, dice Lefèvre-Pontalis, a ese reconocimiento del deseo que debe pasar por ciertos avatares imaginarios y simbólicos, “¿a eso es a lo que usted llama realidad?”. “Sin duda alguna”, le responde Lacan, “es lo que todo el mundo llama realidad”. Como ven está muy claramente articulado en este diálogo lo real como reconocimiento del deseo.

Pero el intercambio no termina allí, y lo que sigue no es menos importante. Lefèvre-Pontalis agrega: “Eso equivale a decir que nunca hay concepción verdadera, que sólo vamos de correctivos en correctivos, de espejismos en espejismos.

Es llamativo lo que decía Colette Audry: menos mal que Edipo no supo demasiado pronto lo que supo sólo al final, porque igual fue preciso que llenara su vida”. Lefèvre-Pontalis da un paso adelante, porque, razona, que si el deseo debe atravesar, para su reconocimiento, por estos avatares en lo imaginario y lo simbólico, entonces, sólo vamos de avatar en avatar, de correctivo en correctivo, de espejismo en espejismo, y lo real permanece sólo como algo virtual, como un punto de fuga. Claro, si en esta travesía en medio de lo imaginario y lo simbólico, vamos corrigiendo y corrigiendo, deshaciendo espejismos y deshaciendo espejismos, entonces el reconocimiento del deseo permanece como un norte virtual. A lo que Lacan le responde: “Creo, en efecto, que esto es lo que ocurre en el registro de la intersubjetividad donde se sitúa toda nuestra experiencia, ¿Acaso alguna vez alcanzamos un real tan simple como al que intentan llegar ciertas psicologías?”. Esto merecería más de un comentario, la forma en que a veces se habla demasiado fácilmente de adaptación, pero me gustaría que retomáramos esto que Lacan dice más adelante, disponiendo de más elementos. Por lo pronto solamente digamos que para Lacan la articulación del deseo a la realidad no es algo que sea de realización tan sencilla, todo lo contrario, va a plantear una y otra vez cuán difícil puede resultar ese paso, cuántas cosas pueden separarnos de lo real -y principalmente el fantasma, ya vamos a hablar de esto-. pero aún así Lacan va a mantener la idea de la articulación del deseo en la realidad.

¡Y cuidado! Cuando Lacan dice que lo real es lo imposible, no está diciendo lo que primero puede llegar a interpretarse en esa frase, que la articulación del deseo en la realidad sería imposible. Sí, para quienes no la hayan oído aún, hay una frase de Lacan bastante conocida, en la que Lacan dice que lo real es lo imposible. Pero cuidado, cuando Lacan dice que lo real es lo imposible no está diciendo que sería imposible articular el deseo en la realidad. Eso sería desmentir toda su enseñanza. Está diciendo que lo real es lo imposible *para lo simbólico*. Cada vez que se diga lo real es lo imposible hay que tener siempre presente que si lo real es algo imposible, lo es para lo simbólico. Como dice J.-A. Miller en su *Introducción al método psicoanalítico*: “cuando se dice que lo imposible es lo real, la imposibilidad está allí del lado de lo simbólico”²⁷. Es muy importante esta precisión. Esto es algo que ya vamos a poder trabajar en profundidad, nos hacen falta todavía unos cuantos elementos para abordarla en profundidad, pero por ahora digamos que este acto de pasaje del deseo a la realidad, ese momento del pasaje del deseo a la realidad, ese momento que es justamente lo real, ese momento es algo de lo más complicado de ser conocido, comprendido, objetivizado, en fin, simbolizado. Eso quiere decir que lo real es lo imposible para lo simbólico, que lo simbólico tiene todas las dificultades en objetivizar algo allí.

Y a esta definición de lo real como reconocimiento del deseo la encontramos también en una conferencia de Lacan titulada justamente *Lo real, lo simbólico y lo imaginario* -es una conferencia importante desde unas cuantas perspectivas. Con ella, por ejemplo, Lacan fundaba la *Sociedad Francesa de Psicoanálisis*. En esta conferencia, Lacan hace como un ordenamiento de lo que serían los tiempos de un análisis, y a ese ordenamiento lo hace en términos de, justamente, lo real, lo simbólico y lo imaginario. Se pueden pensar los tiempos de un análisis desde muchas perspectivas. Se pueden pensar los tiempos de un análisis desde muchas

perspectivas y criterios, y en esta conferencia, Lacan propone pensar los tiempos de un análisis desde la perspectiva de lo real, lo simbólico y lo imaginario. Así, Lacan empieza a mezclar la *R* de lo real, la *I* de lo imaginario y la *S* de lo simbólico, y mezclando esas tres letras, combinando esas tres letras en sus diferentes combinaciones posibles, Lacan va proponiendo un ordenamiento posible de lo que es el proceso de un análisis. Bien, Lacan va proponiendo diferentes pasos, que no son pocos, y finalmente llega al final de un análisis, y dice que el final de un análisis viene dado por, justamente, el deseo en lo real.

“Al final tenemos”, dice, “al final de un análisis tenemos lo que es en suma la meta de toda salud, que no es, como se cree, adaptarse a un real más o menos bien definido, o bien organizado, sino hacer reconocer su propio deseo, como lo he señalado muchas veces, hacerlo reconocer por sus semejantes, es decir, simbolizarlo”²⁸. Esto es muy claro. El final de un análisis es poder conjugar el deseo en el mundo, es hacer reconocer el propio deseo, es hacerse reconocer por los semejantes en el propio deseo. No descuiden que Lacan le llama a esto “la meta de toda salud”, no lo descuiden más aún en un autor que muy poco habló de la espinosa “salud mental”. Y les decía que Lacan combinaba las letras *R*, *S*, *I*, y que con la combinatoria va perfilando los tiempos del proceso. La combinatoria que propone para el final de análisis es *s-R*; *s* minúscula de simbólico, *R* mayúscula de real. Y *s-R*, dice Lacan, quiere decir “simbolizar el deseo en lo real”, allí están la *s* y la *R*. ¿Y qué es concretamente simbolizar el deseo en lo real? Es algo que no podrían valorar suficientemente hasta manejar una aprehensión de lo que implica el registro de lo simbólico para Lacan, pero digamos por ahora que si el deseo en lo real es la realización del deseo en el campo del otro, su concretización, su maduración suficiente como para articularse en el campo del otro, ¿cómo podría este deseo hacerse real, cómo podría articularse sino a través de lo simbólico de la palabra?

Ven entonces a lo real planteado en relación al reconocimiento del deseo. Al mismo planteo lo encontramos también en *Función y campo...*, un texto de los *Escritos*. Lo van a encontrar habitualmente citado así *Función y campo...*, aunque su título es más bien in-citable: *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*. Bien, en *Función y campo...* encontramos otro planteo de Lacan acerca de lo que es el deseo en lo real. Les leo primero el párrafo, luego lo desagregamos: “En el lenguaje”, dice Lacan, “el hombre se anonadaría, si el deseo no preservase su parte. Pero este deseo mismo, para ser satisfecho en el hombre, exige ser reconocido. Lo que está en juego en un psicoanálisis es el advenimiento, en el sujeto, de la realidad de este deseo, y nuestra vía es la experiencia intersubjetiva en que ese deseo se hace reconocer”²⁹.

Desagreguemos el párrafo. A la primer idea la pueden situar dentro de los por qué el deseo como objeto y objetivo del psicoanálisis. Dice, “en el lenguaje el hombre se anonadaría”, esto es algo que ya vamos a ver, cuando veamos lo simbólico, tómelo por ahora dogmáticamente, “en el lenguaje el hombre se anonadaría si el deseo no preservase su parte”. De nuevo el deseo como algo que conserva. Y vuelve también esa conjugación: el deseo que preserva al hombre, el deseo que conserva al hombre, como se se tratase de un algo que actúa por él. Y continúa: “este deseo, para ser satisfecho en el hombre, exige ser reconocido”. Vuelve este

“hacerse reconocer en el propio deseo” que encontrábamos en *Lo real, lo simbólico y lo imaginario*. El deseo en lo real, el hecho de que el deseo pueda ser reconocido. Y entonces Lacan da una rápida caracterización de lo que está en juego en la aventura analítica, dice: “Lo que está en juego en un psicoanálisis es el advenimiento, en el sujeto, de la realidad del deseo”. Está claro. De lo que se trata en un análisis es de que este deseo que preserva al hombre, que este deseo advenga, es el deseo como *objetivo* de un psicoanálisis, y dentro de esa misma caracterización es que agrega que: “nuestra vía es la experiencia intersubjetiva en que ese deseo se hace reconocer”. Y vuelve de nuevo este “hacerse reconocer en el propio deseo”.

Ven entonces la idea del deseo en lo real. Es la idea de la realización del deseo, de un deseo que logra realizarse y hacerse reconocer. No es la idea de un deseo en las nubes, en la fantasía ni en la abstracción. El deseo le interesa a Lacan como herramienta en la realidad, no como herramienta para alejarse de la realidad. Tengo un paciente que, en su fantasía, ya ha hecho de todo. En su fantasía, ya podría morir en paz. Pero sólo en su fantasía, porque en la realidad, su crédito es más bien limitado. En su fantasía, ya había alcanzado todos los reconocimientos, ya había tenido todos los trofeos que le interesaban, ya había tocado en grandes bandas de rock, ya había escrito decenas de libros, ya se había acostado con las mujeres más hermosas. Pero sólo en sus fantasías, porque en la realidad, no había hecho ni lo elemental. Bien, la idea del deseo en lo real es la idea del deseo en el mundo, no en la fantasía. Conocerán también a esas personas que, desde el palco, observan la vida de los otros, mientras nunca ocuparon por un solo minuto la escena. Desde el palco la vida se ve de otra forma que desde la escena. Es también otra forma de entender a qué llama Lacan el deseo en lo real. Se trata del deseo en la escena, del deseo en la existencia, no del deseo en el palco. En este sentido, y contrariamente a lo que a veces suele pensarse, Lacan no es un autor divagante, Lacan es un autor eminentemente concreto. Al fin y al cabo, lo que a Lacan le importa es lo real, Lacan llegó a hablar del psicoanálisis como de una ciencia de lo real, es decir, de una ciencia que enseñe cómo es esto de la introducción del hombre a lo real.

La idea del deseo en lo real es entonces la idea de un deseo, no en las nubes, ni en el Himalaya, sino de un deseo en lo real mismo. La idea del reconocimiento del deseo es una idea antigua en Lacan. Ya en *La familia*, que es un artículo que Lacan escribió en 1936, para una enciclopedia, una enciclopedia que había encarado Henri Wallon, ya en *La familia*, podemos encontrar esta idea, percibiendo incluso algo de lo que Lacan debe a Hegel en cuanto al deseo. En *La familia*, Lacan escribe: “Hegel señala que el individuo que no lucha por ser reconocido fuera del grupo familiar nunca alcanza, antes de la muerte, la personalidad”³⁰. Es la idea del reconocimiento del deseo en un momento muy temprano de la producción de Lacan.

Y ven cómo vuelve en estas citas este “hacerse reconocer” por los semejantes en el propio deseo. Eso implica tres términos: primero el “hacerse reconocer”, del que mucho podría decirse, puesto que no es cualquier conjugación de verbo -por ejemplo, “hacerse reconocer” es cosa muy diferente de “rogar reconocimiento” o “esperar reconocimiento”-; segundo, el deseo, y tercero, los semejan-

tes. Mucho se podría decir acerca de estos dos últimos términos en la enseñanza de Lacan, el deseo y los semejantes, los semejantes y el deseo, y de la relación entre sí que para Lacan hay entre estos dos términos. Lo dejo para más adelante. Es una cuestión esencial, para nada anecdótica, sino esencial.

Bien, creo que es suficiente como para un primer giro, ya vamos a volver de nuevo sobre este punto del deseo en lo real. Ya vamos a volver más profundamente y con más elementos sobre lo real, pero por ahora nos manejemos provisoriamente con esto. Como algo introductorio, basta con esto. En el momento en que pagamos al contado, en el momento en que ponemos nuestro deseo, en ese momento subrayando la palabra *momento*, en ese momento se trata siempre de lo real. Spinoza decía que el deseo es “el equivalente, en el hombre, del instinto de conservación animal”. Jugando con la definición de Spinoza, podemos decir que si el deseo es, en el hombre, el equivalente del instinto de conservación del animal, y que si el deseo en lo real es el conjugar el deseo en nuestras relaciones con nuestros semejantes, podemos concluir entonces que realizar el deseo es conjugar nuestro instinto de conservación en nuestras relaciones con los otros. Cuando Lacan habla de poder pasar el deseo a lo real, no habla solamente de situaciones extremas, habla del deseo instalado en la cotidianidad del sujeto, aún la más mínima. Eso es entonces el deseo en lo real, el realizar el deseo.

*
* *

Tenemos entonces ya situados, al menos inicialmente, a lo real y al deseo. Acá podría perfectamente terminar el asunto. De hecho, así ha sucedido muchas veces en la historia de la reflexión sobre el hombre. Muchos autores, con estas u otras palabras distintas, desde la filosofía y la psicología, y desde otras disciplinas, hasta desde religiones y místicas, han planteado la importancia de lo real y han planteado luego la importancia del deseo como respuesta del hombre a lo real. Muchos autores han planteado este esquema de dos términos, lo real y el deseo, lo real que remite al deseo, el deseo, con el que el hombre responde a lo real. Pero Lacan no se conforma con lo real y el deseo, Lacan añade lo simbólico y lo imaginario. ¿Por qué? Porque Lacan considera que el deseo está esencialmente ligado, inextricablemente ligado a lo que él llama lo imaginario y lo simbólico, tan ligado a estos dos registros, que para explicarlo es necesario hablar, a la par de lo real, de lo simbólico y lo imaginario. Lacan considera que no es posible alcanzar la lógica del deseo humano sino es agregando lo imaginario y lo simbólico como dos elementos más a partir de los cuales pensar el deseo humano.

¿Y qué es lo imaginario y lo simbólico para Lacan? Hay gente que piensa que lo imaginario sería como lo malo y lo simbólico como lo bueno. Nada más equivocado que eso. No es que Lacan restauraría el maniqueísmo con lo imaginario y lo simbólico. Como vamos a ver, las relaciones del deseo con lo imaginario y lo simbólico son mucho más sutiles y profundas que un maniqueísmo de blancos y negros. Lo que pasa es que hay gente que no puede pensar sino vuelve a conjugar el cuento del bueno y el malo. Como dice irónicamente Lacan en su seminario veintiuno, *Les non dupes errent*: “Diga lo que diga, por más que diga lo que diga,

no hay caso, lo que digo resulta que hace surgir dos vertientes: un bien y un mal. De aquí proviene el que atribuye que lo imaginario es caca, moco, un mal, y que el bien vendría a ser lo simbólico. Espero que lo que hoy diga pueda disipar este tipo de malentendidos”³¹. Bien, acá lo está aclarando el propio Lacan, lo imaginario y lo simbólico no son un nuevo maniqueísmo.

¿Y entonces qué son lo imaginario y lo simbólico para Lacan? Empecemos por situar lo *imaginario*. ¿Qué es lo imaginario para Lacan? Lo imaginario, para Lacan, es la imagen del cuerpo, y todo lo a ella relacionado. En el seminario veintidós, R.S.I., que dictó en 1975, dice Lacan: “¿Qué es el imaginario? Esta noción no tiene otro punto de partida que no sea el cuerpo. Y lo mínimo que se puede decir del cuerpo es lo siguiente: lo que para el ser hablante se representa es sólo el reflejo de su organismo”³². Eso en una clase. Y en otra clase del mismo seminario, dice: “Lo imaginario es algo que se organiza en torno al cuerpo”³³. En el seminario veintitrés, *Joyce le sinthome*, dice: “el amor propio es la raíz de lo imaginario: adorar su cuerpo, adorarlo por creer que se lo tiene. Tener un cuerpo para adorar, que no se evapora, que es consistente, tal es la raíz de lo imaginario”³⁴. En el seminario veinticuatro, que dictó en 1977 -Lacan fallecería en 1981-, dice Lacan: “El cuerpo, es decir, lo imaginario”³⁵. Estas son citas de momentos ya muy avanzados en la enseñanza de Lacan, pero así es también como define Lacan a lo imaginario desde sus primeros seminarios. Por ejemplo en el seminario dos, adonde dice “la estructuración imaginaria se efectúa alrededor de la imagen del cuerpo propio”³⁶. O en el seminario tres, adonde dice: “la relación con el propio cuerpo caracteriza en el hombre el campo de lo imaginario. Implica todo lo que se relaciona de modo electivo con la forma del cuerpo”³⁷. O en el seminario cinco, cuando dice Lacan: “en lo imaginario juega, con un papel primordial, la imagen del cuerpo; la imagen del cuerpo en alguna forma viene a dominar todo en lo imaginario”³⁸. O en el seminario seis, cuando dice Lacan: “cuando digo imaginario quiero decir nuestra relación con nuestro propio cuerpo -¡y resulta que hay gente que dice que ignora la existencia del cuerpo!”³⁹. Claro, ven lo que quiere decir Lacan: resulta que hay gente que dice que ignora la existencia del cuerpo, dice Lacan, justamente cuando le doy a la imagen del cuerpo el lugar de uno de los tres registros fundamentales. Y en su conferencia sobre *La topología en Lacan*, J.-A. Miller dice que “será necesario el desarrollo de toda la enseñanza de Lacan para que formule que el imaginario es el cuerpo”⁴⁰. Ya vamos a ver muy bien por qué J.-A. Miller dice que fue necesaria toda la enseñanza de Lacan para ver esto, esto es algo muy importante, y que vamos a retomar cuando entremos más en profundidad en lo que es el registro de lo imaginario. Tengo pensado dedicar al menos tres clases al registro de lo imaginario.

Bien, lo imaginario es la imagen del cuerpo, y todo lo a ella relacionado. ¿Y qué tiene que ver lo imaginario con el deseo? Si Lacan llega a darle a lo imaginario un lugar primero en su enseñanza es porque en lo imaginario está la fuente del deseo. El deseo no existe en el aire. El deseo vive de distintas fuentes, de las que surge. La vitalidad psicológica necesita de sus fuentes. Esas fuentes intriguaron durante décadas a Lacan -¿de dónde surge o mana el deseo?-, y es en relación a ellas que Lacan llega a darle a lo imaginario este lugar fundamental: pura y simplemente porque lo imaginario es la fuente del deseo, lo imaginario es lo que

da al deseo sus distintas fuentes. Es en relación a las fuentes del deseo que Lacan elaboró también su famosa noción del objeto *a*. El objeto *a* es la fuente última, el objeto en el que el sujeto inspira su deseo, el objeto en el que el sujeto encuentra el soporte para su deseo, la causa adonde se resorta el deseo. Cuidado, no quiero decir con esto que el objeto *a* sea solamente imaginario, no en vano en el esquema que les presento está allí al final y a la derecha, en el triple encuentro de lo real, lo simbólico y lo imaginario, y tendremos que andar un poco para trabajarlo en profundidad, pero el caso es que Lacan siempre dijo que a ese objeto *a* hay que buscarlo en el cuerpo.

Si se trata de realizar el deseo, de realizarlo por la vía psicoanalítica por ejemplo, se trata lógicamente de entender cómo es que se realiza este deseo en una persona, lo que nos remite a una pregunta más amplia aún, la pregunta acerca de qué es el deseo humano, cómo es que funciona, cómo es que está estructurado el deseo, cuál es la prehistoria de todo deseo, qué tipo de situaciones intersubjetivas intervienen en su formación, qué tipo de situaciones intersubjetivas son favorables a esta estructuración del deseo, y cuáles no, etcétera, etcétera, etcétera. Y acá es donde Lacan introduce al registro imaginario del deseo, porque para Lacan, lo primero que se puede decir de la estructura del deseo -es lo primero que se puede decir, habrán notado ya que hay unas cuantas cosas para decir del deseo, llevamos ya dos clases hablando del deseo, Lacan habló semana a semana del deseo durante 25 años-, bien, les decía, lo primero que se puede decir del deseo es que *el deseo es algo que arranca, algo que parte de la imagen del cuerpo*. Y a todo lo que esté relacionado directa o indirectamente con esta imagen del cuerpo, Lacan lo agrupa bajo el registro de lo imaginario.

Cuando digo que esto es lo primero que se puede decir del deseo tampoco quiero decir con esto que es lo primero que se nos cruza por la cabeza, es más bien lo principal, lo central que hay que decir del deseo. Con “lo primero” quiero decir “lo central” que hay que decir, de forma que para Lacan esto es un punto de llegada más que un punto de partida. A las fuentes del deseo, al fondo último del deseo, hay que buscarlas en la imagen del cuerpo. El deseo parte de la imagen del cuerpo. Esta es la tesis de Lacan. Y es una tesis que Lacan ha articulado permanentemente a lo largo de su enseñanza. Por ejemplo, en el seminario siete, en una referencia sobre la que vamos a volver más de una vez y de la que por ahora sólo les leo un fragmento, Lacan dice: “Las flores del deseo están contenidas en el florero de la imagen del cuerpo, florero cuyas paredes intentamos fijar”⁴¹. Como metáfora, probablemente no es de lo más lograda, pero no hay que olvidar que esta metáfora proviene del esquema óptico de Lacan, un modelo en el que Lacan intenta transmitir distintas cosas de su enseñanza. Ese esquema es un modelo compuesto de flores, floreros y espejos, y en ese sentido es que Lacan apela a la figura de las flores y el florero. Al fin y al cabo da lo mismo, está igualmente enunciada allí la relación entre la imagen del cuerpo y el deseo. En el seminario seis, dice Lacan que “el objeto más prevalente en el deseo humano es la imagen del cuerpo propio”⁴². En el seminario XX, *Aún*, Lacan dice: “El psicoanálisis postula que el deseo se inscribe a partir de una contingencia corporal”⁴³. Es decir, es en lo que llama “una contingencia corporal”, el nudo adonde se origina el deseo. Y veinte años atrás, en el seminario I, *Los escritos técnicos de*

Freud, en la que, como van a notar, se trata de una frase fuerte, un posicionamiento fuerte, dice Lacan: “El hombre es un cuerpo. La imagen del cuerpo es *el anillo, el gollete, por el cual el haz del deseo habrá de pasar para que el hombre pueda ser él*”⁴⁴. Como ven, es verdaderamente una frase fuerte, un posicionamiento fuerte, y hay también una figura, una metáfora interesante acá. Está lo que llama “el haz del deseo”, y está la imagen del cuerpo, planteada como un anillo, un gollete, un surco imaginario por donde va a pasar ese haz del deseo. Y allí, adonde el haz del deseo pasa por la imagen del cuerpo, allí “el hombre puede ser él”, encontramos allí lo real. Por su parte, también Françoise Doltó es sumamente clara al respecto cuando en su *La imagen inconciente del cuerpo*, escribe: “Para un ser humano, la imagen del cuerpo es a cada instante la representación inminente inconciente donde se origina su deseo”⁴⁵. Y François Perrier dice, en su *El cuento de la buena pipa*: “el corpus libidinosum freudiano es el que sirve de sostén al sujeto deseante”⁴⁶.

Como ven, se trata de una tesis que Lacan, y los autores lacanianos en general, han articulado repetidamente. El cuerpo es la fuente del deseo. El deseo es algo que parte, que arranca de la imagen del cuerpo, y por eso es que Lacan hace de lo imaginario uno de los tres registros fundamentales en los que pensar el deseo. Conserven eso, al menos inicialmente: si se trata del deseo como de “la esencia misma del hombre”, se trata de pensar de qué está hecho ese deseo que es “la esencia misma del hombre”, de pensar cómo funciona, cómo se estructura, cómo es que puede llegar a faltar, o a desviarse o a inhibirse este deseo, y ahí es donde Lacan dice, si se trata de definir inicialmente al deseo, digamos que el deseo es algo que parte de la imagen del cuerpo. Cada vez que queramos entender algo a propósito de esas preguntas, es decir, cada vez que queramos entender cómo funciona el deseo, cómo se estructura, cómo es que puede faltar el deseo en una persona, o tomar vías imposibles, de imposible realización, cada vez que se trate de saber cómo es que un alguien llamado analista puede intervenir en su advenimiento, habrá que remitirse a la imagen del cuerpo, y no lejos de ella estarán las respuestas que buscamos.

Percíbanlo en la experiencia sino. Cuando alguien se plantea como deseo ante sus semejantes, no muy lejos está su cuerpo. Si buscamos detrás de ese acto, no muy lejos vamos a encontrar su cuerpo. Cuando alguien puede plantearse como deseo, cuando alguien logra pasar su deseo a lo real -para empezar ya a conjugar nuestras categorías-, cuando alguien pasa su deseo a lo real, no muy lejos está su cuerpo. No muy lejos de ustedes, que si lo buscan lo encuentran animando desde el fondo todo el acto, pero principalmente no muy lejos de él mismo, del propio actor, de aquel o aquella a quien ustedes perciben haciendo uso de su deseo. Su cuerpo no está para nada lejos de sí mismo, es igual a su cuerpo, está sujeto, no a su conciencia o a sus cavilaciones, sino sujeto a su cuerpo. Y de nuevo encontramos esta articulación de Lacan: el sujeto sujeto a su cuerpo, sujeto a su deseo, no es sujeto en el sentido de amo de su conciencia y de sus actos, está sujeto a lo que haga en manos de su deseo, es sujeto del inconciente. Es una idea importante en Lacan, algunos importantes términos lacanianos, como “destitución subjetiva”, o “desaifización”, o “afanisis” van por ese lado.

¿Qué es imaginario? ¿Qué ejemplos podemos dar de algo imaginario? El de-

porte por ejemplo. El deporte es algo imaginario. ¿Por qué? Piensen en la gimnasia, ¿qué nos pasa cuando hacemos gimnasia, cuando corremos, o cuando nadamos, etcétera? Nos pasa que sentimos el cuerpo, que nos sentimos fuertes, capaces de dominar nuestro cuerpo. Sentimos dolores también, dolores al nivel interoceptivo del cuerpo, interesantes dolores porque son dolores de un cuerpo que puede, que lleva en esos dolores la marca de haber podido. Y bien, en esto es que el deporte es imaginario. Pone en relación al deportista con su imagen corporal, y lo hace de una manera tal que se experimenta como capaz, como dominando esa imagen corporal, y ahí está el deseo, porque ahí, en esa sensación de dominio del cuerpo, de vitalidad, de fuerza vital, está el deseo. Recuerden las definiciones del deseo de que partimos. Esto es algo que lo sabe hasta el Papa. Sí, el otro día escuché en la radio que el Papa había recibido a unos atletas, y entonces les dijo algunas cosas, y entre las cosas que dijo, dijo que el deporte era algo sublime para el hombre, el Papa parece haber sido todo un atleta en su juventud, que el deporte era algo sublime para el hombre porque cuando el hombre practica deportes debe desarrollar las capacidades que justamente son necesarias para enfrentar la vida. El hombre que practica deportes, cualquiera sea, se encuentra con obstáculos, obstáculos ante los que tiene que desarrollar energía, y a eso se refiere el Papa. Díganme entonces si no hablaba del deseo y de la imagen del cuerpo.

¿Qué otra cosa es imaginaria? Los juguetes de los niños. Los niños, al utilizar sus juguetes, ponen en marcha imágenes corporales. Un niño por ejemplo, impulsa a su auto, y lo ve salir arrollador, y experimenta, sin saberlo, a su cuerpo como “impulsante”, como poderoso, diría incluso que es lo que más le gusta en todo eso, y allí está la imagen del cuerpo, y en esa sensación, de vitalidad, de fuerza vital, de libido, está el deseo. ¿Qué otro ejemplo podemos dar del imaginario? Cuando la madre mira al hijo, por ejemplo, cuando el hijo habla, o cuando aprende a caminar. Claro, allí la madre refleja al niño su cuerpo como capaz, como poderoso, y entonces el niño se siente narcisísticamente aferrado a su cuerpo, como cuerpo capaz, como energía, y eso es el cuerpo y el deseo. ¿Qué otro ejemplo podemos dar del imaginario? La ropa. Piensen en un jean de una mujer por ejemplo, o en unas sandalias de una niña, o en una pulsera de un hombre. Una mujer puede llegar a sentirse muy segura con un jean ajustado en el que se siente atractiva, una niña puede llegar a sentirse directamente mágica nada más calzada con las sandalias de sus sueños, un hombre puede encontrar en una pulsera, en ese objeto semifemenino que contrasta con su virilidad, sensaciones de lo más interesantes. El jean, las sandalias, o la pulsera, son allí objetos imaginarios, que proveen sensaciones, de vitalidad, de seguridad, de enigma, etcétera, y como “tomadas” en esas sensaciones esas personas actúan en la intersubjetividad. Y naturalmente, cerca de esa vitalidad o esa seguridad, está el deseo. Todas estas sensaciones se experimentan corporalmente, basta buscarlo para encontrar siempre, durante estas sensaciones, el índice corporal.

Bien, indudablemente que podríamos dar miles de ejemplos, les doy solo algunos como para que vayan situando lo imaginario, la imagen del cuerpo y su carácter de fuente del deseo. Bien, en el deseo, para pasar su deseo a lo real, el sujeto es sujeto de su cuerpo. De lo real del deseo hemos quedado remitidos a lo

imaginario del deseo, y en este sentido estamos empezando un círculo, donde lo real nos remite a lo imaginario.

Bien. Tenemos una primera, inicial, primerísima noción de lo que es el deseo en lo real y también una primera, primerísima noticia acerca de lo que es el deseo en lo imaginario. El deseo en lo real es el deseo realizado en la intersubjetividad, la posibilidad de plantearse como deseo realizado en nuestra relación con los otros, y el deseo en lo imaginario es algo que arranca desde la imagen del cuerpo. A pura lógica podemos decir entonces -lo podemos decir así en un plano dogmático como éste y también en un plano real- que si el deseo en lo imaginario es algo que arranca de la imagen del cuerpo propio, y si el deseo en lo real es la realización del sujeto como sujeto del deseo en el campo del otro, podemos decir entonces que para que el deseo pueda realizarse, siempre algo del cuerpo propio habrá de estar presente en la intersubjetividad para que el deseo pase a lo real.

Como ven, empezamos a dar con distintas articulaciones entre los registros. Indudablemente, todo un universo se despliega acá, por ahora estamos sólo en los títulos. Indudablemente hay toda una serie de detalles y articulaciones que tendremos que trabajar, pero por ahora sólo nos interesa alcanzar la vista general. De hecho, tenemos todavía muchas reuniones por delante, y tendremos la posibilidad allí de trabajar más en detalle cada una de esas distintas articulaciones.

*
* *

Bien. Esto para el deseo en lo real y para el deseo en lo imaginario. Pasemos ahora a lo simbólico. ¿Qué es lo simbólico para Lacan? Lo simbólico es el plano de los símbolos humanos, del lenguaje y las palabras esencialmente, aunque el lenguaje no es la única forma de lo simbólico humano.

Para Lacan, para comprender la estructura del deseo humano, es imprescindible introducir la categoría de lo simbólico. Para Lacan no es posible, de ninguna manera, pensar el deseo sino en lo simbólico. Como dice Lacan muy claramente en su seminario seis: “El deseo, esto que nos ocupa en psicoanálisis”, ven de paso allí nuevamente el deseo enunciado como objeto del psicoanálisis, “el deseo no se puede concebir, no se puede situar sino en la relación entre el sujeto y lo simbólico”⁴⁷. El deseo no se puede concebir sino en lo simbólico.

Para Lacan no alcanza con una teoría imaginaria del deseo, para Lacan es necesaria una teoría imaginario-simbólica del deseo. Si el deseo humano se redujera al imaginario se trataría simplemente de experimentar el cuerpo, y así encontrar el deseo. Entonces, el deseo, para pasar a lo real, se fundaría en lo imaginario, y el circuito sería bipolar, sería imaginario y real, nada más. De lo imaginario a lo real, y nada más. Pero para Lacan no alcanza con lo imaginario. Para Lacan, además de lo imaginario, es necesario considerar lo simbólico. Muchos autores y discursos, de los más variados, llegaron a plantear, con distintas palabras, la relación entre lo real y lo imaginario. Pero son muy pocos los discursos que comprendieron la necesidad de introducir el tercer elemento de lo simbólico.

Eso es lo que podemos criticarle a Carl Rogers. La teoría de Carl Rogers es una teoría del más alto interés, porque dice, muy simplemente, con un método y

un lenguaje muy simple, cosas muy esenciales en cuanto a la constitución subjetiva. Por ejemplo, para Rogers, lo esencial del sujeto es el organismo, por eso se suele decir que la teoría de Rogers es una teoría organísmica. ¿Y qué es el organismo? El cuerpo imaginario de Lacan. Y entonces dice Rogers que la salud mental es que el sujeto se autovalore organísmicamente, y que construya su realidad a través de ese autovalorarse organísmico. Es lo mismo que nos dice Lacan, de lo imaginario a lo real, *pero basta un punto*. Es lo mismo en cuanto a lo real y lo imaginario, pero en Rogers no hay noticia de lo simbólico.

Para Lacan es necesario introducir lo simbólico. ¿Y por qué razón para Lacan es necesario introducir lo simbólico? Digamos que por dos razones: por una razón imaginaria y por una razón real. Sí, es una forma de mostrar por qué Lacan se ve llevado a introducir lo simbólico, a partir de los otros dos registros.

Empecemos por lo que llamo “la razón real” por la que Lacan se ve llevado a introducir lo simbólico. Para el hombre los símbolos son algo decisivo, esencial. El hombre vive en medio de símbolos. Todo el tiempo estamos en el lenguaje. Nuestra relación con nuestros semejantes pasa por las palabras, la mayor parte de nuestras relaciones interpersonales suceden a través de las palabras, el diálogo. Un vínculo grato, un afecto, se construye con palabras, con diálogo. A nuestras necesidades, o intereses, los hacemos oír con palabras. Cuando pensamos de manera diferente que el otro, o no estamos de acuerdo con él, o estamos directamente en conflicto con él, a todo eso lo planteamos con palabras. Con las palabras nos integramos y con las palabras nos defendemos. La palabra es algo tan importante que podemos llegar a decir incluso que muchas cosas no existen o nunca han existido sino han sido efectivamente pronunciadas y dichas al otro. Como si la palabra decidiera finalmente si eso existió o no. Por ejemplo, de nada sirve una idea, o un punto de vista, sino es posible mostrarlo y articularlo en palabras. De nada sirve un proyecto, o un anhelo, sino es posible mostrarlo en palabras a otros. De nada sirve sentir que tenemos razón, sino podemos fundamentarlo con palabras y decirlo a otros. A esto me refiero cuando digo que la palabra es algo tan importante que incluso es ella la que decide si algo existió o no. La palabra es como el punto de cristalización, de plasmación, de concreción, que viene a decir si algo existió, o no.

En lo real, todo pasa por la palabra, y esto es lo que llamo la razón real por la que Lacan se ve llevado a introducir el registro simbólico. Para Lacan esto es algo tan importante que a veces llega a definir a lo real simplemente como lo simbólico. Sí, a veces, Lacan decía que lo real es lo simbólico. Es claro, porque un hombre que ha hablado, en el sentido propio del término *hablar*, eso es ya lo real. Cuando un hombre *habla*, eso es lo real. ¡Cuidado!, no descuiden esto, encontramos acá una primera resignificación de la noción de lo real de la que partimos, una resignificación en función de lo simbólico. Como resume muy bien J.-A. Miller, en su texto *Respuestas de lo real*: “La enseñanza de Lacan conduce a una valoración del acto de la palabra, a una exaltación del poder del acto de la palabra, y a un sujeto que ni siquiera él mismo es algo dado, sino que se cumple, se realiza en la palabra. Y esto es lo que Lacan nos dejó, esto es lo que Lacan dijo, hay que decirlo. Para Lacan, un término clave es que la realización del sujeto se opone a su realidad. *Realización* quiere decir que él se consume y se produce en el acto de la palabra”⁴⁸. La realidad del sujeto no es algo dado o algo “ahí”, el sujeto se da su realidad, se cumple y *se*

realiza en el acto de la palabra. Lo real entonces es lo que sucede cuando lo simbólico toma la forma de una palabra plena.

A Lacan le gustaba dar un ejemplo para justificar esto, el ejemplo de lo que pasa cuando dos personas verdaderamente, en el sentido propio del término, *hablan*. ¿Qué pasa cuando dos personas propiamente *hablan*? Las dos se vuelven distintas de lo que eran antes. Y eso es lo real. Porque han hablado, porque han *tomado* la palabra, como dice el dicho, han alcanzado lo real, han “tocado” lo real, han recibido un flechazo de lo real. Es un ejemplo que encontramos muchas veces en las clases de Lacan. Por ejemplo, dice Lacan en una de sus clases: “Tal es, simplemente, en su esencia, el *acto* de la palabra. Cada vez que un hombre habla a otro de modo auténtico y pleno hay, en el sentido propio del término, una transferencia, una transferencia simbólica: algo sucede que *cambia la naturaleza de los dos seres que están presentes*”⁴⁹. En otra de sus clases, dice Lacan: “Algo nace con el lenguaje, algo que hace que después de la palabra que haya sido verdaderamente palabra pronunciada, *los dos partenaires son otra cosa que antes*”⁵⁰. Ven que es un ejemplo que vuelve. En otra oportunidad, dice Lacan: “La palabra plena es la que apunta, la que forma la verdad tal y como ella se establece en el reconocimiento del uno por el otro. La palabra plena es la palabra que hace *acto*. *Tras su emergencia, cada uno de los sujetos ya no es el que era antes*”. Nuevamente el mismo ejemplo, y agrega algunas consideraciones acerca de la palabra en la clínica: “Por ello, esta dimensión”, la de la palabra plena, “no puede ser eludida en la experiencia analítica. No podemos pensar la experiencia analítica como un juego, una trampa, una artimaña ilusoria, una sugestión. La experiencia analítica convoca la palabra plena”⁵¹. Noten también cómo vuelve en estas citas la palabra “acto”, o la expresión “palabra plena”. A la palabra “acto”, la vinculamos a lo real, indudablemente. Lo real es el acto, aunque es un acto, insisto, de naturaleza simbólica. La “palabra plena” es una expresión importante en Lacan, en particular durante un cierto período de su enseñanza, y es justamente la palabra con la que lo simbólico hace efecto de real, no la palabra que Lacan llamaba “vacía”, que es la palabra que no se plantea vivamente, la palabra que no hace acto. El caso es que la palabra crea lo real, hay un efecto real de lo simbólico. Nada lo muestra mejor que aquello que ha sucedido entre dos personas que han hablado: lo que ambas experimentan, y corporalmente, es un verdadero flechazo de lo real. Y naturalmente, el deseo está presente en todo esto, porque si el deseo es la vitalidad, la palabra plena es una palabra vital, una palabra del deseo. Lacan hablaba de “realizar el símbolo de manera viva”, y allí está el deseo en la palabra.

El hombre debe manejar la palabra entonces. Manejando la palabra, el hombre se realiza. Manejando la palabra, el hombre accede a lo real. La palabra es un instrumento fundamental del hombre en lo real. Pero el problema de la palabra, para Lacan, es que el hombre debe manejar la palabra cuando muchas veces es ella quien lo maneja a él. El hombre debe hacer de la palabra su instrumento, cuando desde el inicio el hombre es un instrumento de la palabra. Esta es la dialéctica de lo simbólico para Lacan, y en esto Lacan sigue a su maestro Martin Heidegger quien pensaba de la misma manera la relación del hombre con el símbolo, quien por ejemplo decía

que “el hombre se comporta como si fuera el creador y el amo del lenguaje cuando por el contrario es el lenguaje quien es el creador y amo”.

El hombre debe manejar la palabra cuando a la vez es manejado por ella. El hombre se realiza en la palabra, el deseo debe apropiarse de la palabra y manejarlo, pero la palabra, desde el principio se ha apropiado del deseo, lo maneja y le da su forma. ¿Por qué Lacan dice esto? Esto nos conduce a la segunda razón por la que Lacan se ve llevado a introducir lo simbólico, la razón que llamé “imaginaria”. Es el paso que nos falta dar, y con él vamos a tener ya una primer visión general acerca de cómo se articulan lo real, lo simbólico y lo imaginario.

Antes de dar esta última articulación, repasemos un poco de nuevo. Como hemos visto, lo que interesa en psicoanálisis para Lacan es el deseo en lo real, la realización del deseo en un mundo humano e interhumano. Porque lo que interesa en la clínica psicoanalítica es el deseo en lo real, la pregunta siguiente es lógicamente qué es este deseo, lo que ya forma parte de la teoría psicoanalítica, una teoría que intenta responder a las necesidades de una práctica que quiere lograr el deseo en lo real. Esquematizo un poco sólo porque me interesa que no pierdan de vista la síntesis. Bien, intentando responder a qué es este deseo, es allí que quedamos remitidos a la imagen del cuerpo, al deseo en lo imaginario, porque, como acabamos de ver, al menos en una primera vista, para Lacan el deseo es algo que arranca de la imagen del cuerpo. Del deseo en lo real nos vemos remitidos al deseo en lo imaginario. Bien, acá damos con la articulación con lo simbólico. ¿Por qué? Porque si el deseo es algo que parte de la imagen del cuerpo, ocurre que se vuelve entonces sumamente importante pensar cómo es que se configura esta imagen del cuerpo en el hombre, y lo que Lacan postula es que esta imagen del cuerpo se hace en diferentes medios, se configura a partir de diferentes elementos, pero que *el principal medio en que se configura la imagen del cuerpo es el lenguaje, el simbólico*. Si el deseo humano se redujera al imaginario se trataría simplemente de experimentar el cuerpo, y así encontrar el deseo. Pero para un cuerpo sujeto al intercambio humano a través del lenguaje, el principal medio en que se configura ese cuerpo es el lenguaje, el simbólico. Si el deseo parte de la imagen del cuerpo, la imagen del cuerpo de la que habrá de partir el deseo, la imagen del cuerpo que será el prototipo del deseo, esa imagen del cuerpo se elabora en lo simbólico. Esa es la tesis central de Lacan con respecto al deseo en lo simbólico -luego hay otras menores, el significante y el significado, la metáfora y la metonimia, la dialéctica de la necesidad, la demanda y el deseo, la alienación y la separación, la afanisis del deseo, etcétera, que son derivadas de esta tesis central, y en ella encuentran su localización y su entendimiento posible. La tesis de Lacan es que si lo simbólico se corre todo el tiempo, la imagen del cuerpo desde la que surge el deseo, desde la que parte el deseo, esa imagen del cuerpo debe tomar cuerpo en medio de lo simbólico, de algo que no es en absoluto una horma receptiva o redonda o propicia para su modelación, sino de algo cuya forma es totalmente heterogénea al imaginario.

No se asusten, es algo muy sencillo. Para comprenderlo, hay que comprender solamente dos cosas: primero, que lo imaginario se manifiesta en lo simbólico, y segundo, que lo simbólico, la última palabra de lo simbólico, es

el deslizamiento. Comprendiendo ambas cosas se percibe claramente por qué la imagen del cuerpo se modela en el símbolo.

*
* *

Vamos entonces a lo primero. Lo primero que hay que notar es que lo imaginario está en lo simbólico. En nuestras palabras está el deseo. Más o menos pesadamente, más o menos variablemente, el deseo se manifiesta en nuestras palabras. Hay cuerpo depositado en nuestras palabras. Nótenlo aquí mismo. Doy una clase y pongo mi cuerpo en mis palabras. Llego a una articulación importante y mi entonación varía, mi apasionamiento también, mi acentuación también. Dijo algo pasajero y mi cuerpo se relaja momentáneamente. Me acuerdo de algo importante que se me estaba por escapar, que me estaba por olvidar y digo ¡¡*Abb!!*, y hay un cuerpo presente en ese ¡¡*Abb!!*, un cuerpo incluso descargado en ese ¡¡*Abb!!*. Digo algo poético, y mi tono es declamativo, y en ese tono declamativo hay una presencia del cuerpo, una presencia sonora y también muscular del cuerpo. Aclaro algo “de costado”, y mi cuerpo toma una connotación general en relación a ese hablar de costado. Hay cuerpo *permanentemente* en nuestro lenguaje. Aunque no nos demos cuenta, nuestra sensación del cuerpo circula permanentemente debajo de nuestras conversaciones, varía, oscila, sube, baja, inspira, expira, asciende, se quiebra, se muere, vuelve a creer. Hay imagen del cuerpo en el simbólico, hay imágenes del cuerpo desplazándose permanentemente en lo simbólico, y si el deseo es algo que arranca de la imagen del cuerpo, es esencial considerar el destino de la imagen del cuerpo en el simbólico. Si no habláramos -en verdad, quién sabe lo que pasaría sino habláramos, hablo así sólo para ilustrarles comparativamente la idea-, si no habláramos, acaso tendríamos una imagen del cuerpo estática, única, fácilmente estabilizada, acaso ni tendríamos imagen del cuerpo y seríamos puramente cuerpos sin conciencia de serlo. Pero desde el momento que hay simbólico la imagen del cuerpo toma su forma esencialmente en relación a él.

Bien. El cuerpo está de alguna forma presente en las palabras. En lenguaje lacaniano hay que decir, brevemente, que *el imaginario se manifiesta en lo simbólico*. Vean sino la contraprueba. Otra forma de percibir que el cuerpo se expresa en lo simbólico es lo contrario, la contraprueba, ahí adonde el cuerpo no puede expresarse en lo simbólico. Conocen esas personas que en determinados momentos pueden volverse verdaderas ollas de presión. Todas esas tensiones, todo eso que hierve por expresarse, la persona que se revuelve por expresarse, enrojecida, por decir algo, y que sin embargo no logra decir. Hay una escena así en *La sociedad de los poetas muertos*. ¿Se acuerdan? Es el alumno que era muy inhibido, que el profesor lo lleva adelante a que improvise, a que diga lo que le salga, y parece que va a reventar de presión y que sin embargo no logra proferir el menor sonido. Bien, cuerpos que no pueden expresarse en la palabra, es una prueba a contrario de que el cuerpo se expresa en la palabra. Se trata de imaginarios que se expanden hasta el extremo a fin de enganchar con lo simbólico, pero que quedan allí, como imaginarios sin conexión final con el símbolo.

El imaginario se manifiesta en el simbólico. Esto es algo a lo que llegaron muchos autores además de Lacan, autores como Hegel, o como Merleau-Ponty, o como Barthes por ejemplo, quienes, cada uno desde su lugar y desde su lenguaje, llegaron a enunciar que el imaginario se manifiesta, se “vuelca”, digamos, en el simbólico. Hegel, por ejemplo, distinguía entre la *forma* y el *contenido*. Decía que en el lenguaje está el contenido, pero que también está la forma. Que una cosa es el contenido de lo que digo y otra cosa es la forma con que lo digo. Esto es algo muy sencillo de verificar, al mismo contenido lo podemos decir de formas muy diferentes, y no es lo mismo el mismo contenido dicho de una forma que dicho de otra forma. En la misma línea, Hegel hablaba de lo que llamaba “el lenguaje de la convicción”, algo muy similar a la palabra plena de Lacan, y Hegel decía que el lenguaje de la convicción es el lenguaje en el cual es más importante la forma que el contenido. Bien, esa es básicamente la distinción entre la forma y el contenido, y si volvemos a Lacan, vemos que el contenido es lo simbólico, y la forma es lo imaginario. Porque la forma en que digo algo atañe al cuerpo, atañe a la forma en que lo entono, a la forma en que lo pronuncio, a la descarga que plasmo en ese contenido, y todo esto indudablemente del orden de lo imaginario. Y lo que Lacan va a decir, y es la idea que de a poco voy a tratar de hacerles percibir, es que así como el plano de la forma se imprime sobre el plano de los contenidos, así también el plano de los contenidos deja su marca sobre el plano de la forma, una marca mucho mayor de la que recibe de él. Lo que Lacan va a insistir es que el plano de los contenidos, el plano del sentido de lo que hablamos, va a trastornar profundamente al plano de la forma, el plano del cuerpo.

Otro autor que también llegó a señalar que el imaginario está en lo simbólico es Roland Barthes, también a su manera. Roland Barthes distinguía entre el plano de *lo que digo* y el plano del *cómo lo digo*. Una cosa es lo que diga, y otra cosa es cómo lo diga. Es una distinción muy en la línea de la distinción hegeliana entre la forma y el contenido. Y bien, Roland Barthes avanzaba con esas categorías a distintos lugares, Barthes por ejemplo decía “no importa qué diga sino cómo lo diga”. Claro, no importa tanto el contenido de lo que decimos sino la forma en que lo decimos, el cómo decimos lo que decimos, el variable carácter que imprimimos sobre lo que decimos. Ahora bien, cuando Roland Barthes nos habla del cómo lo digo, ¿no nos está hablando él también de lo imaginario y de que la imagen del cuerpo se hace presente en el lenguaje?

Y en esto de que hay cuerpo en la palabra, Merleau-Ponty iba mil veces más lejos que nadie, porque decía, ya en el extremo, que el lenguaje es sólo, escuchen bien la idea, que el lenguaje es sólo una forma más de manifestación del cuerpo. Fantástico. Doble operación: le quita al lenguaje toda significación, y reduce al lenguaje a una manifestación más del cuerpo. Entonces, así como el cuerpo se manifiesta mediante una mano, o así como el cuerpo se manifiesta mediante una secreción o una emoción, otra de sus formas de manifestarse sería el lenguaje. “El lenguaje”, decía Merleau-Ponty, “es un caso más de la intencionalidad corporal”. “Un caso más de la intencionalidad corporal”, es un gran descentramiento hablar así. Y también decía Merleau-Ponty que “otra de las formas de manifestación del cuerpo es lo que llamamos lenguaje”. Y acá también el lenguaje nuevamente queda convertido en una manifestación más del cuerpo, entre tantas otras.

Como ven va muy lejos, da vuelta toda nuestra sensación habitual del lenguaje, y ese posicionamiento es muy lacaniano. Esto implica a su vez otro efecto, el de vaciar al lenguaje de sentido, el sentido del lenguaje no es más que una cortina que se interpone entre nosotros y los otros, si pudiéramos olvidar el sentido de lo que nos dicen, y de lo que decimos, podríamos ir más rápido a lo que dicen los cuerpos, y entonces veríamos más rápido adónde va cada quien.

Hay alguien que tiene muy en claro que hay un imaginario en la palabra, alguien a quien llamaré el homosexual escandaloso, el homosexual voluptuoso, el gay cómico. ¿Quién es el homosexual escandaloso? No es difícil reconocerlo, más bien todo el mundo lo conoce, puesto que es el homosexual que resulta divertido, el homosexual que el teatro de comedia no deja de caricaturizar, el homosexual que se acostumbra imitar, las más de las veces burlescamente. Si hay alguien que tiene muy claro que hay un imaginario en lo simbólico, si hay alguien a quien no le hace falta leer ni a Hegel ni a Lacan ni a Merleau-Ponty ni a Roland Barthes para enterarse de que hay un imaginario en la palabra, es justamente el homosexual escandaloso. ¿Qué hay en el fondo de sus comportamientos tan característicos? Pueden darse muchas teorías de lo que hay en el fondo de su escándalo. Puede decirse que detrás de esos comportamientos tan característicos está el deseo del pene, puede decirse que detrás de esos comportamientos está una determinada imagen del cuerpo. Ciertamente, puede haber algo de ambas cosas. Pero también hay otra cosa, algo muy vinculado a esta inserción, a esta presencia de lo imaginario en lo simbólico.

Puede decirse que la homosexualidad es ciertamente desear el pene, y puede intentarse derivar toda esa voluptuosidad y todo ese escándalo de ese deseo. Puede ser en parte así, Lacan insistía mucho con algo de esto, él decía que si había alguien para quien era totalmente imprescindible que el partenaire estuviera provisto de un pene, es el gay, justamente. Bien, hay algo de eso en la homosexualidad. Si no hay un pene allí, entonces eso se puede volver un agujero devorante, decía Freud. Un paciente homosexual me describía la vagina -a la que, a sus treinta años, había visto sólo en fotos de libros de anatomía que se había buscado para ello, y nunca en la realidad-, este paciente me describía a la vagina como algo totalmente desagradable. *Esos labios, superiores e inferiores, qué cosa desagradable*, me decía. Un heterosexual no va a reparar justamente en esos detalles en una vagina sino en otros. Bien, no está mal decir que un gay es alguien quien necesita que el partenaire esté provisto del órgano, alguien para quien es totalmente imprescindible que el partenaire esté provisto de pene. Pero deducir todos estos comportamientos del deseo del pene puede ser algo más complicado.

Puede decirse también que en el fondo de la homosexualidad escandalosa hay una determinada imagen del cuerpo. Indudablemente esto es así también, y nos va a permitir ilustrar un poco el imaginario lacaniano. Hay una imagen del cuerpo allí, hay una muy determinada imagen del cuerpo en la homosexualidad escandalosa. Después de todo, todo ese escándalo y toda esa voluptuosidad, ¿de dónde parte sino de un cuerpo, del imaginario justamente? Lo que resulta escandaloso y voluptuoso, es justamente un cuerpo. Hay una imagen del cuerpo muy precisa y determinada allí, que consiste por ejemplo en una serie de cosas, en una preeminencia de los hombros y las caderas, en un gran balanceo de los hombros,

en un gran balanceo de las caderas, -tanto al caminar como al relacionarse con los otros-, en una cabeza muy inquieta, que está en permanente movimiento, y no voy a empezar a hacerles la fenomenología de las muñecas y los muñecazos, pero sabemos que estos también existen y también son una parte esencial de la imagen corporal allí en juego. Todos estos signos constituyen, en fin, los distintos signos corporales característicos en los que inmediatamente reconocemos al homosexual escandaloso, los signos corporales en los que nosotros le reconocemos, y en los que él mismo ya se ha reconocido a sí mucho antes allí. Todos estos signos no han escapado sin duda al sentido común, ni a los imitadores del gay escandaloso, que como les decía, nunca faltan, porque si hay alguien que sabe que hay una imagen del cuerpo detrás del homosexual escandaloso es quien se proponga imitarlo. ¿Cómo hace para imitarlo? Simplemente le da a su cuerpo las formas de la imagen del cuerpo de su imitado, y ahí está, ya logró con eso su personaje.

Bien, el caso es que conjugando estas características corporales, entre otras, se compone una imagen del cuerpo determinada, que es la imagen del cuerpo desde la que resuelve las diferentes situaciones de su existencia. Digamos que a todo responde con ese cuerpo, que ante cada situación activa ese imaginario. Recuerden las situaciones que toma la comedia. Así, su honor pretende ser malherido, y un caderazo, o un muñecazo; le cuentan que hablaron mal de él, y un caderazo, o un muñecazo, o ambos juntos; alguien no los saluda, un caderazo, o elevan despreciativamente el cuello. Le hacen una ironía, y la palma de la mano como si fueran a echar a alguien. El caderazo, el muñecazo, el elevar despreciativamente el rostro, son la primer reacción, después vendrán las palabras, o no, pero habrá sido totalmente importante que primero estén ese caderazo y esos otros gestos. Nuevamente la idea de que la forma de vivir el cuerpo se vuelve para el hombre mucho más que eso, se vuelve la forma de vivir la vida.

Bien, es probable que detrás del escándalo y la voluptuosidad esté el deseo del pene, y también es probable, mucho más sostenible incluso, que detrás de ese escándalo está una determinada imagen del cuerpo. Puede argumentarse también otra línea. Sartre decía: después de todo, siempre supo que adoptar ese perfil le hacía objeto de una ironía casi colectiva, y sin embargo, aún así adoptó ese destino, para pasear por las calles y tirárselos en la cara... bueno, algo debe haber en todo esto, decía Sartre. Bien, puede argumentarse todo esto y todo esto conduce seguramente a algún lado provechoso. Pero hay además otra cosa, algo muy vinculado a esta inserción, a esta presencia de lo imaginario en lo simbólico. A esto lo vemos de dos formas, en la forma en que se maneja con respecto a la articulación imaginario simbólica de los otros, como en la forma en que se maneja con respecto a la suya propia.

Veamos la primera, cómo se maneja en la articulación imaginario simbólica de los otros. El homosexual escandaloso es quien sigue, hasta donde sea, el imaginario depositado en el simbólico del otro. Después de todo, algo hace que suela estar rodeado de determinadas mujeres, justamente no tampoco cualquier mujer. Piénsenlo. Una mujer va a un gay y le dice: *¡Ay Roberto, no sabés lo que me pasó hoy!!*. Y entonces, el gay cómico, ¿qué le responde? Le responde: *¡Ay!!*, *¡no me digás!* *¡qué guacho de mierda!* *¡No lo puedo creer!*, con la correspondiente tonalidad y exhuberancia gay. Entonces la mujer siente que el imaginario que había deposita-

do en su simbólico es correspondido, que este muchacho le prolonga y le profundiza el imaginario que ella ha puesto en el simbólico, en las palabras que ha pronunciado, y esto es algo muy importante en el orden del deseo humano. Un varón puede ser más torpe, porque a un varón, por ejemplo, le pueden decir *¡Ay Roberto, no sabés lo que me pasó hoy!!*, y el varón le puede decir: *Cortala que estoy viendo el partido. Y servime vino*. Ahí el imaginario puesto en el simbólico queda cortado, y por lo tanto el deseo implicado en ese imaginario. Pero volvamos al gay. Luego viene otra mujer, y le dice lo mismo *¡Roberto, no sabés lo que me pasó hoy!!*, sólo que la ve venir verdaderamente afligida, es más serio, y entonces ya es más delicado, *Ay, contáme*. Luego viene otra mujer, ahora una más malvada, para contarle de su nueva y reciente maldad con alguno de sus amantes, y él le dice festejándola: *¡Ay, vos siempre la misma bruja!*. Otra le cuenta lo que le hizo su jefa hoy a ella, y entonces él le dice *¡Ay, pero qué bruja de mierda!*. En suma, siempre continuando el imaginario que trae el otro, siempre prolongando el deseo, el cuerpo del otro, siempre entonando en tonos similares al otro. Y no por casualidad está ese “Ay” de *shifter*, de embrague, es un significante primordial, porque pone en marcha una imagen corporal determinada, es como un talismán, dice “Ay” y ya está, ya está en disposición de la imagen corporal gay. Es verdaderamente un embrague para arrancar. Les podría narrar, ustedes saben, mil situaciones más, y siempre encontraríamos esta actitud general de continuar, de extender el imaginario del otro. Digamos que debe ver al otro no a partir del sentido de lo que dice sino a partir del tono corporal con que lo dice, y es a ese tono al que contesta. Hay un dicho muy conocido, “seguir la corriente”, seguirle la corriente al otro; bien, la corriente en cuestión allí, lo notarán, es la corriente imaginaria. Seguirle al otro la corriente es seguirle en lo simbólico la corriente imaginaria. Y eso es lo que hace todo el tiempo el homosexual.

Pero hay en sus comportamientos todavía otra forma de reconocer cómo lo imaginario se manifiesta en lo simbólico, la forma en que suceden las cosas entre su propio imaginario y su propio simbólico. Porque después de todo, a esa continuidad que plantea entre el imaginario y el simbólico del otro, también la plantea consigo mismo. Es la otra cara del escándalo, porque ese escándalo está también en su forma de hablar. El escándalo en lo imaginario se manifiesta también en todo un escándalo en lo simbólico, y esto sucede así pura y simplemente porque lo imaginario se manifiesta en lo simbólico.

*

* *

Bien, creo que es ya suficiente ilustración, que ya tenemos suficientemente trabajada esta articulación. Pueden reconocer ya en qué la imagen del cuerpo está presente en las palabras. El cuerpo está presente de alguna forma en las palabras, *el imaginario está en lo simbólico*.

Pero, y acá está toda la cuestión, el paso adelante de Lacan es que *el imaginario no sólo está en lo simbólico sino que el imaginario se modela en lo simbólico*, y hay que decir que lo simbólico no es una casa del todo dócil para el imaginario, más bien, si bien es dócil en ocasiones, también puede ser tremendamente indócil.

Les decía que para entender esta idea de que el imaginario se modela en lo simbólico había que entender básicamente dos cosas: primero, que lo imaginario se manifiesta en lo simbólico, y segundo, que lo simbólico, la última palabra de lo simbólico, es el deslizamiento. Ya hemos comprendido una, que lo imaginario se manifiesta en lo simbólico. Nos queda comprender otra, y con eso ya tendremos la articulación general de lo imaginario y lo simbólico. Nos queda por comprender que si vamos al fondo de la estructura de lo simbólico, la última palabra de lo simbólico es el *deslizamiento*, el desplazamiento del sentido. Eso es lo que el simbólico tiene de indócil para el imaginario.

La última palabra de lo simbólico es el deslizamiento, el desplazamiento del sentido. Si buscamos el fondo del movimiento de las palabras y el lenguaje, si buscamos el fondo del movimiento de los diálogos, lo que encontramos, como estructura última, es el desplazamiento, el deslizamiento del sentido. Aquí es donde se inscriben la mayoría de las famosas apelaciones de Lacan a la lingüística. Sí, es algo que van a escuchar mucho, si no han escuchado todavía, la relación de Lacan con la lingüística, en particular con la lingüística de Ferdinand de Saussure. Bien, y lo que Lacan va a buscar a la lingüística, principalmente, es todo lo que la lingüística pueda aportarle en cuanto al deslizamiento como ley última del movimiento de lo simbólico. Ya vamos a comentar algo de esta apelación de Lacan a la lingüística.

¿Por qué, en el fondo, lo simbólico, es deslizamiento? Es muy importante reconocer el deslizamiento en todas sus formas fenomenológicas, yo sostengo que es imposible entender propiamente a Lacan sino se logra reconocer de qué manera, a cada momento, el simbólico se desplaza *permanentemente*. En su momento, vamos a trabajar muy en detalle esto, por ahora veamos algunas ilustraciones básicas. Para reconocer por qué lo simbólico es deslizamiento, hay que ir al uso cotidiano de lo simbólico, a nuestra relación cotidiana con el lenguaje, es decir, a nuestras conversaciones. Y no a nuestras relaciones digamos “especiales” con el lenguaje, como el lenguaje tal cual resulta abordado en la ciencia, o en la lógica. En la ciencia o en la lógica, las conexiones entre los diferentes pasos se van dando por lo esencial de cada uno de esos pasos, no podría ser de otra manera atento a las exigencias de la ciencia o la lógica. Mientras que en nuestras conversaciones habituales, las conexiones entre los diferentes pasos se dan, es cierto, por lo esencial de cada uno de los pasos, pero se dan también por lo accesorio, y también por lo sumamente accesorio, y también se dan conexiones abruptas, en donde ni siquiera hay mediaciones en lo accesorio sino que directamente se “salta” de un sentido a otro “en el vacío”, “caprichosamente”. Incluso, podemos llegar a decir que en las conversaciones la mayor parte de las conexiones se dan por lo accesorio, por lo enormemente accesorio y por estos saltos caprichosos de sentido, y que solo una menor parte de las conexiones se dan por lo esencial. Exactamente lo inverso de lo que sucede en la ciencia o en la lógica, en donde la mayor parte de las conexiones se dan por lo esencial, en donde se acepta sólo un mínimo de conexiones por lo accesorio, y en donde directamente se desautoriza toda conexión que se plantee desde lo enormemente accesorio, como toda conexión que sea directamente caprichosa.

Y esto tiene consecuencias fundamentales sobre el sentido, porque allí adon-

de las conexiones entre los diferentes pasos se dan por lo esencial de cada uno de esos pasos, el sentido es preservado, el sentido se desenvuelve coherentemente, y es siempre el mismo. Mientras que allí adonde las conexiones entre los diferentes pasos se dan por lo accesorio, por lo enormemente accesorio y por lo caprichoso, el sentido se desliza, se pasa de un sentido a otro, y se trata ya de varios sentidos uno tras otro, y no de un único sentido.

El deslizamiento de sentido es la última palabra de lo simbólico, al menos en la forma en que más permanentemente nos vinculamos con el lenguaje. En otras formas de usar del lenguaje es posible que el sentido se derive coherentemente, pero es solo una mínima porción de nuestro uso de la lengua. Tomen al azar el diálogo que les parezca, sigan en ese diálogo qué va pasando con el sentido, con el tema central, a cada momento de ese diálogo, y siempre van a encontrar el deslizamiento de sentido, el cambio de tema.

El deslizamiento de sentido es algo que contrasta con esa coherencia. Igualmente, deslizamiento del sentido no es lo mismo que incoherencia. Con Lacan no llegamos a postular que los diálogos suceden en la total incoherencia, aunque nunca falta la oportunidad de encontrar diálogos así. Con Lacan decimos que el sentido se desliza, se desplaza. Y esto es algo muy distinto a la coherencia y también muy distinto a la incoherencia.

¿Y qué tiene que ver todo esto del deslizamiento simbólico con todo lo que hemos venido planteando del imaginario y el deseo? Veamos esta articulación. Si hay un lugar en el que a esta articulación la encontramos ejemplarmente revelada, es en esos diálogos que fueron pasión de Freud, y a los que dedicó tantos libros, en particular *El chiste y su relación con el inconsciente*, y la *Psicopatología de la vida cotidiana*. Esos libros incluyen decenas, qué digo, centenares de diálogos en los que suceden juegos de lenguaje, juegos con el símbolo, como chistes, juegos de palabras, fallidos en determinadas situaciones, etcétera. No siempre se supo reconocer por qué Freud se detenía ahí, y por qué podían ser asunto de interés del psicoanálisis. Con Lacan, quien rescató mucho esos libros de Freud, vemos muy bien por qué fueron pasión de Freud: porque en esos juegos de lenguaje está muy bien registrado este deslizamiento simbólico en que se estructura el imaginario y por lo tanto el deseo humano. ¿De qué manera?

Les doy un par de ejemplos de esos textos de Freud. Se acuerdan del chiste de Napoleón Bonaparte. Napoleón está en Italia, baila con una muchacha italiana, y ve a los italianos allí presentes bailar tarantela. A Napoleón le resulta gracioso ese extraño baile, y entonces, con la soberbia que al parecer le caracterizaba, le dice, irónicamente, “¿Todos los italianos bailan así?”. “No todos, más buonaparte”, le responde ella. Exactamente le responde “*Non tutti, ma buona parte*”. Es uno de los diálogos que Freud incluye en su libro sobre *El chiste...*

Allí aparece en primer lugar el deslizamiento de sentido. ¿Cuál es el tema, el sentido de lo que Napoleón dice? Napoleón dice “¿Todos los italianos bailan así?”, y el sentido de su dicho es ironizar la tarantela, ironizar incluso desde su posición superior. ¿Y qué pasa con el sentido con la respuesta de la muchacha? Se desliza, se va a otra parte, se convierte, por la aparición de esa palabra “buonaparte”, en un sinsentido. Por una breve respuesta, que es la que aporta la muchacha, el sentido se ha deslizado.

Eso en cuanto al deslizamiento simbólico. Pero veamos qué pasa con el deseo acá. Para eso hay que ver qué pasa con la imagen del cuerpo. ¿Y qué pasa con el cuerpo acá? Napoleón dice “¿Todos los italianos bailan así?”, y lo dice comprometiendo su cuerpo allí. Si siempre hay un cuerpo presente en las palabras, Napoleón pone su cuerpo allí. Napoleón saca, digamos, pone afuera, por la vía de esas palabras, su ironía, su soberbia, su superioridad, y digamos también, ¿por qué no?, su carácter de emperador conquistador de ese país al que mira desde arriba, al que fue como de paseo y se convirtió en su amo. Hay toda una inversión energética en ese comentario napoleónico. Hay un cuerpo que se vuelca en esas palabras “¿Todos los italianos bailan así?”. Y entonces, ese cuerpo, por el deslizamiento del sentido, ese cuerpo se desliza. El cuerpo que se afirmaba en “¿Todos los italianos bailan así?”, es el mismo cuerpo que se desliza, y acaso se cae, en el “No todos, más buonaparte” que oye de respuesta. Noten que, por una tramoya del simbólico, una tramoya entre las palabras “tutti”, “buona parte” y “Bonaparte”, la imagen del cuerpo ya no es la misma. Y entonces vemos la relación del deslizamiento con el deseo, porque la energía del deseo que se afirmaba en ese “¿Todos los italianos bailan así?” es la misma energía que se cae en “No todos, más buonaparte”. No en vano, en esos momentos las caricaturas ponen “¡Flop!”, y dibujan al personaje patas arriba. Ese flop es el flop del deseo en el deslizamiento del símbolo.

Ven entonces por qué les decía que aparece ejemplarmente revelado en estos ejemplos de Freud la relación del deseo con lo simbólico. Son tan útiles estos ejemplos que se podrían reconocer muy simplemente en ellos toda una serie de fórmulas y categorías lacanianas respecto a los avatares del deseo en lo simbólico, como la “alienación”, la “afanisis” o “fading”, la “división subjetiva”, o la frase “el deseo es el deseo del otro”, o “el emisor recibe del receptor su propio mensaje en forma invertida”, y otras tantas. Ya mismo lo vamos a hacer, por ahora quiero aclarar suficientemente la articulación central. ¿Cuál es la articulación entre lo simbólico y el deseo? Que, si como hemos visto, el imaginario está presente en el simbólico, con el deslizamiento simbólico, se desliza lo imaginario. Y si lo imaginario es la fuente del deseo, es el deseo mismo el que queda en cuestión. Este es el punto profundo.

Veamos otros ejemplos. Estos libros de Freud están llenos de anécdotas de este tipo, basta abrir al azar cualquier página para encontrar repetido siempre el mismo movimiento. Conocerán la anécdota del panadero y el posadero -el dueño del bar, digamos. El panadero le ve al posadero el dedo lleno de pus, y entonces le dice “Ah, seguro que anduviste metiendo ese dedo en tu cerveza”. El posadero le responde “No, se me quedó en la uña la miga de tus panes”. ¿Reconocen que estamos acá ante el mismo movimiento? Cuando el panadero dice “Ah, seguro que anduviste metiendo ese dedo en tu cerveza”, su cuerpo está presente en esas palabras, y cuando el posadero responde “No, se me quedó en la uña la miga de tus panes”, su cuerpo resulta afectado por ese deslizamiento simbólico.

Les doy un ejemplo más de Freud, insisto en que se podría reconocer este mismo movimiento de lo imaginario en lo simbólico en cada uno de los ejemplos de Freud. Cerca de ese ejemplo que les acabo de dar, Freud da otro, el del rey que ha salido del palacio a pasear por las tierras de su reino. Visita un pueblo, y

entre las personas ve a un joven muy parecido a él, verdaderamente muy parecido a él. Y entonces este rey, fanfarrón como Napoleón, le dice a este muchacho “Seguramente, su mamá prestó alguna vez servicio en la corte”, aludiendo a que su padre, el anterior rey, la había embarazado en alguna supuesta hazaña. “Seguramente, su mamá prestó alguna vez servicio en la corte”, dice el rey, y el muchacho le responde “No, fue mi papá”. Nuevamente reconocemos el mismo mecanismo. Cuando el rey pronuncia “Seguramente, su mamá prestó alguna vez servicio en la corte”, su cuerpo se vuelca en esas palabras. El rey pronuncia esas palabras con un cuerpo determinado, que no va a ser el mismo que luego, cuando el otro le responda, “No, fue mi padre”. Y es el deseo mismo el que quedará resituado allí, tras el deslizamiento simbólico.

Estos textos de Freud están verdaderamente atestados de ejemplos del deslizamiento simbólico. Hoy, tras Lacan, podríamos aprovechar muy bien esos textos, y situar su problemática verdadera, incluso más precisamente de lo que Freud llegó a situarlos. Con Lacan podríamos por ejemplo titularlos, a estos libros, como *Centenares de ejemplos intersubjetivos en los que una persona, a través de lo simbólico, desliza lo imaginario de otra*. Y naturalmente, eso nos llevaría a completar: *Y de cómo el deseo se estructura en lo simbólico*, con lo que veríamos entonces claramente lo que quería Freud en estas búsquedas.

Les doy finalmente un ejemplo de Lacan. Lacan da este ejemplo en el seminario cinco, justamente para mostrar lo que es el deslizamiento simbólico. A su vez, Lacan toma este ejemplo de Raymond Queneau. Vamos al seminario. Hablando justamente del deslizamiento, dice Lacan: “para introducirlo, hasta aquí nunca me he referido más que a las historias referidas por Freud mismo, más o menos me he manejado así”. Es lo que hemos hecho nosotros acá, hemos introducido el deslizamiento a través de las historias de Freud. Y dice Lacan: “Ahora voy a introducirlo por medio de una historia de otro autor. Cuando resolví abordar este año ante ustedes la cuestión del chiste, comencé una pequeña encuesta. No hay nada asombroso en que haya comenzado interrogando a un poeta, y a un poeta que precisamente introduce en su prosa, de una manera muy particular, esta dimensión de un cierto espíritu especialmente danzante que habita de alguna manera su obra. Para decirlo todo, he nombrado aquí a Raymond Queneau. Raymond Queneau me ha contado una historia. Como siempre, no hay como el interior de la experiencia analítica para que las cosas les vengan como anillo al dedo. He aquí, pues, la historia. Es una historia de examen, de bachillerato si quieren. Está el candidato, está el examinador.

-Hábleme -dice el examinador-, de la batalla de Marengo.

El candidato se detiene un instante, con aire soñador: -¿La batalla de Marengo...? Muertos! Es horroroso... Heridos! Es espantoso...

-Pero -dice el examinador-, ¿no podría decirme sobre esa batalla algo más particular?

El candidato reflexiona un instante, luego responde: -Un caballo levantado sobre sus patas traseras, y que relinchaba.

El examinador, sorprendido, quiere sondearlo un poco más y le dice: -Señor, en ese caso, ¿quisiera hablarme de la batalla de Fontenoy?

-¿La batalla de Fontenoy...? ¡Muertos! Por todas partes... ¡Heridos! Tanto y más. Un horror...

El examinador, interesado, dice: - *Pero señor, ¿podría darme alguna indicación más particular sobre esta batalla de Fontenoy?*

- *Oh!... -dice el candidato-. Un caballo levantado sobre sus patas traseras, y que relinchaba.*

El examinador, para maniobrar, le pide al candidato que le halle de la batalla de Trafalgar. El responde: -*Muertos! Un cementerio... ¡Heridos! Por centenas...*

- *Pero en fin, señor, ¿no puede decirme nada más particular sobre esta batalla?*

- *Un caballo...*

- *Perdón, señor, debo hacerle observar que la batalla de Trafalgar es una batalla naval.*

- *¡Oh!, ¡oh! -dice el candidato- ¡atrás caballito!"*

Bien, notarán cómo reencontramos acá al deslizamiento, en una forma ya bastante ingeniosa. El examinador le pregunta al examinado por una batalla determinada, pero como situación histórica, como hecho histórico. Quiere que le dé fechas, que le dé el enclave histórico, por qué se peleaba allí, quiénes peleaban, el ejército de quién contra el ejército de quién, cómo terminaron las cosas, qué efectos políticos tuvo ese final, eso es lo que quiere el examinador. Pero el examinado responde muy otra cosa a partir de la misma pregunta, responde sobre lo que es la generalidad de toda batalla: muertos, heridos, caos. Es decir, responde a una pregunta que tenía un sentido con una respuesta que va por otro sentido, de eso estamos hablando. Y si se puede preguntarle a alguien algo y que responda otra cosa es por el deslizamiento. Lo gracioso es que el examinador quiere entrarle por otro lado al examinado, pero el examinado permanece con la misma respuesta deslizando una y otra vez las intenciones del examinador. El examinado toma el lenguaje de una manera que permanece válido para todas las preguntas. Y cuando ya no sirve, porque el examinador le pregunta por una batalla naval, uno dice: lo pescó. Pero no, no lo pescó, porque de nuevo el examinado hace un deslizamiento, y sitúa al caballo como allí presente. Esto último claro que tiene un valor solamente literario, pero demuestra que esto puede seguir, en principio, interminablemente. Como comenta Lacan después de comentar la anécdota: "Esta historia no tiene ninguna razón para terminar, para acabarse". Claro, no hay razón alguna para que esta historia tenga que terminarse, porque siempre podremos agregar otros sentidos en nuevos deslizamientos, y si se termina es nada más por cansancio, porque si fuera por la estructura del lenguaje, da perfectamente para seguir resignificando y resignificando, deslizando y deslizando.

El deslizamiento es la última palabra del simbólico. Y allí es donde comprendemos por qué Lacan se ve llevado a introducir a lo simbólico para pensar el deseo. Como hemos visto, el imaginario es la fuente del deseo. A su vez, el imaginario está presente en el simbólico. Pero el simbólico, cuya ley es el deslizamiento, desliza al imaginario que se carga sobre él. Entonces, la pregunta es adónde va a parar el imaginario en todo esto. Y si lo imaginario es la fuente del deseo, la pregunta es también adónde va a parar el deseo en todo esto. Es el deseo mismo el que queda en cuestión por el simbólico.

Y les decía que toda una serie de fórmulas y categorías de Lacan acerca de lo simbólico se pueden comprender muy fácilmente con estos ejemplos. Por ejemplo, hay una fórmula de Lacan acerca de lo simbólico, una fórmula bastante comentada y que van a encontrar mucho, que dice que "el emisor recibe del recep-

tor su propio mensaje, en forma invertida”. Es una fórmula rara, porque lo que la lingüística va a postular es lo obvio, que el emisor emite el mensaje, y que el receptor recepta el mensaje. Y Lacan va a cambiar totalmente esto tan obvio, porque va a decir que el receptor tiene tanta influencia en ese mensaje, que es después de que el receptor haya hablado que se sabrá qué dijo finalmente aquel emisor. Entonces es ya casi como decir que es el receptor quien emite el mensaje. Y a esta fórmula la podemos comprender claramente en estos ejemplos. Porque vemos, en la anécdota de Napoleón por ejemplo, cómo el emisor, Napoleón, recibe del receptor, la italiana, su propio mensaje de forma invertida. Más que “enviar” el mensaje, o “mandarlo”, tiene que esperar que le vuelva de ella para ver cuál fue finalmente su mensaje. No es el emisor quien decide el sentido de lo es dicho, sino el receptor, a la vuelta de que se lo envíe. El receptor se convierte así en el amo del sentido. Lo mismo podríamos percibir en cada uno de los ejemplos que les di. En el ejemplo del panadero y el posadero, el emisor, el panadero, emite, ante el dedo inflamado, el mensaje “Seguro que anduviste metiendo el dedo en tu cerveza”. Pero el mensaje final no fue ese, porque cuando el receptor respondió, cambió absolutamente el sentido de lo que dijo. El receptor agrega “No, se me encajó una de tus migas”, y ahí le llega finalmente el sentido de lo que ha dicho, en forma invertida. Lo mismo en cuanto al rey. “Seguramente usted es hijo de alguna de las aventuras de mi papá”, le dice el emisor, el rey, pero cuando ese mensaje le es devuelto en un “No, es mi papá el que trabajó en el palacio”, es recién allí que se decide el sentido. Ven entonces que estas fórmulas de Lacan son muy simples.

Muy cerca de la fórmula “el emisor recibe del receptor su propio mensaje en forma invertida”, está la noción lacaniana de “par significativo”, que también encontrarán como la distinción entre “un primer significativo” y “un segundo significativo”, o como la distinción entre S1 y S2, “significante uno” y “significante dos”. Es algo muy sencillo tras este recorrido. S1 es el primer sentido, S2 es el segundo sentido que viene a cambiar y trastocar el primer sentido. La clase que viene vamos a trabajar en detalle la doctrina lacaniana del “significante”, tomen por ahora al “significante” como sinónimo de “palabra”. S1 es entonces el primer sentido en juego en una serie de palabras, S2, el segundo sentido en juego en otra serie de palabras. S1 es el primer grupo de palabras, con su sentido determinado, S2 es el segundo grupo de palabras, con su otro sentido. En estos ejemplos, S1 es cuando Napoleón dice “¿Todos los italianos bailan así?”. S2 es cuando la italiana le responde “No todos, más buonaparte”. S1 es cuando el panadero dice “Seguro anduviste metiendo el dedo en tu cerveza”. S2 es cuando el posadero le responde “No, se me encajó una de tus migas”. S1 es cuando el rey dice “Seguramente su mamá sirvió en palacio”. S2 es cuando el súbdito responde “No, fue mi papá”. Por eso es que S1 y S2 son la fórmula mínima del deslizamiento simbólico, y como Lacan postula que el fondo último del lenguaje es el deslizamiento, Lacan va a decir que el lenguaje todo se reduce a una sucesión de significantes uno y significantes dos. Por eso es que va a decir, en su escrito *Posición del inconciente*: “Hemos reducido la cadena significativa a lo más justo de un binarismo”⁵². Con “lo más justo” quiere decir Lacan “lo más mínimo”. Y lo más mínimo de la cadena significativa es un binarismo, un significativo y otro

significante, toda cadena significativa no consiste más que en dos significantes. Percibirán que en este enfoque se ha limpiado toda referencia al sentido: no importa qué diga el primero y el segundo significativo, importa que son dos y que entre uno y otro se da el deslizamiento. Lacan va a llevar muy lejos este tipo de enfoques, porque tomando como punto de partida este binarismo, va a llegar muy lejos, de maneras cada vez más y más lógicas.

Hay también otra fórmula de Lacan, la fórmula de que “el deseo es el deseo del otro”, que también podemos situar gracias a estos ejemplos. Esta frase tiene un sentido en lo imaginario y tiene otro sentido en lo simbólico. En lo simbólico quiere decir que por el símbolo el deseo deja de ser el deseo del sujeto y se convierte en el deseo del otro. Por eso está muy emparentado con otra categoría de Lacan, la “alienación”. Lacan también habla de una alienación en lo imaginario y una en lo simbólico, pero cuando se trata de alienación en lo simbólico, se trata de lo mismo, de que por el deslizamiento simbólico el deseo deja de ser deseo del sujeto y pasa a ser deseo del otro, deseo entonces “alienado”. Si es el receptor quien decide el sentido de lo que Napoleón dijo, y si el deseo de Napoleón estaba en juego en lo que dijo, por lo tanto el receptor decide sobre el deseo de Napoleón. Si el deseo de Napoleón es el que está en juego en esa frase, es el deseo del otro, el del receptor, el que decide en ese momento el deseo de Napoleón. Entonces el deseo de Napoleón deja de ser suyo, de Napoleón, y pasa a ser deseo del otro, de esta otra en la ocasión que es esta mujer. Ya no es tan simple como que con solo proponerse jugar allí su deseo Napoleón realice su deseo: debe pasar por el deseo del otro. Su deseo se ha alienado al deseo del otro, a ese otro representado acá por la muchacha. Esto es fundamental, y es parte de las profundas modificaciones que impone lo simbólico al deseo humano, y que de a poco vamos a ir reconociendo. El deseo humano no es un deseo de un sujeto, es el deseo de un otro respecto de ese sujeto. Como dice J.-A. Miller en sus *Matemas I*: “El deseo se define por ser deseo del otro. No puedo de ningún modo decir *mi* deseo, como digo *mi* cuerpo; es imposible atribuirme toda su propiedad”⁵³. Esto es una cuestión fundamental, que de a poco vamos a ir comprendiendo en su magnitud, pero el deslizamiento tiene una relación muy directa con la aceptación del otro, de su deseo, de la forma en que me devuelve mi palabra, devolución en la que está en juego su deseo.

Borges decía muy bien esto, Borges decía “uno se queja de lo que los otros nos sacan, o nos llevan, o nos impiden, o de lo que perdemos por los otros. Pero si ya todo es del otro”. Claro, si todo es del otro, ¿cómo hablar de lo que perdemos, si ya todo es del otro? Es una muy buena forma de decir que el deseo es el deseo del otro. No perdemos el deseo, porque ya fue siempre del otro.

Por otro lado, si tomamos a la primer frase de Napoleón como un primer significativo, y a la frase de la mujer como un segundo significativo, encontramos entonces que podríamos decir que entre ese primer y ese segundo significativo, se ha producido la alienación del deseo, y Lacan llega efectivamente a articular esto así, y esto es parte de las formalizaciones a que Lacan llega. Claro, uno se encuentra con la frase de que “el deseo se aliena entre el primer y el segundo significativo”, y directamente no entiende nada ahí, pero se trata de frases con mucho sentido, en las que Lacan simplemente sintetiza una enorme fenomenología.

También podríamos presentar a la “división subjetiva” con estos ejemplos. Me refiero al “sujeto dividido” de Lacan, que Lacan escribe con una S tachada: $\$$. Es también otra cuestión de la que mucho podemos decir, pero con este recorrido podemos empezar a entender por qué Lacan escribe así al sujeto. Para Lacan, el sujeto está dividido por el deslizamiento simbólico. Si el sujeto no es un sujeto único, sino un sujeto dividido, es por el deslizamiento. Digamos que desde el momento en que Napoleón encuentra esa respuesta, Napoleón encuentra de manera muy patente su división como sujeto. No es que Napoleón tenga que esperar a encontrarse esa respuesta para quedar dividido, Napoleón está dividido desde que habla, sino que es allí adonde encuentra de manera muy patente, de manera corporal, su división subjetiva. Bien, el sujeto está dividido porque su mensaje nunca es suyo, sino del otro, o porque vive entre dos significantes, y no en uno, o porque su deseo no es suyo, sino del otro.

Y tras este recorrido podemos comprender también dos fórmulas de Lacan, muy conocidas, dos fórmulas que son como primas hermanas. Me refiero a la fórmula “No hay metalenguaje”, y a su prima hermana, la fórmula “Yo, la verdad hablo”. Es muy simple lo que Lacan quiere decir con ellas.

No hay metalenguaje quiere decir que no hay lenguaje que se salve del deslizamiento simbólico. Saben cómo nació la idea de un metalenguaje: es una idea de lógicos, de los lógicos, era la idea de un lenguaje perfecto, de un lenguaje preciso y perfecto, que no tuviera los defectos o las desviaciones de sentido de lo que se llamaba el lenguaje común. Entonces, el metalenguaje hubiera sido un lenguaje superior que envolviera al lenguaje objeto, que sería el lenguaje común. Bien, y lo que Lacan dice es que no hay metalenguaje, que no podría haber metalenguaje alguno, que no hay lenguaje que se exceptúe del deslizamiento simbólico. Todo lenguaje está sometido a deslizamiento. Eso quiere decir la frase de Lacan: “no hay metalenguaje”. En el seminario ocho, *La transferencia*, dice Lacan: “En lo que concierne a lo que se llama la palabra, a saber, un sujeto que se compromete en el lenguaje, no hay metalenguaje. Sin duda se puede hablar *de* y *sobre* la palabra, y ven que estoy haciéndolo, pero al hacerlo están comprometidos todos los efectos de la palabra, y es por eso es que les digo que en el nivel de la palabra no hay metalenguaje. No hay acción que trascienda los efectos del deslizamiento”⁵⁴. Es muy clara esta referencia. En *Problemas cruciales del psicoanálisis*, el seminario doce, dice: “No hay metalenguaje, porque aún el juego más riguroso de la construcción de los símbolos se extrae de un lenguaje que es el lenguaje de todos. En su estatuto de lenguaje no hay otro que el lenguaje común, que es tanto el de la gente culta como el de los niños”⁵⁵. Y lo mismo articula Lacan en el seminario quince, *El acto psicoanalítico*: “no hay metalenguaje porque hasta la lógica misma debe ser extraída de esta base que es el lenguaje”⁵⁶. Y por lo tanto, esta igualmente sujeta al deslizamiento.

Bien, es clara entonces la idea del “no hay metalenguaje”. Ni con la autoridad de la lógica, ni con la autoridad de ser Napoleón Bonaparte, todos estamos divididos, todos estamos sujetos al deslizamiento, no hay lenguaje alguno que sea superior al lenguaje del deslizamiento.

Y como les decía, la fórmula “Yo, la verdad hablo” es una fórmula prima

hermana de la fórmula “No hay metalenguaje”. ¿Por qué? Porque si uno dijera “Esto es la verdad”, diga lo que diga ahí, esa verdad también estaría sujeta al deslizamiento. Ante todo, la expresión “yo, la verdad, hablo”, puede sorprender, y por eso hay que saber que Lacan la planteó en relación a la problemática de la verdad. El psicoanálisis habla de la verdad, incluso de la verdad de la que habla todo el mundo y la que busca todo el mundo. Pero dice que la verdad no está en un enunciado, que es justamente la forma en que se imaginan la verdad la mayoría de las personas. La verdad no es una frase, o una serie de frases que darían y dirían la verdad, sino que la verdad es un acto, una enunciación. También podemos decir que la verdad no es un hecho de enunciados sino un hecho de enunciación. Esto quiere decir “yo, la verdad, hablo”. Y esto está muy relacionado con el deslizamiento y el “no hay metalenguaje”, porque cuando hablamos de la verdad como enunciado hablamos de un enunciado último, inamovible, y si la última palabra es el deslizamiento, no hay entonces enunciado último ni inamovible posible, no hay la verdad como enunciado, a todo enunciado se le puede agregar otro. Hay sí la verdad como enunciación, y eso quiere decir el aforismo “Yo, la verdad, hablo”. Y por eso es que hay que pensarla en oposición a la expresión “yo digo la verdad”, o a la expresión “esto que digo es la verdad”, o a la expresión “dígame o déme por favor la verdad”. Lacan inventó ese aforismo de “Yo, la verdad hablo”, en oposición a esas otras expresiones posibles, en las que la verdad aparecería como un enunciado. “Yo, la verdad, hablo”, no es un ejemplo, como alguna vez me dijo alguien, de la soberbia de Lacan, sino una fórmula que a Lacan le aparecía como superadora de toda idea de la verdad como un enunciado, idea necesariamente equivocada porque todo enunciado está sujeto al deslizamiento. Nunca puedo decir “esto que yo digo es la verdad”, porque esa verdad está sujeta al deslizamiento. Esto tiene que ver también con lo real, lo real no es un enunciado, sino un hecho de enunciación.

Una vez alguien le preguntó a Lacan, “¿Lacan, por qué no dice lo verdadero sobre lo verdadero?”. Es esperar la verdad en un enunciado, ¿no? Y a Lacan le resultó muy divertida esa pregunta, y se pasó toda su vida citándola, citándola y desmintiendo su valor. Y a partir de esa pregunta es que Lacan inventó su aforismo “Yo, la verdad, hablo”. En el seminario veintitrés, *Joyce, le sinthome*, dice Lacan: “Hay alguien que, en un tiempo, me interpeló y me dijo: *¿Por qué no dice lo verdadero sobre lo verdadero?* Yo no digo lo verdadero sobre lo verdadero porque decir lo verdadero sobre lo verdadero es decir una mentira”⁵⁷. ¿Y por qué dice esto Lacan, por qué es una mentira? Por el deslizamiento. Por eso en el seminario *El objeto del psicoanálisis*, dice: “Aún lo verdadero sobre lo verdadero está estructurado como un lenguaje”⁵⁸. Es decir, estructurado en el deslizamiento.

Allí nace el aforismo “yo, la verdad, hablo”, como derivado de una pregunta que pide la verdad como un enunciado. En el mismo seminario, dice Lacan: “Tomaré una expresión que salió a la luz en algún momento, y que podría encontrarse conmovedora por el entusiasmo que supone: *-¿Por qué, -expresó alguno-, por qué no dice lo verdadero sobre lo verdadero?* Prestar mi voz para sostener estas palabras intolerables: *Yo, la verdad, hablo...* va más allá de la alegoría. Con ellas quiero decir sencillamente todo lo que hay que decir de la verdad, a saber: que no hay metalenguaje -afirmación hecha para situar a todo el lógico-positivismo. Que

ningún lenguaje podría decir lo verdadero sobre lo verdadero puesto que la verdad se funda en un hecho de habla, y no tiene otro medio para hacerlo”⁵⁹. La verdad, se piense lo que se piense acerca de lo que sería la verdad, mientras se la imagine como un enunciado, no tiene otra forma de transmitirse que no sea a través del habla, no hay otro medio, y por eso mismo es que estará sujeta al no hay metalenguaje. Y ven cómo en esta referencia Lacan articula conjuntamente su “yo, la verdad, hablo” con su “no hay metalenguaje”.

Por eso es que Lacan hace de la verdad un hecho de enunciación. Y si la verdad es un hecho de enunciación, poco importa lo que diga en el enunciado. J.-A. Miller juega con esto y dice, bueno, podría decir “miento”, que seguiría siendo la verdad. Es un énfasis en la misma idea. Dice Miller justamente: “La verdad dice: ‘Hablo’, y no: ‘Digo la verdad’. Diría más bien: ‘Miento’. Efecto soberbio de crisis, que enloquece al sentido”⁶⁰.

Bien, “no hay metalenguaje” y “yo, la verdad, hablo”, son dos categorías lacanianas que podemos comprender muy bien tras este recorrido. Luego hay otra categoría que podemos comprender muy bien y muy fácilmente en este contexto, la categoría de “lalengua” -la lengua, todo junto. “Lalengua” es un neologismo inventado por Lacan, *lalangue* en francés, que Lacan propone para, más en chiste que en serio, como término sustituto al de lenguaje. Claro, porque la palabra lenguaje, al justamente significar distintas cosas, no indica directamente su característica al fin fundamental, que es el deslizamiento, y esto es lo que Lacan quiere precisar con su término “lalengua”, el lenguaje como esencialmente equívoco, sujeto al deslizamiento. Y está muy relacionado, como se darán cuenta, con el “no hay metalenguaje”, porque “no hay metalenguaje” equivale a decir que todo es lalengua, que toda lengua es lalengua.

Dice Miller, en su texto titulado justamente *Teoría de lalengua*: “Cada puesta en escena demuestra cómo la misma cadena de significantes es plegable y que no hay monumento de lenguaje que la equivocación y la anfibología no corroan, no metamorfoseen. La teoría de la lengua es solamente esta tesis de Saussure tomada en serio: ‘En la lengua, sólo hay diferencias’. La primera consecuencia, que Saussure mismo saca, es que la lengua no es una sustancia. Es primeramente en este sentido que Lacan ha creado esta palabra, ha agregado a la lengua esta palabra: *lalengua*, en una sola palabra”⁶¹. Está muy claramente presentada así la expresión “lalengua”. A veces, Lacan decía lalengua italiana, lalengua francesa, lalengua inglesa. Hablando sobre la traducción de Joyce, decía Lacan: es difícil traducir Joyce al francés, porque lalengua inglesa no es siempre traducible a lalengua francesa. Y quiere decir con esto Lacan no que no halla traducción del lenguaje inglés al francés, sino que los deslizamientos y juegos de lenguaje que hace Joyce en inglés, su lalengua, no son traducibles a los deslizamientos y juegos a que se presta lalengua francesa.

Bien, ven entonces cómo cuántas categorías y fórmulas de Lacan se nos vuelven muy fácilmente accesibles a partir de estos *ejemplos* de deslizamientos de que partimos.

Veamos todavía un ejemplo más, que nos va a permitir comprender la lógica del fallido en la relación simbólico-imaginario. Una vez yo daba una clase, y me hacía muy el serio con el “Pienso, luego existo”, y lo repetía como un estribillo.

Como para convocar la atención de mi auditorio acerca de ese “Pienso, luego existo”, de vez en cuando volvía a decir, de vez en cuando repetía eso justamente: “Pienso, luego existo”. Estaba a punto de decir el enésimo “Pienso, luego existo”, estaba consiguiendo ya que se viera de qué se trataba, y entonces voy con todo mi cuerpo a ese “Pienso, luego existo”, pero allí fue que me salió “Pienso, luego *excito*”.

Se ríen. Aquel día también se reían. Decía Nietzsche que adonde hay risa hay algo de la verdad. Hay un par de letras de diferencia, pero en ese par de letras hay algo esencial. Entre “Pienso, luego existo”, y “Pienso, luego *excito*”, hay un par de letras, algo que es del deslizamiento simbólico. ¿Y qué es lo esencial en juego? Que la imagen del cuerpo que quería presentarse en el “Pienso, luego existo”, varió absolutamente cuando salió en lo simbólico con el “Pienso, luego *excito*”. Lo esencial es que el deseo que se quería presentar en el “Pienso, luego existo”, porque salió el “Pienso, luego *excito*”, ese deseo, se fue, se corrió, no pudo *ser*, realizarse en lo real. Eso es lo que pasa en este fallido, y es lo que pasa en todo fallido. Todo fallido es que aparece una palabra en donde debía aparecer otra, todo fallido es un deslizamiento simbólico que sorprende al imaginario y al deseo. Eso es lo que queda de la teoría del fallido tras Lacan. No la aparición de no sé qué misterio inconciente, no la revelación de una verdad en esa palabra que aparece, sino la intermitencia simbólica en donde vacila el deseo. Vacilación que en el fallido no necesita del otro para suceder. Lo específico del fallido es que en él nuestro mensaje nos retorna de forma invertida, pero sin la acción de ningún otro. Nuestro deseo se aliena en el significante, pero sin la acción de ningún otro, se aliena, digamos, a lo anónimo del deslizamiento.

Y lo que hay que advertir es que lo simbólico no espera a que demos una clase para correrse y con eso correr nuestro imaginario. Lo simbólico se corre todo el tiempo, lo simbólico se desliza *permanentemente*, y esa es la tesis de Lacan. Los deslizamientos de sentido suceden todo el tiempo en nuestras relaciones con los otros, y eso es lo que subraya Lacan. Si no hay metalenguaje, no hay metalenguaje nunca.

*

* *

Una forma de figurarse el deslizamiento puede ser imaginar que cada frase que intercambiamos con el otro fuera como un objeto que tuviera una enorme cantidad de ganchos, o mangos, o brazos, algunos ganchos más largos, otros más cortos -una especie de pelota de pato, con algunas reformas. Los ganchos más largos son los sentidos en que el otro usa esa frase, el lugar al que apunta, los ganchos más cortos son los otros sentidos a que esa frase se presta, los otros sentidos de los que esa frase está cerca, o que les podemos dar, pero que no son justamente los sentidos en que el otro la usa. Mientras más cortos sean los brazos que tomemos de la frase del otro, más lejos estamos del sentido en que el otro quiso usar esa frase. Y entonces, si cada frase es este objeto de distintos mangos o ganchos, ocurre que si en un diálogo tomamos los ganchos más largos, se producen conexiones de sentido en cuanto a lo esencial de cada uno de los pa-

sos, y si tomamos los ganchos más cortos se producen conexiones accesorias de sentido, o muy accesorias, y hasta caprichosas. Y a cada frase uno la puede tomar por cualquiera de sus ganchos. Puede tomarla por el gancho más largo en que el otro nos la ofrece para que la tomemos, o puede tomarla por cualquiera de los otros ganchos, aún los más pequeños. Y como la frase es exactamente la misma, como la frase efectivamente incluía o se prestaba a esos ganchos más cortos, algo hace pensar que hemos sido coherentes con el otro, aún cuando en realidad hayamos tomado un gancho enormemente accesorio de aquel que nos estaba proponiendo que tomáramos. Y es porque las frases tienen todos estos brazos que pueden engancharse y sucederse unas a otras tanto por lo esencial, como por lo accesorio, como por lo enormemente accesorio y como por directamente lo caprichoso. Eso es el deslizamiento del sentido en el símbolo, y sucede en estos ejemplos más patentes que les traigo de Freud y Lacan, y sucede en todo diálogo.

Hay dos categorías que Lacan usa mucho, “polisemia” y “oposición significante”, que están muy ligadas a estos múltiples brazos de las frases. “Polisemia” y “oposición” en rigor no son categorías de Lacan, son categorías de la lingüística de las que Lacan se sirvió mucho. Les decía que Lacan va a buscar a la lingüística, principalmente, todo aquello que la lingüística pueda aportarle en cuanto al deslizamiento como ley última del movimiento de lo simbólico, y en este contexto es que Lacan retoma las categorías de “polisemia” y “oposición”.

Veamos en primer lugar qué significa la “polisemia”. Saben que cada palabra puede significar muchas cosas a la vez. Los lingüistas llaman a eso “polisemia”. Si vamos a un diccionario, vemos que cada palabra significa siempre más de una cosa. Y claro, desde el momento en que cada palabra significa diferentes cosas, uno la puede tomar en el sentido en que el otro la usa pero también en cualquiera de sus otros sentidos. Lo mismo sucede con la “oposición”, que Lacan suele llamar también el “contraste simbólico”. La oposición quiere decir que una palabra recibe su sentido definitivo de acuerdo a la o las palabras con las que esté relacionada. Una palabra en una frase significa una cosa, y en otra frase significa otra cosa muy distinta. Y entonces, claro, con la oposición se multiplican las posibilidades de deslizamientos de sentido, porque además de todas las cosas que una palabra puede llegar a significar por sí misma, por la polisemia, están todas las cosas que una palabra puede llegar a significar al lado de otras palabras, por, justamente, la oposición.

En uno de sus *Escritos*, en *La instancia de la letra...*, Lacan da el ejemplo de la palabra “árbol”⁶². “Árbol” es, ciertamente, una palabra muy polisémica. Dice Lacan en ese escrito, está el árbol como planta, pero ya está el árbol de roble, el árbol de plátano, y toda una serie bastante larga. Está también el árbol genealógico. Está también el árbol de Porfirio, el famoso árbol de la lógica clásica. Está el árbol circulatorio, el árbol de la vida del cerebelo, está el árbol de Saturno, está el árbol, dice Lacan, que el poeta nos describe en su ramaje o copa soberbia, y está el árbol que otro poeta nos describe como el árbol que la tempestad trata como lo hace con una hierba insignificante. Están allí la polisemia y la oposición, árbol es una palabra que tiene muy diferentes acepciones, y una cosa es la palabra “arbol” al lado de “circulatorio”, y otra cosa es la palabra “árbol” al lado de “genealógico”. En estos ejemplos de Freud encontramos también la polisemia y

la oposición. La palabra “buona parte”, en oposición a “todos”, significa una cosa, pero en oposición a “Napoleón”, significa otra cosa. Si juntamos “buona parte” con “tutti”, llegamos a un lugar, si juntamos “buonaparte” con “Napoleón”, llegamos a muy otro lugar. Por eso es que la oposición de las palabras, su contraste, su contrapeso respectivo, decide finalmente el sentido que la palabra va a tener. En el ejemplo del panadero y el posadero, una cosa es el dedo inflamado al lado de la cerveza del posadero y muy otra cosa es el dedo inflamado al lado del pan del panadero. Solamente porque el posadero agrega “no, se me encajó una miga tuya en la uña”, es decir: solamente porque “opone” otro término, solamente por ello, el sentido se vuelve muy distinto. Lo mismo sucede con el rey, solamente porque el muchacho opone “no, fue mi papá el que trabajó en palacio”, solamente por ello, el sentido es muy distinto.

Y todo esto es posible por la polisemia y por la oposición, porque cada palabra puede significar varias cosas a la vez, de acuerdo al contexto en que esté situada. Es por la polisemia y por la oposición que las frases pueden engancharse y sucederse por lo esencial, por lo accesorio, por lo enormemente accesorio y por directamente lo caprichoso. Es por la polisemia y por la oposición que muchas frases pueden pasar a significar otra cosa de lo que significaban inicialmente, y allí es donde se habilita la posibilidad de los deslizamientos simbólicos, y por lo tanto, de los deslizamientos del imaginario en esos deslizamientos simbólicos.

Vemos entonces claramente lo que son la polisemia y la oposición, y su relación con el deslizamiento de sentidos. Por la polisemia y la oposición las palabras establecen entre sí relaciones que solamente se dan entre las palabras, y esas relaciones pueden siempre tener más peso que lo que nosotros queríamos decir al usar esas palabras. Octavio Paz lo decía muy bien, Octavio Paz decía: “Las palabras son muy independientes, hacen mucha trampa, y quieren decir cosas, ellas solas”, más allá de nuestro deseo al usarlas. Y como la polisemia y la oposición son cosas del lenguaje, es por ello que Lacan va a decir que estos deslizamientos del símbolo -y por consecuencia del deseo-, son algo derivado de la estructura misma del lenguaje. Y esto es parte de lo que Lacan va a ir a tomar a la lingüística, cuando ustedes escuchen hablar de conexiones por el sintagma o por el paradigma, de conexiones por continuidad o por contigüidad, o de conexiones por el sonido y por el sentido, siempre se estará hablando de esta posibilidad, propia de la palabra, de engancharse por lo esencial, por lo accesorio, por lo enormemente accesorio y por directamente lo caprichoso. En esa posibilidad de las palabras de engancharse y sucederse por lo accesorio, por lo enormemente accesorio y por directamente lo caprichoso, se instaura la ley última del simbólico, que es el deslizamiento. Y si decimos que el simbólico se desliza, y a la vez que lo imaginario se carga en el simbólico, la pregunta es adónde va a parar el imaginario en esos deslizamientos. Y si lo imaginario es la fuente del deseo, la pregunta es adónde va a parar el deseo en esos deslizamientos. Es la pregunta a la que nos conduce Lacan, y ya vamos a ver cómo la resuelve.

Antes de ello quisiera todavía subrayar una vez más la diferencia, el contraste que hay entre lo imaginario y lo simbólico. Y a este contraste lo podemos captar muy bien a nivel de sus formas, de las formas propias de lo imaginario y las formas propias de lo simbólico.

¿Cómo son las formas del imaginario? Son continuas, son coherentes, tienen *forma*, en el sentido gestáltico del término. Si pensamos al imaginario por sí mismo. ¿qué encontramos? Encontramos sensaciones coherentes, continuas, tanto en el tiempo como en el espacio. La succión, por ejemplo, que es plenamente imaginaria, es algo coherente en el tiempo y en el espacio; espacialmente, sucede siempre en el mismo lugar, temporalmente es rítmica, todo está contenido, todo está contemplado. La música por ejemplo, se despliega siempre coherentemente. Hay muy pocas músicas del corte y la discontinuidad -que yo sepa, solamente el jazz y la bossa nova, aunque en punto ellas mismas se vuelven armónicas. Lo imaginario es siempre danzante, parejo, dialéctico. En lo imaginario, si a una cosa le sigue otra cosa distinta -lo cual, por otro lado tampoco es habitual en lo imaginario-, el paso es un dibujo, una curva que adapta prolijamente ese paso. Aún cuando lo imaginario se corta por sí mismo, se corta progresivamente, hasta en eso hay continuidad en lo imaginario. Lo imaginario no se corta, decae, se relaja.

Todo esto contrasta enormemente con lo simbólico, porque frente a lo simbólico estamos ante un movimiento cuya forma no es redondeada ni coherente. Estamos ante un movimiento de relevos, de circulación, estamos ante un movimiento de deslizamientos, de sucesiones, estamos, como les digo, ante la discontinuidad. Si en lo imaginario solo *a veces* de una cosa se pasa a otra distinta -y en el caso de pasarse se pasa en un dibujo suave-, en lo simbólico *siempre* se pasa de una cosa a otra cosa distinta, y no con continuidad, sino con ligaduras rápidas. En cuanto al corte, los finales, también la diferencia es muy clara. En lo imaginario, el final es un decaimiento progresivo, en lo simbólico es un corte, ciertamente, y sabemos que puede ser muy abrupto.

Las formas del simbólico contrastan enormemente con las formas del imaginario. Por eso es que Lacan en uno de sus seminarios dice: “¿Qué diferencia hay entre lo que es del orden imaginario y lo que es del orden simbólico? En el orden imaginario siempre hay una continuidad, un más y un menos, algo que asciende y desciende, un umbral, un margen. En el orden simbólico todo elemento vale en tanto opuesto a otro”⁶³. Ven la oposición. En lo imaginario hay continuidad, en lo simbólico discontinuidad. Lo imaginario crece y decrece, asciende y desciende. Lo simbólico salta, se corta: un elemento nuevo opuesto a otro produce la discontinuidad. De la misma manera lo plantea J.-A. Miller en una de sus conferencias, una conferencia que tituló *S’truc dure*, una conferencia que encontrarán en los *Matemas II*. Dice allí Miller: “En lo imaginario existe el más y el menos, en lo imaginario existe una inercia especial. En lo simbólico encontramos la oposición”⁶⁴. La palabra inercia que usa Miller es una palabra muy gráfica. ¿Qué es la inercia? Algo que continúa en una misma línea, algo que nos lleva, pero siempre en el mismo camino. Algo así sólo puede ocurrir en lo imaginario. En lo simbólico, no hay inercia que no se vea entrecortada por la oposición.

Y encontramos la misma diferencia entre lo imaginario y lo simbólico si planteamos como criterio la coherencia, algo cercano a la continuidad. Solamente en lo imaginario encontramos la coherencia. En lo simbólico encontramos, no voy a decir la total incoherencia, pero sí, el muy-poco-de-coherencia, o, lo que voy a llamar, en un neologismo, la “discoherencia”. Lo simbólico se mueve en la discoherencia. Es lo que acabamos de ver: si las frases pueden suceden más

que por lo esencial, por lo accesorio, por lo enormemente accesorio y por directamente lo caprichoso, la forma del simbólico es más la discoherencia que la coherencia.

Bien, lo imaginario es algo que tiende a la continuidad, a la coherencia. Lo simbólico es algo que tiende a la discontinuidad, a la discoherencia. Y entonces, ¿cuál puede ser el resultado del encuentro de las formas imaginarias con las formas simbólicas? Un desencuentro, naturalmente, un conflicto, en el que lo imaginario va a pesar, va a obstaculizar, a impedir la circulación en lo simbólico. Hablamos de que la realización del deseo implica un deseo integrado al símbolo. Hablamos también de que lo simbólico es discontinuidad. Entonces, un imaginario que tiende a la continuidad se vuelve un obstáculo a la integración del deseo a lo simbólico.

Lo imaginario es un obstáculo a lo simbólico. Esta es una tesis que van a encontrar muchas veces en Lacan, y de la que van a escuchar hablar muchas veces. Lo imaginario como obstáculo de lo simbólico. Y ven en qué lo imaginario es obstáculo de lo simbólico: en que lo imaginario tiende a formas enfrentadas con las formas del simbólico. Muchas veces Lacan plantea esta idea, y de distintas maneras. Pero hay un seminario, el seminario dos, el seminario de *El Yo...*, en el que Lacan vuelve muchísimo sobre esta idea, y no casualmente, puesto que concernía a sus fines principales durante ese seminario. Veamos algunas referencias de ese año. Por ejemplo, dice Lacan: “Lo imaginario está en posición de interrumpir, cortar lo que sucede a nivel del circuito simbólico. El circuito imaginario condiciona las interrupciones del discurso simbólico”⁶⁵. En otro momento de ese mismo seminario, dice Lacan: “Lo imaginario interrumpe, aminora, inhibe, invierte profundamente la relación de la palabra entre el sujeto y el otro”⁶⁶. Y dice también Lacan que hay “una interposición, una resistencia del imaginario” al simbólico, y que se produce entonces, entre el simbólico y el imaginario, “un efecto de frotación, de iluminación, de calentamiento -todo lo que ustedes quieran”. Ven la figura, hay tanta resistencia del imaginario al simbólico, que se produce, dice Lacan, en una metáfora, una “frotación, un calentamiento”, un raspadigamos.

En otro momento de ese seminario, dice Lacan: “el imaginario cumple una función de obstáculo, de interposición, de filtro, de aquello que interrumpe a lo simbólico”⁶⁷. Y en una figura cercana a esta, dice: “Lo imaginario juega un papel de filtro, incluso de obstáculo en la línea del simbólico. La relación imaginaria está en posición transversal con respecto al advenimiento de la palabra”⁶⁸. Ven entonces cómo se trata de la misma idea planteada en diferentes conjugaciones.

Hay, en este seminario, muchas referencias de Lacan en este sentido, y es que atañe centralmente a la temática de ese seminario. Les leo otras. En una dice: “Siempre nos encontramos con una resistencia que se opone al intercambio simbólico. Somos seres encarnados y siempre pensamos por medio de algún expediente imaginario que detiene, para, embrolla la mediación simbólica. Esta se ve perpetuamente cortada, interrumpida por el imaginario”⁶⁹. En otro momento, dice: “Hay una inercia de lo imaginario que vemos intervenir en el discurso del sujeto, inercia que enturbia este discurso”⁷⁰. En otro momento: “En la corriente de la palabra, la palabra encuentra siempre la resistencia de la imagen corpo-

ral”⁷¹. En el seminario de *Las psicosis*, también encontramos señalamientos de Lacan respecto de esto. Dice por ejemplo: “Entre el sujeto y el Otro, la palabra fundamental que el análisis debe revelar, tenemos la derivación del circuito imaginario, un circuito que resiste su paso”⁷². Y también en el seminario cuatro, dice Lacan: “La relación imaginaria está aquí en posición transversal con respecto al advenimiento de la palabra. No debe desconocerse la relación de oposición que hay entre la tensión imaginaria y lo que debe realizarse, ver la luz, que es la relación simbólica”⁷³. Bueno, se verá la insistencia con que Lacan va a remarcar esto.

Y esta idea de lo imaginario como obstáculo de lo simbólico es algo que podemos palpar plenamente tomando los dos niveles en que planteé las diferencias entre lo imaginario y lo simbólico. Dije que a las diferencias entre las formas imaginarias y simbólicas las podemos captar muy bien tomando como criterios a cuestiones tales como la continuidad o la coherencia. Si partimos de la continuidad, lo imaginario tiende a ser continuo, a diferencia de lo simbólico, que tiende a ser discontinuo. Si partimos de la coherencia, lo imaginario tiende a ser coherente, y lo simbólico tiende a ser, dije, en un neologismo, “discoherente”. Y acá vemos muy bien al imaginario como obstáculo del simbólico. ¿Porque qué pasaría si en la discontinuidad propia de lo simbólico quisiéramos orientarnos con un imaginario que tienda a la continuidad? ¿Y qué pasaría si en la discoherencia propia de lo simbólico quisiéramos orientarnos con un imaginario que tienda a la coherencia? Acá vemos muy bien cómo el imaginario puede volverse un obstáculo a la integración del deseo en lo simbólico.

¿Qué pasaría si en la discontinuidad simbólica quisiéramos orientarnos con un imaginario que tienda a la continuidad? Solamente en lo imaginario podemos soñar con permanecer arriba de una continuidad. La música, por ejemplo. En la música podemos siempre soñar con mantenernos fluyendo en una continuidad. Nos dejamos llevar por una melodía, nos entregamos a esa continuidad tan armoniosa, o tan rítmica, tan sin sorpresas. Pero eso no sucede así en lo simbólico. En lo simbólico jamás podríamos soñar con permanecer embarcados en una continuidad. Y si llegásemos a plantearnos ante lo simbólico desde un imaginario que busca la continuidad, ¿qué pasaría? Pasaría que no tardaríamos en encontrar un corte para ese imaginario, porque estaríamos en un imaginario enfrentado a lo simbólico, un imaginario que obstaculizaría el devenir simbólico.

¿Y qué pasaría si en lo que llamo la discoherencia simbólica quisiéramos orientarnos en base a un imaginario que tienda a la coherencia? Encontraríamos lo mismo, encontraríamos que cualquier representación imaginaria que anhele la coherencia, la continuación coherente de los mensajes, sería un imaginario enfrentado a lo simbólico. El ideal de la redondez, o el ideal de cada cosa en su lugar, o el ideal de todo prolijito, son ideales realizables solamente en lo imaginario. Solamente en lo imaginario cada cosa puede estar en su lugar, en lo simbólico las cosas cambian de su lugar, o su lugar está en el cambio. Recuerden que cuando les planteaba las distintas razones de la complejidad de Lacan, les decía que había una razón de la dificultad de Lacan que tenía relación directa con algo esencial de su planteo, y era el hecho de que Lacan no se preocupaba mucho por un esquema general y prolijo, y que al no haberse preocupado por esos esquemas resulta más difícil que otros autores que sí los intentaron una y otra vez. No es

todavía el mejor momento para volver a ese punto, me gustaría haber trabajado todavía aún más lo simbólico para retomarlo, pero ven ya la razón. Intentar una teoría plenamente coherente y prolija, una teoría “redonda”, una teoría sin fisuras, ¿no sería justamente intentar un simbólico a la forma de lo coherente, y no un simbólico a la forma del deslizamiento, que es su forma natural y cotidiana? Si el deseo debe lograrse sobre el deslizamiento simbólico, ¿no sería de alguna manera poner en cuestión el propio deseo proponerse un lenguaje sin deslizamientos? Ese es el motivo por el que Lacan no se proponía una teoría redonda y sin fisuras.

Si se imaginiza al simbólico como una horma para el imaginario, es justamente la mejor forma de no poder acceder al símbolo. Si lo simbólico fuera fiel al sentido, entonces lo imaginario se insertaría en lo simbólico y permanecería cargado consistentemente sobre el sentido. Pero no, lo simbólico prepara permanentemente mezclas y combinaciones que desvirtúan, desfiguran, desplazan el sentido.

*
* *

Bien. El imaginario es un obstáculo a lo simbólico. Por otro lado, decimos que la realización del deseo implica un deseo integrado al símbolo. Decimos también que lo simbólico es discontinuidad. Entonces, un imaginario que tiende a la continuidad se vuelve un obstáculo a la integración del deseo a lo simbólico, que es discontinuidad. Pero a la vez lo imaginario es la fuente del deseo. ¿Entonces?

Ven cómo recalamos siempre en el mismo problema. Es el problema al que nos conduce Lacan con sus registros.

En este punto se vuelve muy importante una aclaración. Lo imaginario es algo que tiende a la continuidad, a la coherencia. Lo simbólico es algo que tiende a la discontinuidad, a la discoherencia. Pero acentuemos las cosas en el *tiende*. Lo simbólico es algo que tiende a la discontinuidad, pero no es que no haya algo continuo en lo simbólico, más bien hay todo un sector de lo simbólico que se presenta como continuo y coherente, un sector que si bien es menor en el contexto del conjunto simbólico, existe. Lo mismo sucede con lo imaginario. Lo imaginario es algo que tiende a la continuidad, pero no es que no haya un imaginario discontinuo. También hay en lo imaginario todo un sector de lo imaginario que se presenta como apostado a la discontinuidad, y ocurre lo mismo que en lo simbólico, que este sector discontinuo de lo imaginario constituye ciertamente una porción menor del asunto, pero esa porción existe. Esta aclaración es muy importante, porque es por esta pequeña, digamos, porción de lo imaginario por donde Lacan va a plantear la resolución de este conflicto entre lo imaginario y lo simbólico.

Volvamos a plantear el problema entonces. En primer lugar, lo imaginario es la fuente del deseo. El imaginario es el que da al deseo la base, el sustento, el motor. Lo imaginario es el propulsor del deseo. Si no está ese soporte del imaginario, no está el deseo. Luego está el simbólico. El deseo debe articularse a lo simbólico, cuya última ley, por otro lado, es el deslizamiento. El imaginario se plasma en lo simbólico, pero lo simbólico se desliza. La pregunta es entonces

adónde se va a soportar el deseo en lo simbólico. Si la imagen del cuerpo y el deseo están presentes en lo simbólico, y si lo simbólico es algo que se desliza, la imagen del cuerpo y el deseo se deslizan a la par. En la medida en que lo imaginario está presente en lo simbólico, si lo simbólico se desliza permanentemente, lo imaginario se desliza permanentemente a la par de lo simbólico. ¿Y entonces qué sucede con lo imaginario? Y si el imaginario es la fuente del deseo, la pregunta final es entonces qué sucede con el deseo en todo esto. ¿Cómo puede haber un deseo en lo simbólico? A esta pregunta nos conduce Lacan.

¿Y qué responde? Esta es la cuestión. Lacan responde que el punto final de la constitución del deseo exige de un imaginario a la medida de lo simbólico, de un imaginario que pueda orientar al deseo en medio del deslizamiento. Para Lacan la constitución del deseo pasa por un desarrollo, un crecimiento de todo aquello que de lo imaginario esté a la medida de lo simbólico, y por un decrecimiento, una disminución, una depuración, una eliminación incluso, de todo aquello de lo imaginario que esté enfrentado a lo simbólico.

¿Qué implica un crecimiento de todo aquello que de lo imaginario esté a la medida de lo simbólico y qué un decrecimiento de todo aquello de lo imaginario que esté enfrentado a lo simbólico? ¿Qué es un imaginario a la medida de lo simbólico? Un imaginario a la medida de lo simbólico es cualquier representación imaginaria que venga a permitir, al deseo, situarse en medio del deslizamiento, de la discontinuidad, de la discoherencia, en fin, en medio de todos los des y los dis propios de lo simbólico.

¿Y qué sería concretamente esto? Bueno, esto es algo de lo que mucho se podría decir, y de hecho es mucho lo que vamos a decir en su momento, en particular cuando hablemos de la noción lacaniana del fantasma, por lo que me voy a conformar, en este nivel, con darles algunas ilustraciones. Supongamos que allí adonde Napoleón recibe del otro ese “No todos, más buonaparte”, allí mismo, Napoleón permaneciera en entera disposición de su deseo, y permaneciera por ejemplo imperturbable, o más aún, agregara a su vez otra cosa, otros significantes, o se integrara plásticamente a ese devenir. Si eso sucede, si Napoleón permanece imperturbable, o agrega a su vez otra cosa, en fin, si su deseo, lejos de cortarse en el deslizamiento, se integra y se vincula al deslizamiento, pueden estar seguros de que allí estaría en juego algo del orden de un imaginario a la medida del simbólico, algún imaginario que está tan a la medida del deslizamiento que puede seguir proveyendo del deseo en medio del deslizamiento, justamente allí adonde el deslizamiento concretamente sucede. Es en base a un cuerpo que Napoleón podrá permanecer imperturbable en medio de ese deslizamiento, y es en base a un fluir corporal que podrá integrarse plásticamente, y es también en base a un envión corporal que podrá agregar a su vez otros significantes a aquellos que la mujer le agregó. Eso es, es mucho lo que se puede decir a propósito de un imaginario a la medida del simbólico, pero manejámonos por ahora con esa pequeña indicación. Allí adonde Napoleón, o el posadero, o el súbdito del rey, pueden mantenerse en su deseo en medio de esos deslizamientos, si pueden mantenerse en su deseo es porque siguen contando con un sustento corporal, una raíz corporal que puede seguirles insuflando deseo en medio del deslizamiento. Y para que pueda haber un sustento corporal en medio del deslizamiento.

to debe tratarse de un sustento corporal a su medida. Nunca podría haber generación de deseo allí, por parte de un cuerpo enfrentado a lo simbólico.

Pensemos un poco la geografía de lo simbólico. Tomen, por favor, lo más literalmente posible la expresión “geografía de lo simbólico”. A esa geografía es que se tiene que adaptar el imaginario, por lo que si podemos al menos dar algunas características de esa geografía podremos encontrar también cómo se inserta, y también cómo no se inserta allí el imaginario. Y como vamos a ver, la geografía de lo simbólico se deriva, en su totalidad, del deslizamiento.

¿Qué encontramos en la geografía de lo simbólico? Encontramos muchas cosas. Encontramos por ejemplo el relevo. El relevo está muy ligado a la discontinuidad. ¿Qué quiere decir el relevo? Que el otro releva nuestro mensaje y nosotros relevamos el mensaje del otro. Hay una frase de Lacan en la que está muy bien figurado lo que es el relevo. Dice Lacan que “el otro me devuelve mi palabra siempre en otro lugar”. Es una frase muy interesante, y por más de una razón, y por eso habremos de volver más de una vez sobre ella. En el punto en que estamos, nos interesa porque es muy gráfica en cuanto a lo que es el relevo, porque de eso es de lo que se trata en un relevo, de que el otro nos devuelve nuestra palabra en otro lugar. ¿Y puede imaginarse el relevo? Claro que sí, claro que puede haber un cuerpo aprestado al relevo, un cuerpo vehículo del relevo, un cuerpo abierto a la continuación de su mensaje por el otro, y no un cuerpo cerrado a esa continuación, o que no pueda o se resista a incluirla. Y claro, se trata de un cuerpo mucho más acotado, más austero, porque un cuerpo que se sabe destinado a ser continuado por el otro es un cuerpo mucho más elemental que un cuerpo que por ejemplo se imaginara como no-sujeto a relevo.

¿Qué más encontramos en la geografía de lo simbólico? Encontramos algo que para Lacan, por toda una serie de cosas que no podría mostrar acá, es fundamental: la posibilidad de agregarle un significante al otro. Es muy importante poder agregar significantes a los significantes del otro, y por muchas razones. Por ejemplo, porque los significantes que agregamos pueden permitirnos definir la situación según lo que esperamos. Por ejemplo también porque allí hacemos del otro alguien exactamente igual a nosotros, en el sentido de que hacemos de él también un sujeto afectado por el deslizamiento, un sujeto igualmente dividido. Y para eso es necesaria una determinada sensación de posibilidad de agregarle significantes al otro, y esa sensación de posibilidad es primordialmente imaginaria. Es en una determinada representación imaginaria que nos podemos sentir teniendo un significante más. También es necesario que las palabras del otro se aparezcan como un conjunto de palabras, un campo incluso, que llega hasta un lugar, hasta un punto, un punto en el que después siguen las nuestras, nuestras palabras, y esa es también una representación imaginaria que posibilita este agregarle al otro un significante. La posibilidad de agregarle significantes al otro es eminentemente espacial, depende de algo eminentemente espacial, en donde hay un lugar determinado para el otro y adonde hay un lugar determinado para el cuerpo propio.

¿Qué más encontramos en la geografía de lo simbólico? Encontramos algo muy ligado a esto de agregarle un significante al otro. Encontramos los intervalos. Sí, los intervalos son algo esencial en la geografía de lo simbólico. Lacan llegó

incluso a definir al intervalo, en su sexto seminario, como “la última característica estructural de lo simbólico”⁷⁴. ¿Qué son los intervalos? Esa pequeña oportunidad, ese pequeño espacio, ese pequeño tiempo, esa fracción, ese silencio en que tenemos la ocasión de meter una palabra que resignifique toda la situación. Es el blanco que dejó el otro con su palabra, el hueco adonde nos quedó el lugar. El intervalo es la ocasión, la oportunidad, única, de dirimir las cosas. Más tarde ya no va a haber posibilidad. ¿Y qué sería un imaginario a la medida del intervalo? Cualquier representación imaginaria que permita experimentar al intervalo como ocasión, como oportunidad en la que lanzarnos. No en vano hablé de hueco y de meter, no en vano hablé de oportunidad ni de lanzarnos. La oportunidad parece casi un lenguaje de ladrones, la oportunidad de levantarse el botín. Y todo esto es, indudablemente, imaginario alrededor del intervalo. Cualquier sensación imaginaria que dé allí en el intervalo una sensación de oportunidad, cualquier sensación imaginaria que de la idea del intervalo como hueco a llenar, adonde lanzarnos, es allí un imaginario a la medida del simbólico.

En base a estas mismas razones, Lacan decía que lo que definía el vínculo del sujeto con el lenguaje era la prontitud, la oportunidad, lo que se tradujo al español, acaso no tan logradamente, como “la prisa”. No es evidentemente lo mismo la prontitud o la oportunidad que la prisa. Lacan decía que cuando el sujeto encontraba la posibilidad de no llegar demasiado temprano ni demasiado tarde con sus palabras, que cuando el sujeto encontraba la prontitud, la sensación de oportunidad, encontraba la palabra. Bien, y la prontitud es algo enteramente imaginarizable. El pequeño haz por donde van a salir las palabras es enteramente imaginarizable, y es probablemente más importante ese haz que las palabras mismas.

¿Qué más encontramos en la geografía de lo simbólico? Encontramos algo de alguna manera derivado del intervalo: la brevedad, la concisión. ¿A qué me refiero con la brevedad? A que en el poco tiempo que nos deja el intervalo, las palabras que allí pongamos deben ser breves, concisas. En ese poco tiempo, los significantes que agreguemos no pueden ser un millón, no podemos allí dar un discurso. Si bien el deseo puede encontrarse también en la extensión y el discurso, el deslizamiento, por estructura, deja intervalos siempre muy breves, y esos intervalos muy breves condicionan de alguna manera a construcciones significantes igualmente breves y acotadas. Un intervalo es siempre un *breve* intervalo, y por lo tanto una breve ocasión de introducir una palabra o una serie de palabras, que no pueden ser un millón. Por eso digo que la geografía de lo simbólico tiene algo de brevedad, de concisión. En el deslizamiento, la palabra ha de ser precisa, “justa”. Como decía Baltasar Gracián, alguien por cuya obra Lacan se interesó especialmente, “pagarse más de intensiones que de extensiones”. Y entonces, un imaginario a la medida de lo simbólico sería cualquier representación imaginaria que permita experimentar la brevedad, la concisión como una posibilidad cierta del sujeto, como digamos, una de sus pequeñas espadas. Cualquier representación imaginaria en la que el sujeto se sienta capaz de atravesar el lenguaje y extraer rápidamente de él alguna combinación breve y concisa, eso es un imaginario a la medida del simbólico. Sé que puede resultarles difícil situar esto al principio, pero la primer y principal causa de que el sujeto extraiga esa combinación eficaz,

es que experimente primero esa seguridad imaginaria en su introducción al lenguaje, en su lanzarse al lenguaje. Y eso es indudablemente un imaginario a la medida de lo simbólico.

¿Qué más encontramos en la geografía de lo simbólico? Encontramos el cambio de objeto. Lacan dice en uno de sus seminarios, que lo que especifica al objeto del deseo humano es no sólo que el objeto pueda estar o no estar ahí, sino que además pueda sernos sustituido⁷⁵. ¿A qué se refiere con esto? A que allí adonde el otro nos agrega un significante, nos sustituye el objeto, nos da un nuevo objeto del que gozar. En el deslizamiento, ¿qué ocurre? Ocurre que con lo que decíamos primero queríamos satisfacernos con un objeto, y con la devolución del otro aparece otro objeto del que satisfacernos, y además la necesidad de renunciar a la primer satisfacción esperada. En lo simbólico siempre es posible que el objeto al que apuntaba puede serme sustituido por otro objeto. Pérdida o renuncia entonces del primer objeto, posibilidad o no de tomar el otro. Y entonces, el deseo puede sostenerse allí reenganchado a ese otro y nuevo objeto. El azar simbólico nos propone siempre otro objeto del que queríamos, y el deseo puede siempre prenderse a ese nuevo objeto, sentir placer en ese nuevo objeto. Y acá reencontramos al imaginario a la medida del simbólico, porque siempre es posible que el imaginario pueda tomar la forma de algo que se engancha al nuevo objeto, de algo que se reengancha, se liga el nuevo objeto y empieza a gozar de él.

Bien, creo que ya es suficiente ilustración de lo que es un imaginario a la medida del simbólico. Es cualquier representación imaginaria que anime al deseo en medio de la geografía, las condiciones de lo simbólico. Indudablemente que en cuanto a una articulación tan importante habría mucho más para decir, pero en un plano general como éste no interesa tanto el detalle como, justamente, la vista global. Y además no hay que olvidar todas las posibilidades particulares, todas las posibilidades que cada sujeto particular puede darse para imaginarizar lo simbólico, lo cual es, como se darán cuenta, un territorio muy vasto. Pero el caso es que vamos a ver muy detalladamente lo que implica un imaginario a la medida del simbólico en la o las clases que dediquemos al fantasma, probablemente en las reuniones anteriores a las dos últimas, que vamos a dedicar a la clínica lacaniana.

Bien, hay un imaginario a la medida de lo simbólico. Si el imaginario tiende a la continuidad, hay sin embargo algo en lo imaginario que funciona en la discontinuidad, y allí es donde puede articularse al simbólico. Por eso es que, así como en muchas ocasiones Lacan habla del imaginario como obstáculo a lo simbólico, en muchas otras habla de lo imaginario como puesto en concordancia con lo simbólico. Dice Lacan por ejemplo en su escrito sobre *La carta robada*: “Así sucede que si el hombre llega a pensar el orden simbólico, es que, primeramente está apresado en él en su ser. Es por la vía de una abertura específica en lo imaginario como pudo entrar en ese orden como sujeto”⁷⁶. Es por una abertura específica en lo imaginario que logra entrar en lo simbólico. “Específica”, quiere decir también acá especial, muy especial, muy determinada. Es por una abertura muy determinada en lo imaginario que el sujeto logra entrar en lo simbólico. En el seminario de *El yo...*, que es justamente el seminario en que tanto insiste, como

veíamos, en el imaginario como obstáculo del simbólico, justamente en la última clase de ese seminario, en el cierre, en las conclusiones, dice Lacan que, de una manera muy determinada, “lo imaginario del sujeto se pone en concordancia con el simbólico. Hay un momento en que ya no existe la resistencia de la función imaginaria, en que el imaginario y el simbólico pueden en cierto modo concordar, comunicarse en grado suficiente como para que entre ambos se establezca cierto isocronismo, cierta positivización simultánea. La palabra fundamental encuentra aquí una vibración armónica, algo que, lejos de interferir, permite su paso. El imaginario aprende paulatinamente, por así decirlo, a ponerse en concordancia con el discurso simbólico”⁷⁷. Ven las figuras que usa Lacan: un imaginario “en concordancia” con lo simbólico, un imaginario en “isocronismo”, en “positivización simultánea” con lo simbólico, en “vibración armónica” con lo simbólico. En los *Escritos*, en el escrito *En memoria de Ernest Jones*, dice Lacan: “El análisis nos ha mostrado que es con lo imaginario que cautiva su Eros de individuo vivo, con lo que el sujeto llega a abastecer su implicación en lo simbólico. El individuo humano no deja de presentar alguna complacencia en esa fragmentación de sus imágenes, y se prestará singularmente a que esa implicación de su deseo en lo simbólico tome la forma imaginaria”⁷⁸. Vemos entonces nuevamente enunciado lo mismo. Es con lo imaginario con lo que el sujeto “abastece” dice Lacan, “banca”, digamos también, su implicación en lo simbólico. Y no es descuidar el comentario que agrega, aunque ya es algo más fino. En el escrito de *La carta robada*, dice Lacan también: “Es en la experiencia inaugurada por el psicoanálisis donde puede captarse por qué sesgo de lo imaginario viene a ejercerse, en lo más íntimo del organismo humano, el asimiento de lo simbólico”⁷⁹. El asimiento de lo simbólico se ejerce por lo más íntimo de lo imaginario. Y en el artículo *Situación del psicoanálisis en 1956*, Lacan escribe: “lo que permitió a Freud realizar el descenso al tesoro con que quedaron enriquecidos sus seguidores es haber señalado la determinación simbólica a que lo imaginario se subordina”⁸⁰. Lo imaginario se subordina a la determinación simbólica. Lo imaginario se articula a la ley simbólica, que es ley de deslizamiento.

Hay un imaginario a la medida de lo simbólico, y por ese lado es que Lacan resuelve el conflicto entre lo imaginario y lo simbólico. A esta resolución la podemos plantear muy lógicamente. De un lado, decimos que lo simbólico es algo que tiende a la discontinuidad, aunque incluye también un sector de continuidad y de coherencia -que no se les escape el sentido figurado de las palabras “sector”, o “porción”, u otras similares. Del otro lado, decimos que lo imaginario es algo que tiende a la continuidad, aunque contiene también sectores de discontinuidad. Se plantea entonces un conflicto entre los componentes principales y secundarios de ambos registros. Lo que es esencial en uno es lo secundario en el otro, y viceversa. Entonces, a este conflicto, le podemos dar básicamente dos soluciones. Una, nos quedamos con el componente principal de lo imaginario y el componente secundario de lo simbólico, de modo que tendríamos todo el empuje de lo imaginario en busca de articularse a aquello de lo simbólico que funciona en la coherencia y la continuidad. Pero esta solución, la más obvia quizá, sería desmentida inmediatamente por la experiencia, puesto que está toda la otra porción del simbólico, que es justamente la mayor. Entonces hay otra solu-

ción posible, la solución inversa. Articular el componente principal del simbólico con el componente secundario del imaginario. Esa es la solución de Lacan. Y si planteamos las cosas así, todavía podemos agregar otro elemento: que el simbólico es universal, mientras que el imaginario es particular. El simbólico es algo que está ahí, para todos, estructurado según ciertas leyes. Y entonces no es el simbólico quien se va a adaptar al imaginario. No es el universal quien se adapta al particular.

En este punto es necesaria una precisión importante. Distinguimos imaginarios en función de la estructura simbólica de imaginarios no en función de la estructura simbólica. Si decimos que lo imaginario es la fuente del deseo, todo en lo imaginario puede funcionar como fuente del deseo, tanto lo imaginario que tiende a la continuidad como aquello de lo imaginario que puede sí incluir las formas discontinuas. Si planteamos al deseo como meramente “la fuerza vital”, entonces todo en lo imaginario puede hacer de fuente al deseo. Pero con Lacan planteamos al deseo no solamente como “fuerza vital” sino también como un deseo humanizado, socializado, sublimado incluso, lo cual implica entonces esa fuerza vital articulada en la comunicación humana y por lo tanto en el símbolo. Y entonces, para el deseo así entendido, para el deseo en su definición estrictamente humana y socializada, para el deseo en esta nueva esencia que le da el símbolo, ya no todo el imaginario puede ser fuente del deseo, e incluso todo aquello que del imaginario esté enfrentado al deslizamiento opera como un freno de la articulación simbólica del deseo.

El imaginario en todas sus variantes es indudablemente soporte del deseo. Cualquier variante imaginaria que propulse “la fuerza vital”, tal como caracteriza descriptivamente Lacan al deseo, cualquier variante imaginaria que propulse la fuerza vital constituye un soporte del deseo. Es incluso muy importante que haya un imaginario soporte de la fuerza vital, más allá de si puede ser soporte de un deseo en el simbólico. Pero la realización humana lograda del deseo implica otro imaginario. El erotismo oral, o el erotismo anal, por ejemplo. Se trata de vivencias corporales, imaginarias, que indudablemente estimulan y sostienen la fuerza vital. La fuerza vital puede vivir, digamos, del soporte oral o del soporte anal. Es incluso muy importante que estén esos soportes, que en un sujeto determinado encuentre esos soportes en su desarrollo, mucho peor sería que no los encuentre. Pero la pregunta es hasta qué punto esos imaginarios, que indudablemente sostienen un deseo, hasta qué punto esos imaginarios pueden sostener un deseo humanizado, socializado, articulado al símbolo. Ven entonces todos los ribetes que tiene la relación entre lo imaginario y lo simbólico.

Por eso es que para Lacan, en rigor, el soporte último y el soporte verdadero del deseo humano, es este imaginario a la medida del simbólico, aquel que sostenga a la fuerza vital en esa nueva y distinta esencia que le da el símbolo. Hasta aquí nos conduce Lacan, y es un itinerario muy original el que nos propone. Lacan nos conduce a un lugar al que nos conducen muy pocos autores en la historia del pensamiento. Lacan también llegó a articular la posibilidad de un simbólico puro, de un simbólico sin imaginario, pero es algo que podemos por el momento dejar a un costado. En una de sus conferencias en la Escuela Freudiana de Buenos Aires, Borges mismo dijo que él concebía un simbólico sin imagina-

rio, un tiempo sin espacio. Y Lacan también llegó a hablar de “el plano desencarnado del símbolo”⁸¹, es decir, un simbólico sin soporte corporal, sin imaginario. Pero esto nos llevaría demasiado lejos, se les dejo como inquietud y derivación posible de este punto.

Bien. Y para este imaginario a la medida del simbólico, para este soporte último del deseo, Lacan va a proponer una categoría específica para designarlo. Lacan lo va llamar el “fantasma”. Sí, el fantasma, el famoso fantasma de Lacan, es eso, aquello que del imaginario está a la medida del simbólico. Por eso les decía que cuando habláramos del fantasma íbamos a poder trabajar en detalle esto de un imaginario a la medida del simbólico. Es mucho lo que se puede decir del fantasma lacaniano, de hecho, tengo previsto, como les decía, dedicar más adelante al menos una, y quizás dos reuniones a trabajar en detalle la problemática del fantasma, pero el punto del recorrido en el que estamos nos permite introducirlo ya por primera vez, aunque sea someramente.

¿Qué es el fantasma? Acá ya hay toda una historia con la palabra “fantasma” solamente, su relación con lo que en la tradición psicoanalítica se planteaba como la problemática de la “fantasía”, las traducciones al español, etcétera. Dejemos eso por ahora y vamos a la idea, a la significación del concepto. El fantasma es para Lacan una construcción imaginaria. Una construcción imaginaria quiere decir algo hecho de representaciones del cuerpo, de imágenes del cuerpo. Imágenes del cuerpo se pueden construir millares. Por otro lado, si en estas construcciones se trata de imágenes del cuerpo, se trata de construcciones en las que se sostiene el deseo, no olviden que la fuente del deseo es siempre imaginaria. Entonces, el fantasma para Lacan es una construcción imaginaria en la que se sostiene el deseo. Y lo que Lacan va a precisar es que se trata de construcciones imaginarias que contemplan el deslizamiento simbólico, que están construidas en base al deslizamiento simbólico, de modo que se trata de construcciones que van a soportar al deseo en medio del deslizamiento simbólico. Por eso la noción del fantasma se va a ir volviendo para Lacan, a lo largo de su enseñanza, en una de sus categorías principales, porque el fantasma es el soporte imaginario del deseo en lo simbólico.

Esto es algo que Lacan articuló muchas veces a lo largo de su enseñanza. Por ejemplo, en su texto *La dirección de la cura...*, que es un texto que encuentran en los *Escritos*, dice Lacan: “Digamos que el fantasma, en su uso fundamental, es aquello por lo cual el sujeto se sostiene al nivel de su deseo evanescente. El fantasma es la ilustración misma de esa posibilidad original”. Es lo que ya vimos, el fantasma es el soporte del deseo, el deseo se sostiene gracias al fantasma, en el fantasma, el deseo encuentra la guía adonde mantenerse, deseo que es evanescente por la función de lo simbólico. Y agrega Lacan: “Toda tentativa de reducirlo a lo imaginario, a falta de confesar su fracaso, es un contrasentido permanente, contrasentido del que la escuela kleiniana, que ha llevado muy lejos las cosas en este terreno, no puede salir por no entrever siquiera la categoría del significante y lo simbólico. Sin embargo, una vez definido como *imaginario puesto en función en la estructura simbólica*, la noción de fantasma no ofrece dificultad”⁸². Es muy claro lo que sostiene Lacan acá, y es algo muy importante dentro de las distintas claves de su enseñanza. Dice Lacan en primer lugar que toda tentativa de reducir el fantas-

ma al imaginario es un contrasentido. Dice luego que eso es lo que hace la escuela kleiniana, quiere hacer del fantasma algo meramente imaginario -esto es algo sobre lo que vamos a volver enseguida. Y agrega finalmente que sí, que el fantasma es imaginario, pero que es un imaginario puesto en función en la estructura simbólica. Eso es propiamente el fantasma, dice Lacan, un imaginario puesto en función en lo simbólico.

A la misma cuestión, Lacan la articula muy enfáticamente en el seminario cinco. Dice Lacan allí: “Hemos hablado mucho aquí, y desde hace mucho, de lo imaginario. Es algo de lo que todo el mundo habla, es algo incontestablemente esencial, prevalente, algo que está en el corazón de la experiencia analítica”. Bien, y vean la pregunta que sigue: “¿Cómo podemos articular este imaginario, en el punto al que hemos arribado, con el fantasma?”. Ven la pregunta, se trata de la misma cuestión que en el texto de *La dirección de la cura*. La pregunta es: a este imaginario, asunto esencial del psicoanálisis, ¿cómo podemos articularlo con el fantasma? Y Lacan responde algo que es fundamental para nuestro recorrido de hoy. Dice Lacan: “*Al fantasma lo definiremos como el imaginario que es tomado en un cierto uso simbólico*”. Esto es muy importante, y se manifiesta y se observa de manera característica”. Y en el resto del párrafo Lacan va a insistir en esto muy enfáticamente. Continúa: “El fantasma es algo profundamente articulado en el significante. El fantasma es algo que sin ninguna duda participa del origen imaginario, pero que no toma su función de fantasma, en la economía y en cualquier punto donde se articule, *más que por su articulación con lo simbólico*. Esto es algo que nos parece esencial para hablar del fantasma, y es algo que hasta ahora, nos parece, no ha sido formulado como tal. Diré mas, iré más lejos, no creo que haya otro medio de hacer concebir lo que se llaman las fantasías inconscientes. ¿Qué son las fantasías inconscientes sino la latencia de algo que es solamente posible en tanto cadena simbólica? *El fantasma es esencialmente un imaginario tomado en una cierta función del símbolo, del significante*. No puedo llevar más lejos por el momento este abordaje, quería simplemente introducirles lo que más adelante les articularé de manera más precisa, y que encuentran allí resumido en la relación del § al *a* minúscula, relación articulada y siempre compleja”⁸³. Ven entonces cuánto énfasis en la idea, ¿no? El fantasma es un imaginario en función del simbólico. Y encontramos acá por primera vez algo que van a reencontrar mucho en adelante, estos dos símbolos, la S tachada y la *a* minúscula en cursiva: § y *a*. Son los dos símbolos que, articulados en una determinada relación, Lacan utiliza para representar el fantasma. No vamos a entrar ahora en esto. Por ahora simplemente digamos que § representa al sujeto y *a* al objeto. § representa al sujeto sometido al deslizamiento simbólico y *a* al objeto imaginario-simbólico en que el deseo se prende en medio del deslizamiento.

Encontrábamos recién una referencia a Melanie Klein. Lacan va a tomar mucho de Melanie Klein a la hora de trabajar el fantasma, porque Lacan la considera una gran exploradora de los fantasmas. Pero siempre va a criticar una sola y la misma cosa en la teoría kleiniana del fantasma: el hecho de que Melanie Klein no considere a lo simbólico a la hora de plantear el fantasma. Es lo que le critica en *La dirección de la cura*, que reduce el fantasma al imaginario sin considerar el simbólico. Y por eso es que en el seminario de

La transferencia, el seminario ocho, Lacan va a centrar lo que llama “los defectos del pensamiento kleiniano justamente en la teorización del fantasma, en la medida en que a la función del fantasma, aunque Melanie Klein la percibió de manera muy pregnante, la articuló de manera sólo muy insuficiente. Es el gran defecto de la articulación kleiniana, y aún en sus mejores acólitos o discípulos, quienes ciertamente más de una vez se han esforzado por resolverlo, aunque nunca lograron que la teoría del fantasma llegara verdaderamente a su fin”⁸⁴. ¿Y qué es para Lacan esto insuficientemente articulado en Melanie Klein, que es también para Lacan esto que sus discípulos no lograron resolver? Justamente la marca simbólica que tiene lo imaginario presente en el fantasma.

Una constante de la enseñanza de Lacan es su crítica a la perspectiva de la relación de objeto. ¿Qué es la relación de objeto? Una línea psicoanalítica, muy presente en Francia en la época de Lacan, y también en Inglaterra, que apoyándose en distintos autores, y principalmente en Melanie Klein, subrayó la importancia del objeto libidinal y la importancia de la relación del sujeto con el objeto libidinal - reencontramos acá la relación de estos dos términos, el sujeto y el objeto, relación en la que por otro lado se encuentra también toda la teorización kleiniana del fantasma. Bien, y la doctrina de la relación de objeto subrayó tanto la relación del sujeto al objeto, que llegó a proponerse como objeto del tratamiento “soldar”, de alguna manera, al sujeto con sus objetos libidinales. ¿Y qué crítica Lacan a la doctrina de la relación de objeto? Encontramos esa crítica especialmente desarrollada en el seminario de *El yo...*, y también en el escrito sobre *La carta robada*. En este último, dice Lacan: “Hemos llegado ahora a una práctica en la que bajo la bandera de la ‘relación de objeto’ reduce la cura a una rectificación de lo imaginario suprimiendo sin embargo toda referencia a lo simbólico”⁸⁵. El objeto libidinal es imaginario, y entonces, una teoría que se propone la ligazón del sujeto al objeto libidinal, es una teoría que se propone una rectificación del imaginario. De la posición de Lacan con respecto a esta idea es mucho lo que se podría decir, y podría decirse también que no fue una única posición, sino que Lacan viró a lo largo de su enseñanza en su posición sobre la relación de objeto. Pero hay algo que Lacan va a mantener. Si se trata de un sujeto soldado a su objeto, se trata de que un objeto que no es meramente imaginario, sino un objeto imaginario-simbólico, un objeto imaginario a la medida del simbólico. Por eso Lacan va a criticar esto en la teoría de la relación de objeto, que, como dice estrictamente, “reduce la cura a una rectificación de lo imaginario suprimiendo sin embargo toda referencia a lo simbólico”. Ven entonces cómo de alguna manera Lacan plantea a los psicoanalistas de la relación de objeto, quienes seguían los lineamientos de Melanie Klein, la misma crítica que plantea a Melanie Klein, el reducir el fantasma a algo meramente imaginario, sin entrever lo esencial que es lo simbólico en el fantasma.

Y es que eso es justamente lo que va a signar la teoría lacaniana del fantasma. El fantasma es una construcción imaginaria, como tal una construcción en la que se soporta el deseo, pero una construcción imaginaria elaborada en medio de la estructura simbólica.

Contardo Calligaris, un autor lacaniano que escribió un libro sobre el fantasma, nos ofrece en ese libro algunas fórmulas verdaderamente interesantes a pro-

pósito del fantasma en el enclave imaginario-simbólico. Dice Calligaris, en un capítulo que titula *El anudamiento del fantasma*: “¿Cómo surge una imagen que logre que un cuerpo sea una ofrenda un tanto homogénea de aquello que le es completamente heterogéneo: el lenguaje? He aquí el problema. El punto de nuestra construcción donde se plantea esta cuestión es lo que se escribe según la fórmula lacaniana del fantasma. § $\Diamond a$ ”⁸⁶. Es una manera muy interesante, muy rica de plantear el fantasma en el enclave imaginario-simbólico: “¿Cómo surge una imagen que logre que un cuerpo sea una ofrenda un tanto homogénea de aquello que le es completamente heterogéneo: el lenguaje? He aquí el problema”, dice Calligaris. Está exquisitamente planteado así. Está muy bien eso de lo homogéneo y lo heterogéneo, está muy bien todo en esa formulación. Es exactamente de lo que se trata, y es así como hemos venido presentando las cosas. Y recordemos que lo heterogéneo puede no ser tan heterogéneo, que puede haber un imaginario del simbólico. Y en otro momento del libro, en otra fórmula muy interesante también, dice Calligaris: “El fantasma es lo que anuda al sujeto, a través de su cuerpo, al lenguaje”⁸⁷. El fantasma es una idea de cuerpo, una representación del cuerpo, a la medida del simbólico. El fantasma es lo que anuda al sujeto al lenguaje, a través de la consistencia y el sostén propios del cuerpo. Es toda representación corporal, toda representación imaginaria, o el conjunto de representaciones imaginarias en las que el sujeto encuentra soporte para su deseo, pero contemplando la geografía propia y específica del simbólico.

Veamos finalmente dos referencias de Lacan a propósito del fantasma, dos referencias del seminario ocho, *La transferencia*, muy instructivas ambas, y que están centradas en la fórmula del sujeto barrado y el objeto. La primera es más larga, la segunda es más corta, pero ambas son del más alto interés.

Tomemos la primera. Dice Lacan: “De lo que se trata en el deseo, es de un objeto, no de un sujeto. El objeto, él nos designa, y es algo ante lo cual, algo tras lo cual desfallecemos, vacilamos, desaparecemos como sujeto. Esta caducidad, esta depreciación de la que se trata, somos nosotros como sujetos los que la cargamos. Y lo que ocurre al objeto es justamente lo contrario, es decir -empleo, para hacerme entender, términos que no son seguramente los más adecuados, pero qué importa, se trata al fin y al cabo de que pueda hacerme entender bien-, este objeto está sobrevalorado, y es en tanto que está sobrevalorado que tiene esta función de salvar nuestra dignidad de sujetos. Es decir, hacer de nosotros otra cosa que estos sujetos sometidos al deslizamiento infinito del simbólico, hacer de nosotros, otra cosa que los sujetos del simbólico, hacer ese algo único, inapreciable, insustituible, a fin de cuentas, que es el verdadero punto donde culminamos como sujetos en el deseo, punto donde podemos designar lo que llamé la dignidad del sujeto”⁸⁸. Ven, como les decía, que se trata de una frase del más alto interés. Vamos a volver sobre ella en otras oportunidades, porque es una articulación resumida de unos cuantos puntos distintos. Toda esta cita está centrada, como les decía, en la duplicidad del sujeto y el objeto. Lacan empieza por situar el deseo a nivel del objeto, y no tanto del sujeto. Dice: “De lo que se trata en el deseo, es de un objeto, no de un sujeto”. Es claro para nosotros por qué lo dice. En la duplicidad o dialéctica del sujeto y el objeto, si tomamos al sujeto, por sí mismo, el sujeto no es más que el sujeto despedazado por el deslizamiento

simbólico, un sujeto por lo tanto muy separado de su deseo. Y lo que a ese sujeto separado de su deseo va a restituirle su deseo es justamente el objeto imaginario-simbólico donde se prende el deseo. Por eso dice Lacan que el deseo está del lado del objeto, y no tanto del sujeto. Lacan avanza luego en una figura un tanto demasiado gráfica, él mismo lo señala, excusándose en que quiere hacerse entender. Dice que en el fantasma, el objeto queda sobrevalorado mientras que el sujeto queda depreciado. En la medida en que el sujeto se deja llevar, digamos, por la guía del objeto, el sujeto desaparece, en manos, digamos también, del objeto. Esta es una cuestión que Lacan va a desarrollar mucho, una cuestión que van a encontrar mucho, y que podemos comentar de paso, la cuestión de la “desaparición” del sujeto en el deseo, a la que Lacan se refiere también con otras categorías como la “afanisis”, o el “fading” del sujeto, dos palabras que significan exactamente lo mismo, que quieren decir desaparición en griego y en inglés respectivamente. Bueno, ya vamos a volver sobre esto, pero por ahora pregúntense qué queda de un sujeto que se encomienda en el objeto. Nada, el sujeto desaparece, es nada más algo a la cola del objeto del fantasma, y por eso dice Lacan que hay una desaparición, o un fading o una afanisis del sujeto en el deseo. Y volviendo a la cita, y en lo que es seguramente la nota fundamental de esta cita, Lacan dice que es por esta desaparición del sujeto en el objeto del deseo, que el sujeto recupera su dignidad de sujeto, que el sujeto puede ser otra cosa que el sujeto despedazado por el deslizamiento simbólico. Dice Lacan: “el objeto hace de nosotros otra cosa que estos sujetos sometidos al deslizamiento infinito del simbólico, hace de nosotros, otra cosa que los sujetos del simbólico, hace ese algo único, inapreciable, insustituible, a fin de cuentas, que es el verdadero punto donde culminamos como sujetos en el deseo, punto donde podemos designar lo que llamé la dignidad del sujeto”⁸⁹. Bien, creo que pueden percibir la enorme importancia de este enunciado. Es por el objeto que podemos ser no sujetos que ruedan en el deslizamiento mientras ruedan allí a la par sus deseos, sino sujetos que logran articular sus deseos en medio del deslizamiento.

La segunda cita es más breve, mucho más breve, pero igualmente interesante. Dice Lacan, también en este seminario, que “el deseo se compone entre la marca del símbolo y la pasión del objeto”⁹⁰. El deseo, entre la marca del símbolo y la pasión del objeto. La marca del símbolo, que es la marca que Lacan pone sobre su sujeto al escribirlo con una S tachada, y la pasión del objeto, el enlazamiento del sujeto a sus objetos imaginario-simbólicos que le sirven de índices. Allí es donde se sostiene del deseo.

Bien, no creo que sea necesario insistir más con esto, el fantasma es aquello que del imaginario está en función de lo simbólico, aquella estructura en la que el sujeto despedazado por el símbolo recupera su deseo en un soporte imaginario determinado. No es mi propósito que manejen hoy en profundidad el fantasma, insisto con que vamos a dedicar enteramente una o dos reuniones al fantasma, por ahora sólo me interesa que vean cómo se articulan los registros imaginario y simbólico, y cómo se sitúa allí la problemática del fantasma.

Muy cerca de la problemática del fantasma está la problemática del “objeto del deseo”, el objeto *a*. También una problemática muy amplia en Lacan, de la que mucho se podría decir, y de la que mucho es concretamente lo que vamos a

decir a la hora de trabajar el fantasma, pero no viene mal acá, como para ir armando el mapa, o las distintas piezas, detenernos un poco también, al menos introductoriamente, en el objeto del deseo.

¿Cuál es la relación entre el fantasma y el objeto? El fantasma es para Lacan dos cosas, y el objeto del deseo es para Lacan una de esas dos cosas. El fantasma es el conjunto del sujeto sometido al deslizamiento y el objeto imaginario-simbólico en el que se sostiene el deseo. El objeto del deseo es el objeto imaginario-simbólico considerado a cecas.

Se trata del objeto adonde se *sostiene* el deseo, adonde el deseo se *mantiene*, adonde se *causa*, adonde se inspira para mantenerse como estado general de deseo y pasar desde allí a lo real. Ese objeto, como decimos, está extraído de la imagen del cuerpo, sólo que de un cuerpo sometido al lenguaje. Y por eso, porque el objeto es el que en el fondo sostiene el deseo, es que Lacan decía en su seminario diez, *La angustia*, en lo que es uno de los aportes fundamentales de ese seminario, que la causa del deseo es algo que está no “adelante” -tal como habitualmente se piensa a la causa del deseo- sino “detrás” del deseo. Piénselo, si el objeto es lo que soporta el deseo, el objeto no está allí adelante, sino detrás del deseo, soportándolo desde detrás, generándolo desde detrás. Es muy importante esto, más todavía cuando uno de los grandes malentendidos, de los peores malentendidos que suele haber con el objeto del deseo en Lacan es cuando se piensa que el objeto del deseo sería algo allí adelante tras lo cual corre el deseo. Bien, y para las personas que piensan una brutalidad así, Lacan aclara muy prolijamente que el objeto del deseo esta detrás y no delante del deseo. Y va a decir también Lacan que cuando la causa del deseo parece estar “delante” no se trata propiamente del deseo. Veamos la cita. Dice Lacan en el seminario diez: “Para ese nivel de nuestro oído que existe en cada uno y que tiene necesidad de intuición, diré: ¿Está el objeto del deseo *adelante*? Tal es el espejismo de que se trata. Para rectificarlo seguí ya muchos caminos”. Ven, lo califica de espejismo a esto de que el objeto del deseo está delante, y agrega que ya ha intentado muchas formas de rectificarlo. Y continúa Lacan: “Hoy voy a traer una nueva manera de acentuar dicha rectificación. Saben cuántas dificultades produjo en el progreso de la epistemología el aislamiento de la noción de causa. Pretendo que a partir del reexamen que podríamos hacer de ella a la luz de nuestra experiencia, se podría reestablecer un justo estatuto de la causa. Diré, para fijar nuestra mira, lo que pretendo hacerles oír: el objeto del deseo, el objeto *a*, ese objeto no ha de situarse en nada parecido a la intencionalidad de un *noema*, de un objeto *adelante*. Ese objeto, para retomar la metáfora precedente, está *detrás* del deseo”⁹¹. Bueno, el objeto está detrás del deseo, soportando, sosteniendo, causando, generando el deseo.

Y acá damos con otro malentendido típico en cuanto al objeto del deseo: que el objeto del deseo sería un objeto perdido. Es un malentendido muy habitual, un malentendido típico diría, que está muy relacionado con el malentendido anterior. Claro, porque si el objeto estaría perdido, como se suele creer, el deseo sería aquello que busca reencontrar inútilmente ese objeto perdido. Esto es algo que habrán escuchado mil veces, esto es algo que se repite mucho por acá, hasta pseudopoéticamente, porque después viene todo aquello de que es muy bueno que haya una falta, así podemos seguir buscando, etcétera etcétera.

Pero contrariamente a eso de que no hay objeto del deseo, para Lacan, terminantemente, hay un objeto del deseo. No solo lo hay sino que es imprescindible que lo haya. Es incluso una de sus proposiciones principales.

Esta idea de que no hay objeto del deseo es una idea muy divulgada, y lamentablemente, porque si uno quiere entender a Lacan en base a ella, muy pronto no entiende nada, justamente porque un punto fuerte de la enseñanza de Lacan es que hay un objeto del deseo, y sobre ese punto Lacan va a construir gran cantidad de sus categorías, y claro, uno no las va a entender nunca a esas categorías si piensa de antemano algo contrario a la razón por la que ellas existen. Y es un error garrafal pensar que el objeto del deseo está perdido, y no sólo a nivel de la comprensión de Lacan, sino también, y más gravemente, a nivel de la clínica, porque si, como Lacan dice, el análisis debe dejar al paciente en disposición del objeto de su deseo, quien piensa que no hay objeto del deseo, va a pensar que en el análisis el objeto debe perderse.

Por eso, remarquemos esto una y otra vez, para Lacan hay un objeto del deseo. Y no sólo que lo hay sino que además es necesario que lo haya. Claro que desde la perspectiva de un objeto adonde se agotaría el deseo llegaríamos a decir que no hay objeto del deseo. Pero obviamente esa no es la perspectiva de Lacan. Obviamente que Lacan no está hablando de un objeto adonde se satisfaga o se agote el deseo, sino un objeto adonde se *sostiene* el deseo, adonde el deseo se *mantiene*, adonde se inspira para mantenerse como estado general de deseo y pasar desde allí a lo real. Ese es el malentendido, que se imagina que el deseo es algo que existe porque vive detrás de un objeto, y claro, para que siga existiendo se piensa que el objeto no debe estar, pero no es así, el deseo no anda detrás de nada, proviene de algo, nace de algo que está “detrás” de él, como dice Lacan, y ese es el malentendido. Ese algo detrás es el objeto causa del deseo, y por eso es totalmente necesario que exista, para que exista el deseo.

Seguramente ese objeto del deseo no es fácil de encontrar, seguramente dar con él exige ciertamente una decantación, un proceso. El encuentro del objeto no sucede sino a través de un proceso en el tiempo. Pero el objeto se encuentra. En un mundo humano, el cuerpo del deseo sólo puede ser encontrado en medio de lo simbólico, sólo puede ser decantado en medio de lo simbólico, en el tiempo, seguramente, pero se encuentra.

Veamos sino cómo lo plantea el propio Lacan. En el seminario cuatro, encontramos un posicionamiento sumamente claro de Lacan al respecto. Dice Lacan: “El alejamiento del objeto resulta necesario. Este alejamiento es, hablando con propiedad, correlativo de la dimensión simbólica”. Es lo que sabemos, el objeto del deseo se aleja por el deslizamiento simbólico. Pero dice Lacan allí mismo, y es el punto central: “Pero si el objeto se aleja, *es para que el sujeto lo vuelva a encontrar*”. Este es el punto central. “Si el objeto se aleja, *es para que el sujeto lo vuelva a encontrar*”. Esto para la lectura de quienes pensaban que no había objeto del deseo, ¿de qué se sostendría el deseo sino? Y agrega Lacan: “La frustración no es más que la primera etapa del retorno hacia el objeto, el cual para constituirse debe ser perdido y recuperado”. Nuevo énfasis sobre la misma idea, respecto de la cual suele haber tantas equivocaciones. “La frustración”, nos dice Lacan en referencia a la frustración del objeto, “la frustración”, en verdad, “no es más que la primer

etapa en el retorno hacia el objeto”. Cuando el objeto se aleja, eso no es el final de la historia. Eso no es más, dice Lacan, que el principio de la historia, una primer etapa, un primer momento, al que se sucederán otros, hasta llegar finalmente al retorno hacia el objeto, dice Lacan, y lo dice literalmente así. Y después viene otro énfasis más, otro subrayado más, porque agrega que “el objeto para constituirse debe ser perdido y recuperado”. Insisto mucho en esto, porque son muchas las personas que han sido habituadas a pensar que no hay objeto del deseo. El objeto se constituye finalmente, nos dice Lacan acá, y para constituirse debe ser primero perdido y después recuperado. ¿Qué es la pérdida del objeto? La pérdida de todo aquello que de lo imaginario no estaba en función del deslizamiento simbólico. ¿Qué es recuperar el objeto? La constitución de un imaginario en función del deslizamiento simbólico. Y dice finalmente Lacan: “Freud afirma que el retorno es fundamental en lo referente al objeto. El objeto subraya, sólo consigue constituirse en el desarrollo del sujeto bajo la forma del objeto vuelto a encontrar. Todo tiene lugar, en suma, entre dos nostalgias -nostalgia viene de *vouloir*, *retorno* -venir y volver”⁹². Nuevo énfasis de Lacan sobre lo mismo. La frase central acá probablemente sea que “el objeto sólo consigue constituirse bajo la forma del objeto vuelto a encontrar”, lo que equivale a decir que el objeto si consigue constituirse. Bajo la forma del objeto vuelto a encontrar ciertamente, pero sí consigue constituirse.

Para Lacan, lo simbólico introduce una cierta pérdida a nivel de los objetos del deseo, pero en rigor, lo que hay que decir, es que los objetos que se pierden en el acceso a lo simbólico son los objetos no adaptados al deslizamiento que es la ley última de lo simbólico. Lo que se pierde son los objetos no adaptados al tiempo y al espacio propio de lo simbólico, lo cual quiere decir en suma que los objetos perdidos son los objetos imaginarios, que eran fuente de deseo, pero solamente para lo imaginario, y no para lo simbólico.

Ven que esta referencia del seminario cuatro es una referencia sumamente clara. Pero en el seminario siguiente, el seminario cinco, titulado *Las formaciones del inconciente*, encontramos otra formulación de Lacan sumamente clara, contundente respecto de lo mismo. Es además una referencia un poco heideggeriana. Dice Lacan: “El hombre debe atravesar todo el bosque del símbolo para encontrar el objeto de su deseo”⁹³. No imagino forma más clara de decirlo. El hombre debe caminar todo el bosque del símbolo para encontrar el objeto de su deseo. Hay dos notas en esta frase. Una, que el hombre debe caminar todo el bosque del símbolo. Otra, que si debe caminar y atravesar ese bosque, es *para encontrar el objeto de su deseo*. No dice que el hombre camina el bosque del símbolo y nunca encuentra el objeto de su deseo. Dice que debe atravesar el bosque para finalmente llegar a encontrar el objeto de su deseo. Es pasando el bosque del símbolo que el hombre encuentra, en lo imaginario, la imagen corporal a la medida del símbolo.

En el seminario siguiente, el seminario seis, titulado *El deseo y su interpretación*, nuevamente encontramos una precisión fuerte de Lacan respecto del objeto del deseo, una precisión que es justamente la misma. Dice Lacan allí: “conviene recordar algo que está en el principio mismo de nuestra experiencia, que es el que

en ese nivel del deseo, el objeto no es para nada de acceso simple, y que así mismo diremos que no es fácil reencontrarlo, y esto por razones estructurales”⁹⁴. Bien, el objeto del deseo, no es de acceso simple. Al objeto del deseo, no es fácil reencontrarlo. Hay razones estructurales, dice Lacan, por las que no es de acceso simple, se trata del lenguaje, en cuanto que el objeto debe estabilizarse en el lenguaje, en tanto que el dispositivo imaginario que es el fantasma debe ser un dispositivo que incluya los deslizamientos del lenguaje, un cuerpo a la medida del lenguaje, y es el lenguaje el que funciona allí como dificultad estructural de la construcción del objeto. Ahora bien, decir que el objeto del deseo no es de acceso simple no es para nada lo mismo a decir que el objeto del deseo es de acceso imposible, como decir que al objeto del deseo no es fácil reencontrarlo no es para nada lo mismo de decir que al objeto del deseo es imposible reencontrarlo. En esta pequeña pero gran diferencia es en donde se han extraviado tanto ciertas interpretaciones de Lacan. Y continúa diciendo Lacan: “Es claro que si el objeto fuese de acceso simple, no solamente no sería difícil para el sujeto pagar al contado sino que además, si me permiten ese juego de palabras, estaría más a menudo contento del objeto, en tanto que es necesario que él esté contento con eso”. Es muy claro esto. Dice Lacan si el objeto fuese algo de simple acceso, no sería difícil para el sujeto pagar al contado, cuando la clínica toda demuestra que es de lo más común que el sujeto tenga todas sus dificultades para pagar al contado. Lacan se refiere a una importante frase suya durante ese seminario, una frase de la que les he hablado hoy, en la que dice que es contando con su deseo que el sujeto logra pagar al contado cuando tiene que pagar al contado. Con el deseo pagamos al contado cuando la vida nos exige pagar al contado. Y dice Lacan, el objeto no es de acceso simple, y por eso es que puede resultar tan complicado lograr pagar al contado. Ahora bien: se trata de poder pagar al contado, no de no poder pagar al contado. Y por lo tanto se trata también de poder contar aquello en base a lo cual logramos pagar al contado: el objeto del deseo, el objeto en que se soporta el deseo, el deseo en el que se soporta el que podamos pagar al contado. Y agrega Lacan también que si el objeto fuera de acceso simple, el sujeto estaría más a menudo contento de su objeto. Y entonces Lacan hace un juego de palabras, un poco más feliz en francés que en español, entre pagar al contado y estar contento del objeto. Y nuevamente la misma idea: se trata de que el objeto esté contento de su objeto, no de que esté descontento de no tenerlo.

Todas estas referencias deberían servir para aquello para lo que las traigo, para terminar de una vez con la idea de que no hay objeto del deseo. Les leo una última referencia de Lacan -les podría traer todavía unas cuantas más-, una última referencia en la que encontramos nuevamente el mismo claro y tajante posicionamiento de Lacan. Se trata de una frase de Lacan en el seminario ocho, *La transferencia*. Es una frase muy breve, pero que sin embargo incluye muy ingeniosamente tres enunciados muy fuertes. Dice Lacan en ese seminario que “el objeto se alcanza a través de las objeciones”⁹⁵. Ven que es una frase muy breve: “el objeto se alcanza a través de las objeciones”, pero hay tres enunciados muy importantes en esta breve frase. Primero, que hay objeciones a que se alcance el objeto, las objeciones del lenguaje, las objeciones del deslizamiento simbólico -si se ponen a ver, podrán notar que muchas veces el deslizamiento puede aparecer-

se como una objeción, un obstáculo. Segundo, que es a través de esas objeciones, en medio de esas objeciones, en la geografía de esas objeciones que se alcanza el objeto. Y tercero, *que el objeto se alcanza*. No, como se suele decir, que no hay objeto del deseo, o que no es posible alcanzar el objeto del deseo. Decir que “el objeto se alcanza a través de las objeciones” es muy claramente decir que el objeto se alcanza. En medio de las objeciones del simbólico, ciertamente, pero es un objeto que se alcanza. Bien, hay objeciones a que alcancemos el objeto del deseo, dice Lacan, pero el objeto es algo a alcanzar, algo a encontrar. En medio seguramente de las objeciones del lenguaje, de los avatares del lenguaje, en un decantamiento, en un proceso ciertamente, todo esto no sucede mágicamente. Pero sucede.

Claro que el objeto no es algo dado, algo que basta recoger porque ya está ahí. Los objetos imaginarios sí son algo dado, pero los objetos imaginarios en función de lo simbólico son algo a encontrar, algo a construir, algo a decantar, a fortalecer, y esto por algo de estructura, por justamente, el deslizamiento del lenguaje. Esto es algo que Lacan ha planteado muchas veces. Muchas veces ciertamente Lacan planteó la dificultad humana como justamente la dificultad de que lo que tiene, lo que le es dado, aquello con lo que cuenta instintivamente, no le es directamente útil en su adaptación. En el seminario tres, *Las psicosis*, dice por ejemplo Lacan muy claramente: “Toda aprehensión humana de la realidad está sometida a esta condición primordial: el sujeto está en busca del objeto de su deseo, más nada lo conduce a él. La teoría freudiana del nacimiento del mundo objetual, tal como es expresada al final de la *Traumdeutung*, por ejemplo, y tal como la retoma cada vez que ella está esencialmente en juego, implica que el sujeto queda en suspenso en lo tocante a su objeto fundamental. El sujeto no está conducido hacia el objeto de su deseo por los canales, los rieles naturales de una adaptación instintiva más o menos preestablecida, tal como la vemos en el reino animal. Lo que es preciso concebir, porque lo ofrece la experiencia clínica, es que aparece algo diferente de lo que el sujeto pone a prueba y busca, algo diferente de aquello hacia lo cual lo conduce el aparato de reflexión, de dominio y de investigación que es su imaginario”⁹⁶. Es claro Lacan en esto. Nada conduce al hombre a su objeto. El objeto que sí tiene instintivamente, en el fondo, no le es útil. El animal sí, el animal está preparado instintivamente para su adaptación. El hombre debe construirse un objeto a la medida de su medio, que es esencialmente simbólico.

Y por eso es que, de la misma manera que encontrábamos que Lacan va a remarcar el fantasma como estructura imaginario-simbólica, de la misma manera muchas veces vamos a encontrar a Lacan remarcando al objeto del fantasma como objeto imaginario-simbólico. Desde ya que siempre va a plantear Lacan que “el objeto siempre está estructurado como la imagen del cuerpo del sujeto”⁹⁷, lo dice en su seminario del yo, por ejemplo, desde ya eso, pero siempre ese objeto va a tener otra connotación, la que le impone el simbólico. “Pretender que es posible recurrir a un objeto ‘natural’, es introducir un mito más que una realidad”, dice Lacan en el seminario ocho. “El objeto del deseo se aprehende en el punto más radical, donde se plantea la pregunta del sujeto en su relación con el símbolo”⁹⁸. Lo mismo dirá en el seminario seis, por ejemplo: “El objeto del deseo resulta algo simbolizado, algo que toma valor plenamente

significante”⁹⁹. Y en el seminario cinco, dice: “El objeto del deseo está tomado en una función simbólica. El deslizamiento simbólico hace que el objeto sea un objeto de tipo especial, un objeto especial al que yo llamo objeto metonímico. El sujeto se identifica de una manera completamente radical a ese objeto, pero no a tal o cual objeto que respondería a tal o cual pulsión parcial, como se dice, sino a algo en lo imaginario que representa lo que siempre se sustrae por el hecho de la existencia del símbolo”¹⁰⁰. Finalmente, en el seminario cuatro, y es una de sus conclusiones de ese seminario, dice: “En nuestro movimiento de este año a propósito de la relación de objeto, hemos visto cómo se iba aislando el lugar original de elementos que son realmente objetos, en un estado originario, fundador, incluso formador de los objetos, pero que son completamente distintos de los objetos en el sentido acabado. En todos los casos son muy distintos de los objetos reales, porque son *objetos puestos en función de lo simbólico*”¹⁰¹. Estos posicionamientos de Lacan no son anecdóticos en relación al tema del seminario. Son más bien el centro mismo de la temática de ese seminario. El seminario se titula *La relación de objeto*. La relación de objeto es, justamente, la doctrina psicoanalítica que va a destacar la relación del sujeto con el objeto libidinal. ¿Y qué piensa Lacan de la relación de objeto? Lacan va a aceptar ese énfasis en la relación de objeto, pero va a decir, no se trata de un objeto imaginario, sino de un objeto imaginario-simbólico.

*
* * *

Repasemos en dos palabras nuestro recorrido hasta ahora. Ahora sí podemos resumir en dos palabras lo que implican los tres registros, sus relaciones mutuas y su relación con el deseo. Recuerden, cuando al inicio les decía que podíamos articular muy breve y simplemente tanto lo que implican los tres registros como sus relaciones mutuas y sus relaciones con el deseo. Es también algo que no hice porque en un punto de partida iba a resultar inaccesible. Pero ahora, con estos distintos pasos que hemos ido dando, ahora sí podemos dar esas articulaciones de manera sintética.

En nuestro recorrido, partimos en primer lugar del deseo, la fuerza vital, dijera Lacan. Planteamos, siguiendo a Lacan, al deseo como el asunto central del psicoanálisis. A este deseo que es su asunto central, Lacan propone pensarlo en tres registros, el real, el imaginario y el simbólico. Los trabajamos en ese orden, partimos de lo real, la realización del deseo. De allí marchamos a lo imaginario, la fuente del deseo, y de allí a lo simbólico. Para que el deseo pueda realizarse, pasar a lo real, necesita indudablemente de una fuente, que la proporciona lo imaginario. En la medida en que lo imaginario es fuente del deseo, el deseo precisa del imaginario para soportarse. Si el imaginario no está, el deseo tampoco. El deseo se propulsa entonces en lo imaginario para pasar a lo real. Ahí llegamos a la articulación con lo simbólico. Si el deseo humano se redujera al imaginario se trataría simplemente de experimentar el cuerpo, y así encontrar el deseo. Entonces, el deseo, para pasar a lo real se fundaría en lo imaginario, y el circuito sería bipolar, sería de lo imaginario a lo real y punto. Pero para un

cuerpo sujeto al intercambio humano a través del lenguaje, el principal medio en que se configura ese cuerpo es el lenguaje, el simbólico. De manera que, además de lo imaginario, está lo simbólico. Por otro lado, la última palabra de lo simbólico es el deslizamiento. A su vez, el imaginario se plasma en el simbólico, en este simbólico que se desliza. Si el deseo es energía, es decir: imaginario -hoy ya sabemos que el verdadero nombre de esas energías es el imaginario-, esas energías se vuelcan en el símbolo, pero el símbolo, por la estructura del lenguaje, es algo que se desplaza, y con ello, desplaza al deseo. Y si lo imaginario se plasma en lo simbólico pero lo simbólico se desliza, se plantea entonces la cuestión de qué sucede con lo imaginario, y correlativamente con el deseo, en la medida en que el deseo depende de él. A esta pregunta nos conduce Lacan. Y Lacan responde centrando las cosas en todo aquello de lo imaginario que esté a la medida de lo simbólico. Allí aparece la síntesis, en todo aquello del imaginario que esté en función del simbólico. Allí sí el deseo puede situarse en lo simbólico, porque cuenta con su soporte, el imaginario, y a la vez respeta su determinante, su condición irrebalsable, el símbolo. A este imaginario en función del simbólico, Lacan le llama el fantasma. Es la construcción en la que el sujeto sometido al deslizamiento simbólico encuentra un referente en el que sostener su deseo.

De alguna forma les estoy dando con esto la síntesis de lo que es la articulación del deseo en lo real, lo imaginario y lo simbólico. Digamos que si el deseo es una flor, no es una flor común, sino una flor de árbol. Piénsenlo, una flor común surge de un tallo, y ahí termina la cosa. En cambio, en la flor de árbol, es una flor que surge de un tallo también, pero ese tallo surge a la vez del árbol. Piénsenlo, una flor, que es lo que finalmente surge de todo un proceso, una flor de árbol específicamente, es algo que surge de un tallo. Pero si nos vamos al tallo, y vemos bien, vemos que la cosa no termina allí, vemos que el tallo surge a su vez del tronco, del árbol. Esa es la relación entre el deseo en lo real, en lo imaginario y en lo simbólico. La flor del deseo, lo real, surge del tallo de la imagen del cuerpo, pero ese tallo de la imagen del cuerpo surge del árbol del símbolo. La flor del deseo, es lo que nos interesa, el deseo en lo real, pero la pregunta acerca de cómo es que el deseo se realiza nos remite a algunos elementos esenciales en la constitución de este deseo, elementos que son lo imaginario y lo simbólico.

Hay también otra forma de decirlo. Apelando a la figura del ojo de aguja. Saben ustedes que la figura del ojo de aguja ha sido históricamente un asunto pródigo para metáforas. Saben por ejemplo que hasta la Biblia recaló allí. Muchas veces se recaló allí, y es que debe haber más de un elemento sugestivo en ese ojo de aguja. La aguja misma desde ya que aporta lo suyo a eso sugestivo. Por ejemplo, la aguja es algo que tiene su gran utilidad, y es también algo con lo que hay que andar con cuidado, y es también, en esa misma línea, algo que puede representar un poder. Pero por otro lado, la aguja es algo extremadamente liviano y delgado, casi no tiene peso. Y entonces, esto es paradójico ¿no?, algo que es extremadamente liviano y delgado a la vez que es sumamente útil, y de temer, y hasta poderoso. Hay allí una paradoja sugestiva, estamos acostumbrados a que lo útil, lo temible y lo poderoso tengan todo tipo de formas menos la de lo extremadamente liviano y delgado. Todo esto concierne, lo percibirán, al imaginario. Por otro lado, está el metal de la aguja, junto a sus brillos. Bien, podríamos señalar un par de elementos

sugestivos más en una aguja, y llegamos entonces al ojo de aguja. Tiene también lo suyo este ojo de aguja. En primer lugar, el ojo de una aguja se yergue allí encima de ella. Quién sabe todas las evocaciones, hasta antropomórficas, que puede agitar en nosotros esto, sin olvidar que ese ojo se yergue en el mástil de la aguja cuando por debajo nos puede hacer sentir su pinchazo. El ojo de aguja tiene también su trabajada ventanita, industrialmente trabajada, seguro, y eso tiene que ver con la perfección de sus formas. Y tiene también lo que es indudablemente su nota fundamental, que no es para nada sencillo pasar por ahí.

Si se trata de figuras, que nos hagan percibir intuitivamente las cosas, yo resumiría allí la enseñanza de Lacan en cuanto al deseo, lo real, lo simbólico y lo imaginario: en el ojo de aguja. ¿Cómo? Lo imaginario y lo simbólico son lo que tiene que pasar por el ojo de aguja. No es sencillo que pasen por allí juntos, pero la única forma de que pasen es juntos. Hay mil puntos en que no pueden hacerlo, y hay un punto en que sí pueden hacerlo, en que sí pueden pasar, y de hecho pasan. ¿Y lo real? ¿Adónde está lo real en el ojo de aguja? Lo real es *cuando*, acentuando muy fuertemente el *cuando*, lo real es *cuando* lo imaginario y lo simbólico pasan por el ojo de aguja. Esta es una forma figurada -y por lo tanto imaginarizada- de articular las cosas, una articulación figurada, pero también una articulación profunda. Lo real es ese alineamiento, esa puesta en concordancia, esa puesta en línea, de lo imaginario y lo simbólico. Cuando lo imaginario y lo simbólico pueden ponerse en concordancia y desde allí pasar a la realidad, ese pasaje, ese paso, ese atravesamiento del ojo de aguja, ese franqueamiento, eso es lo real para Lacan. También lo podemos plantear musicalmente; lo real es lo que suena cuando lo imaginario y lo simbólico se tocan. También podríamos decir que lo real es el acto de pagar al contado. Claro, eso es lo real, el acto de pagar al contado. Agregando de inmediato que no se paga al contado sino a través de ese delicado ojo de aguja en el que se encuentran lo imaginario y lo simbólico.

Por eso es que lo real no es la realidad. Lo real no es la realidad, lo real es cuando el deseo logra manifestarse en la realidad. Lo real es cuando el deseo logra manifestarse, articularse en la realidad, y hacerse percibir y reconocer en la realidad. Lo real es cuando se da este paso de lo imaginario y lo simbólico a través del ojo de aguja, insisto con que acentúen el *cuando*. Estrictamente, lo real no es la realidad, aunque tiene un parentesco muy estrecho con la realidad. Yo partí de allí porque en algún lado tenía que apoyarme, pero ahora podemos ver en detalle la relación de lo real con la realidad: lo real no es la realidad sino la articulación del deseo en la realidad. Y eso nunca es indiferente en cuanto a la realidad, porque en cuanto a lo que llamamos realidad, el hecho de que el deseo pueda articularse en la realidad, nunca resultará indiferente. Todo lo contrario, será decisivo, totalmente decisivo en cuanto a la realidad, en cuanto a la situación del hombre en la realidad, que el hombre pueda articular en ella su deseo. Digamos que, en la medida en que el hombre haga pasar su deseo a la realidad, la realidad abre sus puertas.

Recuerden ahora, tras este recorrido, el diálogo que les traje entre Lacan y Lefèvre-Pontalis, durante el segundo seminario de Lacan. ¿Qué decía allí Lefèvre-Pontalis? Decía, o mejor dicho, preguntaba, ¿es que lo real, para usted, es el reconocimiento del deseo, que tiene que atravesar por los avata-

res de lo imaginario y lo simbólico? ¿Y qué respondía Lacan en ese diálogo? Respondía: exactamente eso es lo real, señor Pontalis, eso respondía Lacan. Exactamente eso es lo real, el reconocimiento del deseo entre los avatares de lo imaginario y lo simbólico. Eso era básicamente el diálogo, y ahora pueden ver con claridad a qué llamaba Lefèvre-Pontalis “los avatares de lo imaginario y lo simbólico” que tiene que atravesar el deseo para ser reconocido. Ahora pueden ver muy claramente en qué consistían esos avatares.

Lo real es cuando el imaginario y el simbólico se ponen en concordancia. Muchas veces Lacan define a lo real como concordancia de lo imaginario y lo simbólico, y en particular en sus últimos seminarios. En el seminario veintitrés por ejemplo, que tituló *Joyce le sinthome*, dice Lacan: “con respecto a lo imaginario y lo simbólico, es decir, dos cosas que son muy extrañas la una de la otra, lo real es aquello en que pueden mantenerse juntas”¹⁰². Acá Lacan retoma lo heterogéneo de lo imaginario y lo simbólico, lo imaginario y lo simbólico como dos cosas que son muy extrañas entre sí, dice, y que es en lo real que dejan de serlo. Y en el mismo seminario, dice: “Lo real es como un tercero de lo imaginario y lo simbólico. Es la posibilidad de eso que la última vez llamaba resonancia, consonancia del cuerpo y la palabra. Es al nivel de lo real que puede encontrarse esta consonancia. Lo real, en relación a estos polos que constituyen el cuerpo y por otra parte el lenguaje, lo real es ahí lo que hace acuerdo”¹⁰³. Bien, ven acá también a lo real claramente definido como consonancia del cuerpo y la palabra, es decir, del imaginario y el simbólico, como resonancia, como puesta en acuerdo del cuerpo y la palabra. Con lo de resonancia, o consonancia, Lacan se refiere a su clase anterior de ese seminario, en la que ha dicho: “hay *palabra plena*, hay un *decir*, pero este decir, para que resuene, para que ‘consuene’, para emplear otro término de Santo Tomás de Aquino, para que ‘consuene’, es preciso que el cuerpo sea allí sensible, y de hecho lo es”¹⁰⁴. De allí sale la resonancia, la consonancia. Para que la palabra consuene, el cuerpo debe estar allí. Para que lo simbólico suene, lo imaginario ha de estar allí. Y lo real resulta entonces claramente definido como consonancia del cuerpo y la palabra, es decir, del imaginario y el simbólico, como resonancia, como puesta en acuerdo del cuerpo y la palabra.

Es interesante el contexto en que Lacan dice esto. Es a propósito de una pregunta que le hace una de las personas presentes en la clase. Esta persona dice lo siguiente: “Quiero preguntar algo a propósito de la alternancia del cuerpo y de la palabra, porque hay una cosa que se me escapa un poco en su discurso, es el hecho de que usted hable durante una hora y media y que en seguida tenga el deseo de tener un contacto directo con alguien”. En esta expresión “contacto directo”, es donde se centra la intervención de esta persona. Ven por dónde encara las cosas, le plantea a Lacan que él, el propio Lacan, habla durante hora y media, es decir permanece hora y media enteramente en el simbólico, y en seguida tiene necesidad de tener un contacto directo, corporal con alguien, es decir, imaginario. Este es el punto de partida de esta persona, cierta actitud que parece haber notado en Lacan, de correr al imaginario después de estar en el simbólico. “Y me he preguntado”, continúa esta persona, “si, de una manera más general, en su teoría, usted no habla del lenguaje olvidando justamente que el cuerpo permite también algunas cosas; efectivamente, también se tiene el órgano sexual, el órgano puede servir para apre-

hender lo real de manera muy directa, sin el discurso. No habría entonces un simple juego de alternancia entre los dos. Yo nunca lo he escuchado hablar de eso. Hay momentos en que no hay necesidad del lenguaje, ni de hacer agujero en lo real por el lenguaje, porque ese agujero existe también por el hecho de un enganche físico, directo con lo real. Y yo hablo concretamente del amor y del goce”. Ven cuál es el planteo de esta persona. Hay una forma de pasar a lo real directamente por el imaginario, dice esta persona. Tenemos el órgano, dice, y con el órgano podemos hacer cosas bien reales. ¿No será, dice esta persona, que usted busca demasiado en la forma de pasar al real por el simbólico, y se olvida en todo lo que implica pasar al real por el imaginario? Y a esto es que responde Lacan con la cita que les traía, en donde, lejos de aceptar esa dualidad imaginario-real que esta persona le propone, reintroduce lo simbólico y sitúa allí a lo real como tercero respecto de esos otros dos términos, y no como algo que sería segundo respecto de lo imaginario. Y esto de lo real como tercero es algo que vuelve mucho en los seminarios de esa época.

Lo real es la articulación del imaginario en el simbólico. Al respecto, en el seminario siete, Lacan hacía un juego de palabras, entre *fait mot* y *faire mouche*, dos expresiones que en francés suenan similar. *Fait mot* es “hacer palabra”, y *faire mouche* es “dar en el blanco”. Y bien, justamente, cuando se hace palabra y se da en el blanco, eso es lo real.

Lo real es *cuando* lo imaginario y lo simbólico se ponen en resonancia. ¿Por qué les insisto tanto con el *cuando*? Porque lo real es algo esencialmente vinculado al *cuando*, a la acción, a lo temporal. Lo real no es algo *ahí* como lo imaginario o como lo simbólico. A diferencia de lo imaginario y lo simbólico, que sí son algo ahí, lo real no es algo ahí. A lo imaginario, basta ir a buscarlo, que siempre está ahí. En cuanto a lo simbólico, está desde siempre ahí, y para todo el mundo. Por otro lado, lo imaginario es del orden de lo particular, a lo imaginario hay que buscarlo cada vez en cada sujeto, a diferencia de lo simbólico que es universal, que está desde antes de un sujeto y hasta después de un sujeto, porque está para todos los sujetos. Pero el caso es que ambos están *ahí*. Lo real, en cambio, no está *ahí* como algo dado. Lo real no es algo ya realizado, sino algo que se realiza a cada momento. Por eso es que más que de “lo real” habría que hablar de “la realización”, porque lo real es un acto, una acción, un verbo, y al decir “lo real”, tendemos a sustantivarlo, y por lo tanto a pensar que se trata de una cosa, de algo *ahí*. Lo que pasa es que cuando decimos lo real, porque hay un artículo antes, el artículo “lo” o el artículo “el”, “lo” real o “el” real, tendemos a pensar que lo real es un sustantivo, cuando en realidad es una acción, un verbo, la acción de realizar el deseo. A esto Lacan lo articula muy claramente en su seminario veinticuatro, un seminario de título difícilmente traducible, porque se trata de un título que reúne y condensa muchas significaciones: *L’insu que sait d’une-bévue s’aile a mourre*. Dice Lacan allí: “Lo real no es algo en sí, sino algo ligado en una estructura de relaciones. Esto precisa la concepción que alguien, quien resulta en este caso ser yo, tiene de lo real. Lo real no es un universo en sí, sino en relación con los otros dos registros de lo imaginario y lo simbólico”¹⁰⁵.

No es casual que para encontrar estas precisiones de Lacan sobre lo real, tengamos que apelar a seminarios tan avanzados, incluso a los últimos semina-

rios. Si bien a Lacan mucho no le parecía que se dividiera su enseñanza en un primer período centrado en lo imaginario, un segundo período centrado en lo simbólico y un tercer período centrado en lo real, hay que decir que hay algo de eso. Esto es algo que propuso J.-A. Miller, algo que a Lacan no le parecía para nada, hay concretamente una clase del seminario diez adonde Lacan se opone a esta forma de plantear las cosas, pero es algo que efectivamente se verifica en la enseñanza de Lacan. Y por eso no es casual que busquemos precisiones sobre lo real en los últimos seminarios, porque es en esos seminarios adonde Lacan abordó más frecuente y directamente la cuestión de lo real. A esto lo podemos hasta contabilizar. Si tomamos los diez primeros seminarios, y los *Escritos* en su totalidad, no llegamos, en todos esos años, a diez referencias de Lacan a lo real, y si tomamos los diez últimos seminarios, progresivamente, Lacan cada vez centrifuga las cosas en lo real, y en los últimos cinco seminarios, no hay ya directamente una sola clase en la que Lacan no hable de lo real.

Bien, el caso es que lo real no es algo ahí, una cosa dada, algo realizado, sino algo que se realiza. Pero el hecho de que no sea una cosa no significa que no podamos verlo. Todo lo contrario, porque nunca permanecemos indiferentes al hecho de que un semejante, o nosotros, articulemos nuestro deseo. Es incluso lo que más nos llega, lo que más sentimos. O sea que el hecho de que no sea algo ahí no le quita su consistencia y su presencia a lo real. En este sentido, nada más real que lo real, nada nos llega más que lo real, porque es el deseo el que aparece allí.

Pero quería remarcar esto: lo real no es algo ahí, algo realizado, sino algo que se realiza. Al respecto, es muy interesante también algo que Lacan dice en una intervención suya en el *Primer Congreso Mundial de Psiquiatría*, en 1950. En ese congreso, Lacan participa en una mesa junto a Melanie Klein, Anna Freud, Franz Alexander, entre otros, y sobre el final, de alguna manera comenta su opinión respecto de lo que estos otros analistas han expuesto. Esto es algo que hoy en día se ve mucho, la figura del comentador se dice, aquel que en las jornadas o encuentros expone su opinión respecto de una serie de conferencias que acaban de ocurrir. Y bien, entre los distintos comentarios de Lacan, hay uno que dedica a lo que Franz Alexander dijo, que tiene mucho que ver y que es además muy interesante en cuanto a lo real como algo que se realiza y no como algo ya realizado, ya dado. Dice Lacan allí: “La verdad que será su salvación”, esto lo dice en relación al paciente del que Alexander habló, pero es válido genéricamente para cualquier paciente, “la verdad que será su salvación, no está en vuestro poder el dársela, pues ella no está en ningún lado, ni en su profundidad, ni en ninguna alforja, ni ante él ni ante usted. Ella es, *cuando* él la realiza, y si usted está allí para responderle cuando ella llega, no puede usted forzarla tomando la palabra en su lugar”¹⁰⁶. Es muy interesante esta frase de Lacan a Alexander. La verdad no está en poder del analista, la verdad no está ni en ninguna profundidad ni en ningún lado. Simplemente porque la verdad no es algo ahí, algo a encontrar. Si fuera algo ahí entonces sí podría ser algo a encontrar, algo que podría estar en algún lado o algo que alguien podría tener en su poder. Pero no, la verdad no es algo ahí. Esto es lo que Lacan responde a Alexander, usted no es quien viene a dar ninguna verdad ni a develar ninguna verdad. Porque la verdad no es algo ahí, la verdad es otra cosa, y es muy preciso Lacan en cómo lo va a

decir, porque va a decir que la verdad es “*cuando* el paciente la realiza”, que “ella es”, la verdad, “*cuando* el paciente la realiza”, y en el texto Lacan pone cursivas en este “*cuando*”. Esto es lo que sucede con lo real. No es algo ahí, no es algo dado, es algo a realizar, lo real es algo que es cuando el sujeto lo realiza.

Y cuidado! Recuerden lo que les advertía al principio, que cuando Lacan dice que lo real es lo imposible, no está diciendo lo que primero puede llegar a interpretarse en esa frase, que esta articulación del imaginario y el simbólico en la realidad sería imposible. Cuando Lacan dice que lo real es lo imposible no está diciendo que sería imposible articular el deseo en la realidad, algo así implicaría desmentir toda su enseñanza. Está diciendo que lo real es lo imposible *para lo simbólico*. Cada vez que se diga lo real es lo imposible hay que tener siempre presente que si lo real es algo imposible, lo es para lo simbólico. Como dice Miller en su *Introducción al método psicoanalítico*: “cuando se dice que lo imposible es lo real, la imposibilidad está allí del lado de lo simbólico”¹⁰⁷. Es muy importante esta precisión. O como dice el propio Lacan en su seminario veinticuatro, “lo real es lo imposible, de escribir, lo que no cesa de no escribirse”¹⁰⁸. Insisto con que vamos a poder trabajar en profundidad esto más adelante, pero por ahora digamos que este pasaje del deseo a la realidad, ese momento del pasaje del imaginario y el simbólico a través del ojo de aguja, ese momento que es justamente lo real, ese momento es algo de lo más complicado de ser reducido para lo simbólico. Eso quiere decir que lo real es lo imposible para lo simbólico, que lo simbólico tiene una imposibilidad de objetivizar lo real.

Lo real es entonces un momento. No algo realizado, ya dado, sino que se realiza renovadamente. Por eso también podemos decir que lo real es algo que está no en el espacio sino en el tiempo. A lo real, hay que buscarlo en el devenir del tiempo, y no en las longitudes del espacio. Lo simbólico y lo imaginario están en el espacio, pero lo real no, lo real está en el tiempo. Y algo de lo simbólico está también en el tiempo. Lo real está en el tiempo, en esos momentos en que el deseo se articula. Y por eso es que podemos simplificar todo esto hablando de “*imaginarizar lo real*”. Claro, si lo real es ese momento en que el deseo se articula en lo simbólico, si lo real es ese momento, ese momento puede ser *imaginarizado*, puede elaborarse una representación imaginaria de lo real, de ese momento, de la flecha, y entonces esa representación ya incluye lo simbólico. Esto es algo que Lacan señala en *Función del psicoanálisis en criminología*. Dice Lacan allí: “¿cómo no sentirse embargado de la importancia de las funciones fantasmáticas, y de cuán cautiva sigue la vida humana de la ilusión narcisista, acerca de la cual sabemos que teje hasta sus más ‘reales’ coordenadas?”¹⁰⁹. Es muy claro esto. ¿Cómo no sorprenderse dice Lacan de cómo lo imaginario tiene tal peso en el hombre que es quien teje hasta sus más reales coordenadas? Lo real está acá entre comillas, destacando lo real como registro.

Bien, lo real es el atravesamiento que el imaginario y el simbólico hacen del ojo de aguja. Y esto nos deja cerca de todavía una tercer forma de articular las cosas. Porque estamos entonces como ante tres elementos. Ante un primer elemento que es el que pone la energía -lo imaginario-, otro segundo elemento que es el que le da forma a esa energía, el que le impone a esa energía su forma, sus condiciones de paso -lo simbólico-, y un tercer elemento, que es lo que va a salir

finalmente de todo eso -lo real. Ven que también podemos plantear así las cosas en cuanto a los tres registros. Uno es el que pone la base, otro es el que le da la forma, y otro lo que finalmente resulta de eso. Esto tiene indudablemente sus resonancias aristotélicas, ¿no? Podríamos retomar acá las causas aristotélicas, o podríamos retomar también muy simplemente la dialéctica de la materia y la forma que para Aristóteles definen la substancia de las cosas. La materia del deseo la da lo imaginario. La forma del deseo la da lo simbólico. Con la materia del imaginario y la forma del simbólico damos con la substancia del deseo. También lo podemos plantear en la doctrina de las cuatro causas. Recordarán la doctrina de las cuatro causas: la causa material, la causa formal, la causa eficiente y la causa final. ¿Qué era la causa material? La materia, aquello de lo cual una cosa está hecha, aquello que es inmanente a la cosa. En el caso de una escultura, puede ser el yeso, o el material que sea del que esté hecha. ¿Y qué era la causa formal? La forma, aquello que da forma a esa materia. En el caso de una escultura, la forma puede ser un molde, el molde a partir del cual se hace. ¿Y la causa eficiente? Aquello *por lo que* una cosa llega a ser lo que es. En el caso de la escultura, la causa eficiente puede ser el hombre, el escultor. Y finalmente, la causa final, aquello *para lo que* una cosa es lo que es. la diferencia entre la causa final y la eficiente está en que la final es aquello *para lo que* una cosa es y la causa eficiente es aquello *por lo que* una cosa es. En el caso de la escultura, la causa final puede ser el museo, el ser mostrada o exhibida. ¿Y qué encontramos si aplicamos todo esto a lo real, lo simbólico y lo imaginario del deseo? ¿Qué es la causa material en el deseo, es decir, aquello de lo que está hecha la cosa? Es obvio, lo imaginario, la causa material del deseo es lo imaginario. ¿Y cuál es la causa formal del deseo, es decir, aquello que da forma a esa materia? Es obvio también, lo simbólico. ¿Y cuál es la causa eficiente del deseo, es decir, aquello por lo que llega a ser? El real, el real es el que realiza el deseo, le hace ser lo que es. ¿Y cuál es la causa final del deseo, es decir, aquello para lo que está hecho? La realidad.

Ven que sin forzar en nada, ni un milímetro las cosas, podemos plantear la cuestión del deseo en RSI retomando la doctrina aristotélica de las causas. Y ven también que si Lacan propone comprender al deseo en la articulación de los tres registros, ven que este es un punto de articulación que no es cualquiera, que es muy preciso y determinado.

Y ven también que de alguna manera nos estamos centrando ahora en lo real del deseo, y de que de esta forma hemos como dado un círculo, en el que arrancamos de lo real del deseo, pasamos de allí a lo imaginario del deseo, de allí a lo simbólico del deseo, y finalmente retornamos a lo real del deseo. Es entonces como un círculo, que empieza en lo real del deseo y termina con un retorno a lo real del deseo. ¿Y por qué retornamos ahora a lo real del deseo? Primero porque es lo que finalmente importa. Un deseo que no puede realizarse y conjugarse, es algo en suspenso, una mera promesa que al fin y al cabo no es ningún hecho. Pero segundo porque ahora podemos ver mejor lo que está en juego en la realización del deseo. Que si la realización del deseo es su conjugación en un mundo intersubjetivo, y que si un mundo intersubjetivo es un mundo simbólico, la única forma de que el deseo se realice es que parta de un cuerpo hecho a la medida del lenguaje, un cuerpo despojado, perdido de unas cuantas de sus par-

tes. La imagen del cuerpo está sujeta al movimiento de los símbolos, al movimiento del lenguaje. La imagen del cuerpo no se hace ni antes ni después del lenguaje; la imagen del cuerpo se hace *en* medio del lenguaje, en interrelación con el lenguaje. Para todo esto es ciertamente necesaria una decantación, un proceso, esto no sucede sino a través de un proceso. Y cuando el proceso está, cuando está el cuerpo que se mueve en el lenguaje, entonces es lo real.

Por otro lado, comprenderán a esta altura que el orden de presentación de los tres registros es indiferente, que es indiferente el orden que se siga para presentarlos, que uno puede partir de cualquiera de los tres y seguir por cualquiera de los otros para presentarlos. Acá hemos seguido un determinado itinerario, pero se podría seguir cualquiera de los otros itinerarios posibles. Nosotros partimos de lo real, de allí marchamos a lo imaginario, de allí a lo simbólico y de allí retornamos a lo real, pero este orden puede invertirse, o se podría decir lo mismo partiendo por ejemplo de lo simbólico, o partiendo de lo imaginario. Por ejemplo, podríamos utilizar un esquema de presentación de RSI en el que pongamos en primer lugar lo simbólico, y plantear que lo simbólico, en cuanto universal, es condición estructurante, y plantear luego el deslizamiento, y luego marchar a lo imaginario, y de allí a lo real. O podríamos empezar también por la palabra plena, sin mencionar el deslizamiento, y de allí marchar a lo real, recuerden que podemos definir muy bien a lo real desde lo simbólico, desde la palabra plena, en el sentido de que la palabra plena es la que crea lo real, y después incluir el deslizamiento como obstaculizando la palabra plena. O podríamos partir también de lo imaginario, marchar de allí a lo real, y de allí a lo simbólico. En fin, podríamos seguir más de un itinerario.

Pero tratándose de una *introducción* a Lacan, algunas cosas me hicieron pensar que este itinerario de hoy era el más conveniente. “Cada tema exige su retórica”, decía Borges, y a mí el tema de los tres registros me exigió una retórica circular, espiralada. No me fascina lo circular; ni las retóricas circulares ni las metodologías circulares ni los desarrollos circulares, menos aún las vidas circulares. Sólo que si cada tema exige su retórica, a mí, al menos a mí, personalmente, cuando empecé a pensar cómo presentarles estos temas de hoy, poco a poco se me fue apareciendo un proyecto circular, de lo real a lo real. Me ponía en la situación de ustedes, y, de todas las alternativas, es la que se me aparecía como la más didáctica, la más pedagógica. Y de alguna manera no solo la clase de hoy, sino que todo el seminario va a estar estructurado en esa retórica circular, o espiralada, en el sentido de que vamos a ir dando vueltas cada vez más profundas, pero siempre sobre el mismo círculo RSI. Acá aparece el espiral, en un primer nivel, vamos a trazar -es lo que hemos hecho- un círculo muy simple, y en un segundo nivel, vamos a trazar el mismo círculo, sólo que agregando algunas novedades y profundizaciones. Y así, sucesivamente, siempre se va a tratar de dar vueltas sobre el mismo círculo, sólo que cada nueva vuelta va a incrementar la complejidad, la precisión, las novedades, los detalles del giro. El beneficio es que desde el inicio va a estar presente una visión general del giro, y que cuando entremos en giros menores o más precisos de ese gran giro, va a estar siempre la ubicación general. Al final, como se verá, no habremos más que volver al primer círculo del que partimos, al más simple, que va a resumir en suma los

diferentes detalles. Insisto con que no es mi adoración el dar vueltas en círculos ni en espirales; fue sólo una metodología que me parece fructífera para presentar Lacan a quienes no conocen sus planteos, o a quienes conociendo algunas cosas de su planteo, no lo entienden. Y reinsisto en que a RSI, una vez conocidos, se los puede ordenar indistintamente.

Ven también cómo aquello de que los tres registros se esclarecen el uno por el otro no es un mero clisé, aunque hoy en día se repita tanto eso como un clisé. Lo real sólo se define por lo simbólico, lo simbólico sólo se define por lo imaginario, lo imaginario sólo se define por lo simbólico, eso es así, y no hay qué hacer, y ahora podemos ver hasta qué punto es así. Lo imaginario sólo se define por lo simbólico, porque, en el fondo, lo esencial de lo imaginario se halla indisolublemente vinculado a lo simbólico. Supongan que hubiéramos planteado al imaginario por sí mismo, sin conjugarlo al simbólico. ¿Qué nos hubiera pasado? Pura y simplemente que no hubiéramos alcanzado el fondo del imaginario. El fondo de lo imaginario es aquello que está en función de lo simbólico, de manera que si nos hubiéramos quedado con la imagen del cuerpo no hubiéramos dado con el imaginario-simbólico. Lo mismo sucede con lo simbólico. Lo simbólico, en su fondo, en su esencia, sólo se define por lo imaginario, porque el fondo del planteo de Lacan respecto de lo simbólico se entiende sólo en relación con lo imaginario. Supongan que hubiéramos trabajado el simbólico por sí mismo, separado de todo. Hubiéramos visto que el simbólico es deslizamiento, que el lenguaje no es algo tan lógico, pero nunca hubiéramos dado con el para qué hablar de todo eso, porque es sólo teniendo en cuenta a lo imaginario como plasmándose en el símbolo que se empieza a ver qué sentido tiene hablar de deslizamiento. Y en cuanto a lo real, es ya por demás evidente, porque el registro que más depende de los otros para ser situado es justamente el real. Lo real depende tanto de los otros registros que depende de ellos no sólo para concebir su esencia, como los otros dos, sino simplemente para nada más alcanzar a situar inicialmente lo que él es. Se puede tener una cierta aproximación primera a lo simbólico sin tener en cuenta ni lo imaginario ni lo real, se puede tener también una aproximación primera a lo imaginario sin tener en cuenta lo simbólico ni lo real, pero no es posible tener una aproximación a lo real sin incluir, al menos, al simbólico, recuerden cuando decía que la palabra plena crea lo real.

Reflexionemos también por qué Lacan introduce cada registro. Sintéticamente digamos que la importancia de lo imaginario viene dada por sí mismo, la de lo simbólico viene dada por sí mismo y por algo de los otros registros, y lo mismo sucede con lo real, cuya importancia viene dada por sí mismo y por algo de los otros registros. Es una forma de resumir por qué Lacan introduce cada registro, por qué cada registro se presenta para Lacan como algo a aislar y destacar. Empecemos por lo imaginario. Lo imaginario es el único registro que cobra su importancia solamente de sí mismo, esto no ocurre así con lo simbólico y lo real, los que cobran su importancia de sí mismos y de la importancia que les confiere algún otro registro. Lo imaginario, es claro, Lacan lo introduce porque es la fuente del deseo. La situación del deseo en cada persona está definida en primer lugar por la vida imaginaria. Esto le lleva a Lacan a dar primacía a la vida imaginaria. Es así de simple, si lo que interesa es el deseo, el deseo se sustenta, en el

fondo, de la vida imaginaria, y por eso Lacan destaca lo imaginario como un registro esencial. En cuanto a lo simbólico, desde ya que tiene un valor por sí mismo, pero también por su relación con otro registro. En cuanto a lo simbólico, llegamos a él doblemente, desde dos lugares, como dije en un momento. De un lado, hay un peso de lo simbólico por sí mismo, vinculado a la enorme importancia de las palabras en nuestras relaciones intersubjetivas. Y del otro, porque en un punto, es lo imaginario lo que nos remite al simbólico, en la medida en que lo imaginario toma su forma en medio de él. En cuanto a lo real, ocurre lo mismo que con lo simbólico, lo real tiene un valor por sí mismo y un valor a partir de los otros registros. Lo real, si es tercero, si es una consecuencia de los otros dos registros, si es concretamente el alineamiento de lo imaginario y lo simbólico, tiene su importancia a partir de ello. Pero también lo real tiene una importancia por sí mismo. Decimos que lo real tiene una relación con la realidad, en la medida en que la manifestación del deseo en la realidad es decisiva en cuanto a la situación del hombre en la realidad. Y entonces, si lo real tiene esta relación con la realidad, lo real es como una imposición, es como algo que se impone a ser considerado. Nadie, a la hora de plantear una reflexión sobre el hombre, podría olvidar lo real, porque la situación del hombre en la realidad humana nos remite directa y necesariamente a él. Y a partir de esto podemos decir que hay también algo de lo real que confiere su peso al simbólico, puesto que si no hay acceso a lo real sino a través de lo simbólico, si el deseo pasa por la palabra, o no pasa, entonces lo simbólico es algo primordial también por algo de lo real. En este punto, es como si por poner antes el énfasis en lo real inmediatamente después quedamos en la necesidad de poner el énfasis en lo simbólico. Lo simbólico se vuelve así también una especie de imposición de lo real. Estas serían, básicamente, las distintas razones por las que Lacan aísla y destaca a lo real, lo simbólico y lo imaginario como los tres registros esenciales de la existencia humana, como dice en tantas partes de su enseñanza.

¿Y por qué se llaman lo real, lo simbólico y lo imaginario? Lo imaginario es fácil, se llama “imaginario” porque concierne al mundo imaginario, de la imagen del cuerpo centralmente, pero también de otras imágenes que pueden resultar eficaces en la situación del deseo. Lo “simbólico”, es fácil también saber por qué se llama lo simbólico. Porque reunimos allí al mundo de los símbolos. Pero lo real, ¿por qué se llama lo “real”? ¿no termina confundiendo, o no es poco precisa o correcta esa expresión? Para nada, lo que pasa es que hay que tener presente la riqueza que tiene la palabra “real”, tanto etimológicamente como a lo largo de sus conjugaciones en la historia, riqueza que lamentablemente, en nuestro uso argentino del español, se ha perdido o está poco presente. Desde ya que en nuestro uso la palabra real remite a la palabra concreto, y eso le cabe muy bien al real lacaniano. Pero hay otras significaciones de la palabra real, que realmente las tiene, pero que no acostumbramos hoy a reconocerlas.

Ante todo “real” está muy vinculado a la palabra latina “res”, palabra que da lugar a su vez a unas cuantas palabras famosas, y que significa “cosa”. Es, por ejemplo, porque “res” significa “cosa”, que está detrás de la palabra “realizar”, o “realización”. Sin embargo, no siempre tenemos presente que realizar es primo hermano de real. “Realizar” algo es hacer cosa de algo, es tomar, por ejemplo, un

proyecto, y hacerlo cosa, hacerlo real. Por eso es que vamos a encontrar conjugada, con una tonalidad filosófica incluso, a la palabra “realización”, remarcando el “cristalizar”, el “plasmear”, el “hacer una cosa”, justamente, el “llevar algo a estado de cosa”. Realizar tiene, y lo sabemos espontáneamente, esa plena tonalidad del plasmar, el hacer real. Este es uno de los sentidos de la palabra “real”, su parentesco íntimo con el “real-izar”, sentido que hay que tener siempre presente a la hora de hablar del real lacaniano. Real es equivalente a realizar, aunque no siempre lo tengamos presente, y cuando Lacan habla del real conjuga implícitamente el realizar.

Pero además la palabra real tiene una tradición, diría, “de linaje”, que lamentablemente es muy desconocida por nosotros, aunque si la recordamos, sabemos que está. Desde esta perspectiva, “real” significa varias cosas muy interesantes. Es el equivalente del “royal” o el “royalty” inglés. Desde esta significación, lo real remite a lo absoluto, a lo que ejerce un dominio o una potestad absoluta sobre algo o alguien. De allí es que hablamos por ejemplo de las “familias reales”, es decir, de los reyes, y de allí que hablamos de la “realeza”. También está muy emparentada con la significación de aquello que es “regio” -el “re” reaparece allí- “esplendoroso”, “majestuoso”, cosas de reyes. El “royal” inglés conserva mucho ese sentido. Pero el caso es que esta significación de lo real arranca de esto de la potestad absoluta sobre algo. Hablamos de los reyes, de las familias reales y de la realeza, porque se trata de personas que ejercen un señorío absoluto sobre las cosas, y también sobre las personas. Los argentinos no hemos tenido lamentablemente reyes, pero un rey significa muchas cosas muy interesantes, siempre derivadas de lo real así entendido, lo real como señor, como señorío o potestad absoluta. De allí viene la palabra realeza. Un rey es un señor absoluto de algo, y lo real lacaniano incluye este sentido, ya vamos a ver exactamente de qué manera.

Tirando de esta sogá viene algo muy interesante, sumamente interesante, y también poco conocido: los llamados “derechos reales”. Pregúntenle a un abogado amigo, o a un estudiante de derecho amigo, qué son los derechos reales. Se van a divertir mucho. Todo el derecho arranca del Imperio Romano, es decir, gente que hablaba latín, no es inútil recordar esto, y ya desde los romanos se hablaba de derechos reales. Los derechos reales son un cierto tipo de derechos. Así como a veces se habla de la psicología educacional, la psicología laboral, la psicología clínica, etcétera, en una especie de tipología de la psicología, así se habla de los derechos reales, en una especie de tipología del derecho. Así, están los derechos personales, los derechos de familia, el derecho de comercio, el derecho internacional, el derecho de navegación, etcétera, y están también los derechos reales. ¿Y qué son los derechos reales? Estrictamente hablando, los derechos que implican un señorío absoluto de una cosa. Reencontramos acá entonces la cuestión del señorío absoluto. Por ejemplo, soy dueño de una casa, o un departamento, o un terreno. Tengo entonces un señorío absoluto sobre esa cosa. Distinto sería si hubiera vendido mi auto y hubiera arreglado tres cuotas. Mi derecho sobre esas cuotas ya no es tan absoluto, de partida porque dependo de alguien, que es el deudor, para llegar a tener las tres cuotas. Es decir, voy a tener un derecho, seguramente, pero ya va a estar más mediado. En cambio, cuando soy dueño de una casa, mi derecho es real. Me convierto, por un momento, en

un rey. Sobre esa pequeña porción del mundo, soy un rey, soy un señor absoluto, tengo la potestad absoluta. Nadie puede tocarme nada ahí. Si llegara a resultar perjudicado mi señorío absoluto, tengo recursos jurídicos muy rápidos para recuperar mi derecho. Cosa que no tengo con las tres cuotas por ejemplo, adonde tengo que esperar, adonde no tengo acciones legales tan rápidas. Además, tratándose de mis derechos reales, no hay excusas para quien me los perjudique. No hay razón alguna para que mi derecho real sobre algo se vea impedido, esto es así en el derecho. En cambio, en las cuotas, si este hombre tiene otras deudas, o le debe a sus empleados por ejemplo, le debe pagar primero a sus empleados y después, si le queda plata, me habrá de pagar a mí. Y entonces, ya no es tan absoluto ese derecho mío sobre las cuotas. En el derecho, se dice también que el derecho real es oponible “*erga omnes*”, es decir, que vale contra todos, mientras que los otros derechos valen solo sobre o contra personas determinadas, aquellas puntuales con las que he contratado algo. Llegado el caso, puedo matar a alguien que ha entrado en mis reales, es decir, en mi casa, cosa que no puedo hacer con el señor de las cuotas, no puedo matarlo si no me paga las cuotas. Bien, y al conjunto de derechos de este tipo, en donde soy señor absoluto de ese derecho, el Derecho contemporáneo le llama “derechos reales”. Pero los estudiantes de abogacía se preguntan por qué se llaman derechos “reales” -como a su modo los de psicología-, y por qué no se usan palabras supuestamente mejores que “reales”, como “derechos absolutos” por ejemplo. Y todo tiene que ver con el latín, con los romanos, porque ellos empezaron a hablar de los derechos reales, y después nunca nadie osó cambiar nada ahí. Y si ellos le llamaban derechos “reales” a este tipo de derechos es porque para ellos lo real significaba ese señorío absoluto.

Se ve entonces la diversidad de significaciones de la palabra real, que van por el mismo lado, la realeza, las familias reales, los derechos reales, adonde siempre se connota un sujeto que es dueño absoluto de algo, sin mediaciones, que ejerce una potestad absoluta sobre algo. Que tiene una relación de dueño y señor sobre una pequeña porción del mundo, no dueño del mundo, pero sí de mi pequeña porción, dueño eficaz además, cabal, eso significa lo real. Lo real es lo cabal. Y entonces en esta relación entre sí y eso suyo, se entabla una relación de sí a sí diría, que no pasa por ningún otro, que es de sí a sí. En lo real diría que *se* es, se plantea este sí a sí que no pasa por otro, y todo esto tiene muchas relaciones posibles con lo real lacaniano. Ni qué hablar si recordamos que los “reales” también han sido una forma de plata, de dinero, de monedas grandes, pesadas, costosas, valiosas, y acá reaparece el pago, el pagar y lo real. Tampoco hay que olvidar que “Cabal” es una tarjeta de crédito, y por algo habrán elegido ese nombre. Y de allí mismo, de la idea de señor absoluto de algo, viene una pequeña expresión, muy interesante, y también olvidada, que es la de “estar sentado en mis reales”, o también “en mis cabales”. ¿No les sorprende que reencontremos a lo real acá? Se acuerdan de esa expresión, que quiere decir estar sentado en mis dominios, en mi casa o mi campamento, o mi fortín, o lisa y llanamente, sentado en mi culo. Y eso es también un derecho real. Todas estas significaciones están presentes en la palabra real, pero como no están muy presentes entre nosotros, muchas veces no podemos ver la pertinencia de la palabra real para designar la realización del deseo.

Bien, estas son algunas puntuaciones acerca de por qué llamamos real, simbólico e imaginario a lo real, lo simbólico y lo imaginario. ¿Y adónde están en Freud estos tres registros? En Freud, lo real, lo simbólico y lo imaginario están permanentemente. A lo imaginario, lo reconocemos en el ello, en la libido, en la pulsión, en todo lo económico y dinámico en general, en los objetos y las catexis, en la sexualidad, en los estadios oral, anal, genital, etcétera, en las zonas erógenas, en el yo corporal, en el narcisismo, en las identificaciones imaginarias, el yo ideal particularmente. En todos estos conceptos de Freud podemos encontrar que la raíz última es el imaginario lacaniano, la imagen del cuerpo. Esto es algo que debería hacerles percibir concepto a concepto, pero el tiempo empieza a preocuparme, y por lo demás no va a faltar la oportunidad. A lo simbólico en Freud, lo encontramos también en muchas categorías, en la teoría del sueño, en la teoría del lapsus y el acto fallido, en la teoría del chiste y la psicopatología de la vida cotidiana, en lo que Freud llamaba las representaciones inconcientes, las *vorstellung*, en las huellas mnémicas, en la condensación y el desplazamiento, en la represión. Allí, entre otros conceptos, reconocemos a lo simbólico en Freud. También en las identificaciones, al menos en el Ideal del yo, o en el rasgo unario. ¿Y a lo real, adónde está lo real en Freud? Digamos ante todo que lo real es el menos freudiano de los tres registros pero que igualmente está en Freud lo real. Freud, él mismo, parece haber sido alguien muy real. Si nos guiamos por los comentarios de quienes lo conocieron, las biografías, etcétera, Freud mismo parece haber sido alguien muy real. Pero en la teoría de Freud, cuando Freud hablaba de una libido al servicio de la realidad, estaba pensando indudablemente en lo real. A partir de la dualidad principio de placer-principio de realidad, por ejemplo, reconocemos al real. ¡Cuidado!, no digo que la dialéctica placer-realidad sea lo real lacaniano, digo que Lacan situó más de una vez a su real *a partir* de la dialéctica placer-realidad. También encontramos a lo real en la realidad psíquica de Freud, así también lo propone Lacan.

¿Y cuáles han sido, fuera de Freud, las influencias y relaciones que Lacan ha tenido con otros autores que le llevaron a discriminar lo real, lo simbólico y lo imaginario? Cuando se habla de influencias, de inmediato se cree el mito de que un autor es hijo de una familia o una tradición, quiero decir, que solamente tomó lo que otros le dejaron y lo rearmó, que una teoría es nada más un armado en base a tradiciones de pensadores anteriores. Pero en realidad, una teoría es mucho más que eso, es una teoría armada en base a una realidad, una experiencia, la clínica en el caso de Lacan, y no en base a otros autores. Las influencias son como guías, lecturas, referencias, que pueden haber servido para comprender la realidad, pero lo que funda una teoría es la experiencia. Y entonces, el interés de conocer las influencias de un autor no es el de saber de dónde, o en base a qué armó su teoría, sino el de saber quiénes eran los autores con los que dialogaba y se refería. Digamos entonces, haciendo esta salvedad sobre lo que se entiende por influencias, y teniéndola muy presente, que Lacan ha tenido muchas influencias. Incluso era vastamente erudito, lo he señalado. Y a lo imaginario y lo simbólico, distinguidos como tales, Lacan los recoge de Kant y de Lévi-Strauss, por ejemplo. En cuanto a lo imaginario, Lacan ha sido influido por Spinoza, o por Merleau-Ponty, o por Sartre, o por una de sus colegas, Françoise Doltó,

quien mucho aportó y elaboró en relación a lo imaginario. El cuerpo tiene también su tradición psiquiátrica, Pinel por ejemplo, mucho hizo por centrar allí parte de las comprensiones, y Lacan, basta ver su tesis doctoral, conocía muy bien esa tradición, y en particular Pinel. En cuanto a lo simbólico, son conocidas las referencias de Lacan a Heidegger, o a Ferdinand de Saussure, o a Jakobson, entre otros.

También puede resultar ilustrativo, para poner en movimiento los registros, que los lleve a una preguntita, una pequeña preguntita. Si lo real, lo simbólico y lo imaginario son los tres registros en los cuales pensar al deseo, ¿adónde puede, un sujeto determinado, encontrar ciertas detenciones en la constitución de su deseo en RSI? O para hablar un lenguaje que a Lacan no le resultaría muy grato, pero que puede resultar muy claro, ¿qué “psicopatología” podemos plantear en RSI? Esta pregunta nos puede permitir también comprender los tres registros en conjunto. Indudablemente esto es algo que podría llevarnos muy lejos, demasiado lejos, pero sólo si lo abordáramos centralmente. Pero no nos importa abordarlo centralmente, sino abordarlo “de costado”, colateralmente, a nivel de algunos ejemplos, para así lograr colateralmente también poner en movimiento e ilustrar mejor aún los tres registros. Mucho se podría decir de esto, y merecería más de una clase, por eso digo que es una pequeña preguntita, pero lo que me interesa es básicamente aplicar lo real, lo simbólico y lo imaginario en distintos campos como para que puedan ponerlos en movimiento.

¿Qué detenciones o *impasses* pueden plantearse al deseo en los distintos registros? Empecemos por a lo imaginario, la imagen del cuerpo, la fuente del deseo. ¿Qué suerte de detenciones, de *impasses* pueden plantearse en un sujeto determinado, en la estructuración de su deseo en lo imaginario? Muchísimas. En general, todo drama del deseo que pase por su ausencia, su déficit, su imposibilidad, pasa por lo imaginario. Personas que no pueden mantenerse en sus deseos, o que no pueden tener constancia, “falta de voluntad” como se dice, desgano, imposibilidad de llevar sus proyectos a término, dificultades en asumir responsabilidades, el abandono corporal, etcétera, en fin, esa gama de problemas de “pauperización”, diría, del deseo, son netamente del orden imaginario. Todas las vivencias del cuerpo y del espacio son del orden del imaginario, y por lo tanto todas las vivencias, voy a decir, “fantásticas” del imaginario, más o menos fantásticas, son problemas del imaginario. La fobia, por ejemplo, es una vivencia fantástica del cuerpo y el espacio, y es por lo tanto un problema imaginario. La hipocondría, por ejemplo, es una vivencia fantástica del cuerpo y del espacio, y es un problema imaginario. Estos dos cuadros tan contemporáneos, tan frecuentes hoy, como la anorexia y la bulimia, son padecimientos del deseo a nivel de la imagen del cuerpo, porque son vivencias fantásticas del cuerpo y del espacio. Ya dentro de vivencias más fantásticas aún del cuerpo y el espacio, como la esquizofrenia, la sensación de cuerpo fragmentado, o invadido, son problemas a nivel de lo imaginario. Muchos síntomas y problemas infantiles, como la incontinencia por ejemplo, son del orden imaginario. Los problemas sexuales son problemas imaginarios: la frigidez, la impotencia, la eyaculación precoz, la anorgasmia, son problemas en lo imaginario. La angustia y la agresividad son de orden imaginario. El problema del reconocimiento de los otros, la mirada de los

otros, su apoyo, la autoestima, la comparación con los otros, la envidia, la rivalidad, y toda la lógica que conllevan estas cuestiones, son un problema en lo imaginario. En fin, mucho se podría decir de esto.

Decimos que es en lo imaginario que se decide la base del deseo. Por eso es que, en la clínica, es el primer nivel que hay que atender en cuanto al deseo. Digamos, en una metáfora mecánica, que si ustedes son mecánicos, y les traen un auto que no se mueve, lo primero que se preguntan es si tiene nafta, y después de sacarse la duda es que empiezan a preguntarse cosas más complejas acerca de por qué no anda. Lo mismo pasa con el deseo. Puede estar el imaginario, y si está entonces podemos pasar a otros niveles más complejos respecto del deseo. Pero puede ser también que no esté, o que se presente de una manera que impide la constitución del deseo, y entonces, en la clínica, es el primer asunto a resolver.

Pasemos a lo simbólico ¿Qué suerte de detenciones, de impasses pueden plantearse en un sujeto determinado, en la estructuración de su deseo en el registro simbólico? Muchísimas, de todos los tipos y grados, desde un estupor generalizado ante el lenguaje, a dificultades variadas con el lenguaje en determinadas situaciones, muchas son las dificultades que las personas podemos tener en lo simbólico. Las dificultades en plantear y precisar ideas, las dificultades en desenvolverse en el lenguaje, las dificultades en resituarse ante las devoluciones y mensajes de los otros, las dificultades en responder a determinadas situaciones, las dificultades en demandar o solicitar, sumadas a la multitud de defensas y precauciones y adelantamientos que pueden elaborarse a raíz de estas dificultades con el lenguaje, etcétera, etcétera, son siempre, en el fondo, problemas de la articulación del deseo en lo simbólico.

Finalmente está lo real. ¿Qué suerte de detenciones, de impasses pueden plantearse en un sujeto determinado, en la estructuración de su deseo en el registro de lo real? Y no hay mucho que filosofar acá: o se accede o no a lo real, y por allí pueden pasar los problemas de las personas con lo real.

*
* * *

Bien, ahora podemos comprender muy simplemente el cuadro del que partimos, y que ha ido guiando nuestro trazado de hoy, y ahora podemos también completarlo. Recuerden que es un esquema en el que intentamos resumir, simplificar, lógicamente, la enseñanza de Lacan. Acá lo tenemos.

Deseo	Imaginario		Fantasma $\$ \diamond a$
	Simbólico		
	Real		

Un esquema lógico de las categorías lacanianas

En la primer fila situamos al deseo. Está en la primer fila por más de una razón, y ya hemos visto en detalle cuáles. En la segunda fila están lo real, lo simbólico y lo imaginario. Están en segunda fila porque son los tres grandes registros en que Lacan propone pensar al deseo. En la tercer fila mantenemos por ahora solamente los puntos suspensivos, pero solo por un momento más porque ya mismo vamos a ver qué va ahí dentro y por qué. Recuerden que con esos puntos suspensivos figuramos al resto de las categorías y fórmulas lacanianas, que no las hemos mencionado hasta ahora solo para no hablar de palabras en las que no entiendan nada, pero que ahora mismo vamos a empezar a trabajar. Y separamos finalmente una cuarta fila. En esa cuarta fila, situamos al fantasma, el cual ahora podemos ver muy bien por qué está en esa cuarta fila. No en vano está ahí al final del esquema, porque constituye todo un punto de síntesis y también todo un punto de llegada de este esquema. El fantasma y el objeto *a* conciernen triplemente a lo imaginario, lo simbólico y lo real. El fantasma es imaginario porque está extraído del cuerpo, está hecho de representaciones corporales, de construcciones a nivel de la imagen del cuerpo. El fantasma es simbólico porque como hemos visto no incluimos en el fantasma a todos los tipos de representaciones corporales posibles sino solamente a aquellas que pueden permitir al imaginario hacer pie en el simbólico. Y el fantasma es real porque es en base a esta estructura imaginario-simbólica que el deseo se articula en la realidad. Si el fantasma es el imaginario-simbólico en que se soporta el deseo, el fantasma concierne también a lo real.

Y entonces nos queda finalmente un paso en relación a este esquema: que si este es el esquema del campo laciano, nos queda por proponer de qué forma se sitúan en él los conceptos lacanianos fundamentales. Es lo que vamos a hacer ahora.

Hay toda una serie de conceptos típicos de Lacan. Cuando van a una conferencia en clave laciana, o cuando leen un texto de Lacan, vuelven siempre determinadas palabras, que son justamente las que suelen resultar muy complejas o no muy accesibles. Y, de alguna forma, entender a Lacan es entender qué significan, qué realidad está implicada en cada una de esas palabras. Esas palabras no son cien mil, son sólo algunas, y son las que por ejemplo van a encontrar si abren cualquier diccionario de Lacan.

Bien. Y lo que vamos a hacer como paso final, es situar estas palabras, este lenguaje laciano en la tercer fila de nuestro esquema. Pero no de cualquier manera, porque hay categorías de Lacan que están vinculadas a la problemática

del deseo en lo imaginario, hay otras categorías de Lacan que están vinculadas a la problemática del deseo en lo simbólico, hay otras categorías que están vinculadas a la problemática del deseo en lo real, y hay finalmente categorías que se sitúan en el límite entre uno y otro registro. Y entonces, lo que vamos a hacer es justamente situar las diferentes categorías y fórmulas de Lacan en la tercer fila de nuestro esquema, más no de cualquier manera sino en función del registro al que se hallen vinculados. Y así a las distintas categorías de Lacan que se hallan vinculadas al deseo en lo imaginario las situaremos en el esquema en la zona del deseo en lo imaginario, lo mismo haremos en cuanto a las vinculadas al simbólico y lo mismo en cuanto a las vinculadas a lo real. De modo que, cada vez que escuchen hablar de una determinada categoría de Lacan, desde ya sabrán que es algo que se haya vinculado a tal o cual problemática. Es lo que vamos a hacer ahora, y es lo que en definitiva nos permitirá saber si este esquema finalmente sirve para algo, porque si podemos situar en él prolijamente y sin forzamientos a los distintos conceptos y categorías de Lacan, entonces es allí que este esquema se revelará como útil, y por el contrario, si en la lógica de este esquema son conjugables sólo algunas o muy pocas de esas categorías de Lacan, o si son conjugables las distintas categorías sólo que de manera muy forzada, es decir, si “entran” pero “a presión”, en la lógica del esquema, entonces se revelará claramente como un esquema inútil.

Vamos entonces a dar este paso concretamente. Empecemos por la zona del deseo en lo simbólico. De alguna manera, durante nuestro recorrido hasta ahora, ya les he comentado muchas de las categorías y fórmulas de Lacan vinculadas al deseo en lo simbólico.

¿Cuáles son las categorías y fórmulas de Lacan vinculadas al deseo en lo simbólico? Son estas (*ver esquema pág. 221*).

Son un poco más de veinte. Si se ponen a ver, notarán que he separado dos grupos, uno más arriba, otro más abajo. Y es que, en las categorías que Lacan utiliza respecto del deseo en lo simbólico conviene distinguir entre aquellas categorías que están vinculadas al *deslizamiento* simbólico de aquellas que están vinculadas a la *palabra plena*. Y eso es lo que está en juego en este esquema, porque el primer grupo de términos, el de arriba, corresponde al deslizamiento, y el segundo grupo de términos corresponde a la palabra plena. Una aclaración antes de entrar en estas categorías. Seguramente mientras vayamos presentándolas una a una tendrán necesidad de detalles, de especificaciones, de más desarrollo. Pero tengan presente dos cosas: primero, que a lo largo del seminario a cada una de estas categorías las vamos a ver en detalle en distintas clases, y segundo, que por ahora nos interesa solamente situarlas y comprenderlas globalmente en la generalidad de la enseñanza de Lacan. El que logremos meramente situarlas en la generalidad, comprendiendo cuál es básicamente el sentido de cada categoría, es ya esencial en el nivel en que estamos.

Comencemos entonces primero por el grupo de términos vinculados al deslizamiento. Tenemos, en primer lugar, una fórmula de Lacan: “el emisor recibe del receptor su propio mensaje en forma invertida”. Es una fórmula muy conocida de Lacan, y hemos hablado de ella. Quiere decir que el otro decide finalmente el sentido de lo que he dicho. Entonces, tiene que ver con el deslizamien-

to, y tiene que ver con el deseo en lo simbólico. Bien. Luego tenemos otra fórmula de Lacan: “el deseo es el deseo del otro”. Quiere decir que en la medida en que el otro decide el sentido, el deseo nunca es un deseo del sujeto sino que pasa a ser del otro. Esta vinculado al deslizamiento, y está vinculado al deseo en lo simbólico. Luego encontramos una categoría de Lacan, la “alienación”. Quiere decir que el deseo, en la medida que se aliena al lenguaje, está alienado al deseo del otro. Ven que es una categoría vinculada al deslizamiento y al deseo en lo simbólico. Para Lacan hay una “separación” respecto de esta alienación, por eso es que alienación y separación van juntos, pero para plantear la separación tenemos que esperar al objeto *a* y el fantasma. Luego tenemos un ternario de Lacan, es decir tres categorías que Lacan utiliza siempre en relación: “necesidad, demanda y deseo”. Es una forma más que utilizó Lacan para presentar el deslizamiento del deseo en el símbolo. Esto es algo que ya vamos a ver en detalle, pero podemos resumirlo así. Dice Lacan que la necesidad es articulada en la demanda, pero como la demanda está hecha de símbolo, entonces la necesidad queda perturbada, deslizada por el simbólico, y entonces, lo que queda de la necesidad una vez afectada por el simbólico, eso es el deseo. Es otra forma de articular el deslizamiento, y obviamente, está relacionada con el deseo en lo simbólico. Luego encontramos otra fórmula de Lacan: “no hay metalenguaje”. Quiere decir que no hay un lenguaje que se posicione sobre otros supuestos lenguajes, que todo lenguaje está sujeto al deslizamiento. Entonces es obvia su relación con el deslizamiento, y es obvia también su relación con el deseo en lo simbólico. Luego encontramos una especie de categoría de Lacan, un neologismo, es decir, una palabra que Lacan inventó: “lalengua”, todo junto. Con esta palabra Lacan quiere destacar que todo lenguaje es un lenguaje de deslizamientos. Es algo muy ligado al “no hay metalenguaje”. Ven entonces también cómo esta especie de categoría de “lalengua” está vinculada al deslizamiento y al deseo en lo simbólico. Luego tenemos otra fórmula de Lacan: “yo, la verdad hablo”, con la que Lacan quiere destacar que, en un lenguaje cuya esencia es el deslizamiento, la verdad no podría ser un enunciado, cualquiera éste fuese, sino un acto de enunciación, acto que, indudablemente, se planteará desde el deseo. Nos quedan por delante unas cuantas categorías, pero quiero destacar algo que muchos de ustedes deben estar experimentando ya, que situando así las cosas Lacan se vuelve un autor muy fácil, muy simple, y esto contrariamente a lo que se piensa. Luego encontramos dos categorías muy famosas de Lacan: “el significante y el significado”. Vamos a dedicar enteramente la próxima clase a hablar de ambas, pero por ahora digamos que con ambas categorías Lacan quiere articular la esencia del deslizamiento simbólico. Rápidamente, podemos definir al significado como lo que se quiere decir y al significante como lo que finalmente se dice. No siempre van juntos, lo que se quiere decir y lo que concretamente se dice, y por más de una razón. Lacan va a ir más lejos, Lacan va a decir que hay perpetuos deslizamientos entre lo que se quiere decir y lo que se dice, “perpetuos deslizamientos”, dice literalmente entre el significante y el significado. Y entonces, Lacan va a decir que el deseo está muy ligado a lo que se quiere decir, y que entonces, en los deslizamientos entre el significante y el significado, es el deseo el que se desliza. Todo esto es algo que vamos a poder ver bien en profundidad en

nuestra próxima reunión, que insisto va a estar enteramente dedicada a esto, pero vemos igualmente en esta síntesis que les hago que el par *significante-significado* está totalmente ligado también al deslizamiento simbólico y al deseo en lo simbólico. A la par de *significante* y *significado* agrego “todas las categorías a ellos vinculadas”. Escribo eso en el cuadro porque derivadas de la problemática *significante-significado* encontramos a su vez toda una serie de categorías como el par *significante* *significante* uno y dos, *S* sub uno y *S* sub dos, o la oposición *significante*, que quiere decir que los *significantes* reciben su significación del *significante* o los *significantes* que tienen al lado, y es en base a esa oposición que se produce el deslizamiento. También se derivan de la problemática del *significante* las categorías de metáfora y metonimia, o la de polisemia, o la frase de Lacan de que el *significante* en sí no significa nada. En el cuadro lo incluyo como “el *sin-sentido* *significante*”, y al lado les incluyo el famoso “*sujeto supuesto saber*”. ¿Cómo es esto? El *sin-sentido* *significante* es algo que está muy ligado al deseo, porque si todo *significante* significa en relación al *significante* que tenga al lado, ningún *significante* es definitivo ni último, y ésta, por más de una razón que en su momento vamos a ver en detalle, es una de las condiciones para que el deseo se articule al simbólico. Y esto tiene una derivación clínica, que ya vamos a ver en detalle también cuando veamos la clínica lacaniana, pero digamos por ahora, que el *sujeto supuesto saber* encuentra allí su sentido.

Luego encontramos algunas categorías de Lacan que son como consecuencias del deslizamiento. Encontramos al *sujeto* dividido por ejemplo: “\$”. Que quiere decir, como hemos visto, el *sujeto* sometido al deslizamiento simbólico y al deslizamiento de su deseo en el símbolo. Está muy claramente relacionado al deslizamiento y al deseo, y es claramente una consecuencia del deslizamiento. Luego encontramos “la *pulsión de muerte*” y “el *ser-para-la-muerte*”, que en rigor no son categorías de Lacan, sino categorías de Freud y de Heidegger respectivamente, que Lacan retoma. ¿Cómo retoma Lacan a la *pulsión de muerte* en lo simbólico? Como una de las consecuencias del deslizamiento. Dice Lacan que al pasar por el deslizamiento simbólico algo del deseo, de la vitalidad, se pierde, y entonces, la única vitalidad, la única vida que puede convivir con la geografía de lo simbólico es esta vida *mochada de vida*. Si la vitalidad pretende ser una vitalidad sin límite, el símbolo no tardará en desmentirlo, y entonces la única forma de convivencia de la vitalidad y el simbólico es que la vitalidad se asuma como *mochada de vida*, como incluyendo una cierta pérdida de vida, como incluyendo, digamos, su propia muerte. Y ese es el *instinto de muerte* de Freud, dirá Lacan, que no hay *instinto de vida* sino *complementado*, o *descompensado* por la sombra de su opuesto. Lo mismo dirá de Heidegger, cuando Heidegger dice que el acceso a una existencia realizada le exige al hombre que asuma su “*ser-para-la-muerte*”. Lacan va a decir que esa idea de Heidegger se corresponde muy bien con su idea del deseo como incluyendo esa pérdida de vida. A su idea del deseo como marcado por esa pérdida esencial derivada del deslizamiento simbólico, del deseo como incluyendo su propia muerte, Lacan la va a postular como muy cercana a la idea de Heidegger del “*ser-para-la-muerte*”. Seguramente tienen necesidad de detalles, pero todas estas son categorías que vamos a ver en detalle en la próxima clase, por ahora me interesa que las sitúen

en la generalidad de la enseñanza de Lacan. Luego hay otra categoría vinculada al deslizamiento, que es también como una consecuencia del deslizamiento: la “falta de ser”, que ha sido planteada por Lacan y a su vez traducida de mil maneras, por lo que la encontrarán como carencia de ser, como pérdida de ser, como deser, como des-ser, y también de otras formas. Y es básicamente la misma idea. En su texto *La dirección de la cura*, Lacan escribe que “el sujeto, al articular el símbolo, trae a la luz su propia carencia de ser”¹¹⁰. Entonces, ven que es la misma idea, como consecuencia del deslizamiento simbólico, el sujeto pierde el ser. El sujeto humano, en la medida en que es un sujeto sometido al deslizamiento simbólico, es un sujeto falto de ser, que pierde el ser. Finalmente, hay otra categoría que Lacan va a situar como derivada del deslizamiento simbólico: “La represión” freudiana. Lacan va a decir que el fondo, la esencia de la represión freudiana, está vinculada al deslizamiento y a la pérdida de vida. La represión consiste en que el deslizamiento simbólico reprime el deseo humano.

Estas son, en suma, las distintas categorías de Lacan vinculadas al deslizamiento. Y empiezan a ver hasta qué punto, cómo sin forzar en nada las cosas, podemos abrírnos paso en la enseñanza de Lacan y en sus distintas categorías y fórmulas en base a la lógica de nuestro esquema. Y van a ver que este esquema funciona no sólo para estas categorías sino para las restantes.

Y les decía que hay otra serie de categorías de Lacan vinculadas a lo simbólico, pero más a la palabra plena que al deslizamiento. Encontramos allí en primer lugar a la oposición entre la “palabra plena” y la “palabra vacía”. Es una oposición categorial muy conocida de Lacan. Para Lacan no todas las formas de hablar son idénticas, hay justamente palabras plenas y hay también palabras vacías. A la palabra plena se la puede definir por lo menos de dos maneras: desde lo imaginario y desde lo real. Desde lo real podemos decir que la palabra plena es la palabra que produce un efecto real, la palabra que convierte a quienes allí hablan en otra cosa de lo que eran antes. Y desde lo imaginario podemos decir que la palabra plena es la palabra que logra incluir lo imaginario en lo simbólico, la palabra del deseo. Y cuando Lacan habla de palabra vacía se refiere a lo contrario, al discurso vacío, al discurso sin sujeto, sin deseo, sin efecto de real, o sin imaginario, en toda la gama de formas en que esto es posible. Luego encontramos otra categoría de Lacan: “el punto de almohadillado”, que también van a encontrar con distintos nombres, como “punto capitón”, y otros. El punto de almohadillado es en el fondo otro de los nombres de la palabra plena en Lacan. Es una forma que tiene Lacan de definir lo que es la palabra plena utilizando las categorías del significante y el significado. Es una expresión que Lacan toma de los tapiceros, los fabricantes de sillones también, quienes llaman punto de almohadillado al punto de encuentro, de anudamiento, siempre tenso, de las cuerdas con que fabrican las estructuras elásticas, de un sillón por ejemplo. Y para Lacan, cuando se da un punto de almohadillado, un anudamiento, del significante y el significado, allí se da la palabra plena. Es decir, cuando se da un punto de almohadillado entre lo que se quiere decir y lo que se dice concretamente, y el otro quien escucha resulta enganchado en eso que se quiere decir, eso es la palabra plena. “Enganchado”, es la palabra que literalmente Lacan usa en su seminario de *Las psicosis*. Inversamente, cuando no se articulan lo que se quiere decir con lo

que se dice concretamente, y cuando el otro no resulta “enganchado” a lo que se quiere decir, estamos en la palabra vacía. Ven entonces que esta categoría del punto de almohadillado concierne al deseo en lo simbólico, en su cara de palabra plena. Luego encontramos la categoría del “significante primordial”, que también van a encontrar de muchas formas, como “trazo unario”, como “rasgo unario”, como “trazo distintivante”, y también de otras maneras. ¿Qué es el significante primordial para Lacan? Es algo muy simple tras este recorrido. Significantes primordiales son justamente para Lacan aquellas utilizaciones de significantes que implican una palabra plena, que implican un almohadillado con sus significados. Es siempre algo primordial que un sujeto cuente con esta posibilidad de insertarse en el lenguaje y extraer de allí un resultado. Para Lacan el sujeto va a buscar rearticular estos significantes primordiales, y por eso constituye una de las identificaciones simbólicas fundamentales de un sujeto. Entre paréntesis les incluyo luego otra categoría, la “forclusión”, que es una categoría muy conocida de Lacan. La forclusión es el mecanismo que Lacan postula en la base de las psicosis. ¿Por qué la incluyo acá? Porque consiste justamente en que falta el significante primordial. Ven que si se pone bien la lámpara, Lacan se vuelve un autor muy simple. La forclusión es que falta, en la historia de un sujeto, el acceso a utilizaciones eficaces del lenguaje. Ya vamos a volver sobre esto, particularmente en la próxima reunión. Luego encontramos otro término, otra categoría, el “Yo [je]”. En Lacan va opuesto al yo [moi], ya vamos a ver por qué. Pero el yo [je] es para Lacan otra de las identificaciones simbólicas fundamentales del sujeto. Dice Lacan, es al sujeto que logra hablar, al sujeto que logra articular la palabra, es a ese sujeto que el sujeto se identifica. Y llama justamente yo [je] a ese punto de identificación. El sujeto busca ser aquello que en él logra hablar, logra articular la palabra, logra articular su deseo en lo simbólico. Bien, luego tenemos otra categoría muy famosa de Lacan, “el Otro” con mayúsculas. Cuidado, que está el otro con minúsculas del cual todavía no hemos hablado nada. El Otro con mayúsculas es para Lacan el Otro de la palabra plena. Así como el yo [je] es el sujeto de la palabra plena, el Otro con mayúsculas es el otro de la palabra plena, el otro al que nos dirigimos, el otro que imaginizamos enfrente allí, en la palabra plena. Y si retomamos la distinción entre el deslizamiento y la palabra plena, el Otro con mayúsculas es para Lacan tanto el otro del deslizamiento como también el otro de la palabra plena. ¿Cómo es esto? En el fondo es lo mismo. Porque la palabra plena, ¿qué es? Es la palabra que consiga hacerse oír en medio de la geografía de lo simbólico, en medio del deslizamiento, no fuera del deslizamiento. Y entonces, cuando ustedes lean el Otro con mayúsculas, quiere decir este Otro del deslizamiento ante el cual conseguimos hacernos oír. Bueno, finalmente tenemos dos categorías, el “falo simbólico” y “la castración”. El falo en lo simbólico para Lacan está ligado a la posibilidad por parte del sujeto de maniobrar con el lenguaje en el lenguaje. Sí, digámoslo así por ahora. Allí adonde un sujeto siente la posibilidad de maniobrar con el lenguaje sobre el lenguaje, o digamos también con sus significantes sobre los significantes, eso es el falo en lo simbólico. Y esto está claro, directamente ligado al deseo en lo simbólico, porque está muy ligado a la posibilidad de articular el deseo al simbólico. Y como el deslizamiento siempre está, esta posibilidad de

maniobrar con el lenguaje sobre el lenguaje, es una posibilidad siempre limitada, siempre castrada. Esa es la forma en que Lacan va a articular, en lo simbólico, el falo y la castración freudiana. El sujeto está siempre de alguna manera castrado de su falo, pero a la vez le es imprescindible en su entrada en el lenguaje. Allí se instaura parte del drama del sujeto en el símbolo.

Bien, ven entonces globalmente cuáles son las distintas categorías de Lacan respecto del deseo en lo simbólico, y empiezan a entender básicamente qué significan. Ven también cómo algunas conciernen directamente al deslizamiento y cómo otras conciernen a la palabra plena. Y ven también cómo nuestro esquema aguanta, cómo, sin forzar ni un milímetro las cosas, podemos con él abrírnos paso en la enseñanza de Lacan. Al menos, hemos demostrado esto con respecto al deseo en lo simbólico. Pero podría pasar que nuestro esquema no aguante para las categorías de Lacan acerca del deseo en lo real, o para las categorías de Lacan acerca del deseo en lo imaginario. Obviamente que yo pienso que aguanta perfectamente, y por eso lo propongo. Pero para ver cómo, tendremos que esperar todavía un poco. Dejemos entonces en suspenso, en puntos suspensivos, cómo se completa nuestro esquema en cuanto a lo real y lo imaginario.

Lo que sí podemos hacer también ahora es articular las categorías de Lacan que conciernen al fantasma, y por eso es que también se las he incluido en el cuadro. Llamamos “fantasma”, ya lo saben, a la relación entre el sujeto dividido por el deslizamiento y el objeto imaginario en el que encuentra su fijeza. Es un soporte imaginario para que el deseo se sostenga en medio de lo simbólico. Luego encontramos tres términos que son lo mismo: “afanisis”, “fading”, o “desaparición”. “Afanisis” es desaparición en griego y “fading” es desaparición en inglés. Lacan va a conjugar estos términos alternativamente. ¿Y qué quiere decir la afanisis? Es muy simple. Hay muchas elaboraciones de Lacan sobre este término, pero siempre remiten a este punto: que en el momento del deseo, en el momento de lo real, en el momento en que el sujeto actúa desde su deseo, el sujeto, como subjetividad, como conciencia, desaparece. Eso es la afanisis, la afanisis es la afanisis del sujeto en el momento del deseo. Eso es lo que a muchas personas les resulta lo aterrador del acto, lo aterrador de actuar. Sören Kierkegaard decía “el instante de la decisión es una locura”. El instante de la acción es una locura. Kierkegaard resume con ello lo que es la sensación de muchas personas con el acto, y si es una locura, o puede aparecerse como una locura, es porque el acto implica la caída de la subjetividad, de la conciencia. No hay meditación en el acto, el instante de la decisión parece una locura. Pero con Lacan salimos de esa locura, porque Lacan dice: sí, en el momento de la acción, el sujeto desaparece como subjetividad, pero no es una locura, porque en ese momento el sujeto se aferra al objeto *a*, que le hace de guía, y entonces, no hay ningún riesgo, porque está el soporte del fantasma, guiando imaginariamente al sujeto. Luego encontramos al concepto de “sujeto del inconciente” y al de “destitución subjetiva”, que están muy ligados a todo esto, y que es muy simple plantearlos tras este recorrido. Como en el deseo y en el acto no hay subjetividad, hay “destitución subjetiva”. Y como no hay subjetividad ni conciencia, el sujeto es “sujeto del inconciente”. Luego encontramos la categoría de la “separación”. Está vinculada a la problemática del fantasma porque lo que da la separación del sujeto, lo que separa al sujeto de su

alienación al Otro del lenguaje, es el objeto imaginario del fantasma. Es en el objeto que encuentra la fijeza y deja de estar alienado. Y sitúo finalmente dentro de la problemática del fantasma a los grafos, los famosos grafos de Lacan. Lo planteemos por ahora dogmáticamente, ya vamos a ver los grafos en detalle. Los grafos de Lacan son, al igual que el fantasma, todo un punto de llegada de los tres registros, adonde se reúnen distintos caminos de Lacan en cuanto al deseo en lo imaginario, lo simbólico y lo real.

*
* *

Para finalizar, quisiera destacar, precisar, tras este recorrido, qué es en definitiva el deseo, o, en qué se convierte el deseo del hombre, si éstas son sus condiciones. ¿Qué es, en definitiva el deseo, cuando se trata del ser-que-habla? Para no andarme con misterios, voy a decirlo de una vez, y luego paso a fundamentarlo. Para el ser-que-habla, el deseo se convierte en un poco-de-deseo. Así lo dice Lacan por ahí: “ese poco-de-deseo que hace a su difícil felicidad”, dice Lacan. Poco-de-deseo escrito entre guiones, como escribían los existencialistas. Es una frase de Lacan: “ese poco-de-deseo que hace a su difícil felicidad”, la del hombre. El hombre, el ser-que-habla, encuentra su felicidad en el deseo, vamos a decirlo así, por qué no. Y esa felicidad es difícil porque el encuentro del deseo es difícil, y el encuentro del deseo es difícil porque el deseo no es algo enorme, gigantesco, ampuloso, que se despliega visiblemente ante sus ojos, sino que es un poco-de-deseo. Eso quiere decir la frase “ese poco-de-deseo que hace a su difícil felicidad”. Que la felicidad del hombre es difícil porque aquello que la trae no es algo enormemente visible, sino algo ínfimo, “pulverizado” dirá Lacan también. Un, justamente, poco-de-deseo. ¿Y por qué es un poco-de-deseo y no mucho deseo?

Lo voy a decir de dos maneras, una con imágenes y otra con palabras. Empecemos con las imágenes. Si planteamos el deseo desde lo imaginario meramente, podemos hablar de un deseo exultante, viviente, poderoso, poderosamente erecto, desplegado. Es decir, que lo podemos graficar así:



Pero si planteamos lo simbólico, encontramos que en ese tronco o falo o pedazo, o vida, o lo que tengan ganas de ver ahí, encontramos que se produce un corte. Lo simbólico corta el gran deseo. Con esta raya podemos figurar el corte de lo simbólico al deseo:



No podemos hablar entonces de un gran deseo, de un mucho deseo. El deseo se convierte en mucho menos que eso. El deseo sigue existiendo, pero no hablamos ya de un deseo tan desplegado, tan erecto. Hablamos de, justamente, un poco-de-deseo. Pero ese poco-de-deseo se sigue inspirando en un cuerpo, el cuerpo que justamente queda una vez cortado por lo simbólico.



Ese resto, ese pedazo caído, o ese pedazo que queda -depende de desde dónde lo miren-, esa pequeña porción, ese es el deseo, o la causa del deseo, o el imaginario a la medida del simbólico. Si, como decía Spinoza, el deseo es la esencia del hombre, ese pedazo es la esencia última del hombre. El pedazo que queda, el poco-de-deseo.

Y si quieren, también podemos decir que el primer tronco es lo imaginario, que el segundo tronco es lo simbólico y que el tercer tronco, el tronquito que queda, es lo real.

Bien, es una forma gráfica, al fin imaginaria, de presentar las modificaciones que lo simbólico impone al deseo humano. Luego hay otra simbólica. Porque a esto, a lo que finalmente es el deseo cuando se trata del hombre, Lacan intentó articularlo en palabras más de una vez, y al respecto hay dos o tres frases de Lacan muy interesantes.

Hay por ejemplo una frase sumamente interesante de Lacan, una frase que Lacan propone en el seminario seis, una frase que no es cualquier frase en su enseñanza, todo lo contrario, una frase que es todo un punto de llegada de su enseñanza, un punto de síntesis de todo un recorrido. Se trata de una frase de la que ya les he hablado, y que ahora vamos a desagregar en detalle. Dice Lacan, en el seminario seis: “El sujeto no es sino el reverso de un mensaje que no es el suyo”¹¹¹. Es una frase muy breve, seguramente. Pero es esencial en la enseñanza de Lacan. “El sujeto no es sino el reverso de un mensaje que no es el suyo”. Es el punto al que llegamos con Lacan. Esta frase, como notarán, está muy relacionada con otra frase de Lacan que hemos visto hoy, aquella de que el emisor recibe del receptor su propio mensaje. Es en relación a ella que Lacan dice que “el sujeto no es sino el reverso de un mensaje que no es el suyo”. ¿Qué quiere decir Lacan con esta frase? Ya lo ven venir. Quiere decir que si es del Otro de quien le retorna su propio mensaje, el sujeto aparece allí, después de que le retorne desde el Otro. Esto implica unas cuantas cosas, por ejemplo, un sujeto que ha situado en el Otro a su punto de partida. Implica también un deseo enormemente desplazado. Recuerden cuando decíamos que el deseo se manifiesta en el significante. Es un deseo antes del lenguaje, es un deseo que va y se vuelca en el lenguaje. Y la gran transformación que induce el significante sobre el deseo es ésta, que ya no se trata de un deseo que va y se manifiesta en el símbolo, sino de un deseo que, digamos, se va a manifestar recién cuando ese símbolo nos vuelva desde el Otro. Es un deseo entonces no “antes”, sino “después”. Un deseo no “antes” del mensaje, sino un deseo “después” del mensaje, “después” de que ese mensaje retorne desde el Otro. Esto quiere decir Lacan con la frase de que “el sujeto no es sino el reverso de un mensaje que no es el suyo”. No que el sujeto es el autor de un mensaje. Ni siquiera el receptor de su mensaje. Más que eso todavía: “el reverso” de cómo le retorna ese mensaje desde el Otro. El deseo no está todavía en el punto de partida, el deseo va a aparecer recién al final, cuando el mensaje retorne desde el Otro y el deseo se reenganche allí de alguna manera.

Eso es el deseo, cuando se trata del humano. Si el deseo es la fuerza vital, la vida en sentido biológico-metafísico, vemos entonces con Lacan cómo esa gran fuerza vital, en el hombre, queda totalmente restringida a una ligadura de una ligadura. Está nuestro mensaje, está cómo ligó el Otro ese mensaje, y está cómo nos religamos a esa ligadura. Allí está el deseo humano, poniendo ahora el acento en *humano*. O en *ser-que-habla*. Y entonces, el deseo, la gran fuerza vital, deja de ser la gran fuerza vital, porque se convierte en fuerza vital en los intervalos, en los cortes, en las ligaduras, y en un intervalo no hay demasiado espacio como para que entre allí una gran fuerza. El deseo se convierte así más bien en una ligadura vital que en una gran fuerza vital, o en una fuerza vital que se descarga selectiva y dosificadamente en el episodio del intervalo. Por eso, y esta es otra articulación de Lacan acerca de la esencia última del deseo, Lacan va a decir que “En el hombre, el deseo no está en ninguna otra parte sino en los intervalos, en los cortes”¹¹². El deseo es lo que, de la fuerza vital, puede ser articulado en los intervalos.

Hay un diccionario de psicoanálisis hoy ya bastante conocido, el de Kaufmann. Y en ese diccionario, Kaufmann le encarga la redacción del término “deseo” a Monique David-Ménard. Y David-Ménard, ¿cómo define al deseo? En el contexto de un diccionario, ¿cómo define al deseo? Ella dice, en una fórmula de diccionario, que para Lacan el deseo es “una representación sexual e imaginaria de la pérdida”¹¹³. Es una definición profunda y muy válida de lo que es el deseo, si vamos a su condición última. Está muy cerca de otra caracterización del deseo, aquella frase de Lacan “lo que perdura de pérdida pura”. Es también otra caracterización muy válida del deseo humano. Están los dos elementos allí, el imaginario y el simbólico. Porque si digo el deseo como “una representación sexual e imaginaria de la pérdida”, digo un imaginario adaptado a la pérdida de ser instaurada por lo simbólico. Igual en “lo que perdura de pérdida pura”, están allí también los dos elementos. Lo que perdura, de pérdida pura. La persistencia, y el corte.

Bien, creo que pueden ya ver perfilado a qué definición última del deseo nos lleva Lacan. Para finalizar les doy una definición más que Lacan nos dejó del deseo. Está en el seminario once. En el seminario once, Lacan dice: “Que el sujeto como tal está en la incertidumbre, por la razón de que esta dividido por efecto del lenguaje, es lo que enseño siguiendo las huellas de la excavación freudiana. Por efecto de la palabra, el sujeto se realiza cada vez más en el Otro, pero ahí ya no persigue más que una mitad de sí mismo. Encontrará su deseo cada vez más dividido, pulverizado, en la circunscribible metonimia de la palabra”¹¹⁴. Un deseo pulverizado. Me encanta esa expresión. Pulverizado tanto en el sentido de fragmentado, disperso, como también en el sentido de rociado. Estamos muy lejos del gran deseo.

Ven de qué hablamos. De un deseo pulverizado, de un poco-de-deseo, de un deseo que aparece solamente en los intervalos, o que arranca de un pedazo caído, o que perdura e insiste en la pura pérdida. Es decir, un deseo irreconocible, casi inatrapable. Por eso nuestra difícil felicidad. Hasta allí nos lleva Lacan. Esa es, para mí, una de sus últimas palabras.

Referencias bibliográficas:

- ¹Jacques Lacan, *Seminario II, El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Paidós, Buenos Aires, 1988, pág. 333.
- ²Jacques Lacan, *Seminario III, Las psicosis*, Paidós, Barcelona, 1985, págs. 279/280.
- ³Jacques Lacan, *Seminario IV, La relación de objeto*, Paidós, Barcelona, 1994, pág. 47.
- ⁴Jacques Lacan, *Seminario V, Las formaciones del inconciente*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970, pág. 127.
- ⁵Jacques Lacan, *Seminario VI, El deseo y su interpretación*, inédito, Clase del 10 de febrero de 1959.
- ⁶Jacques Lacan, *Seminario VII, La ética del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1988, pág. 385.
- ⁷Jacques Lacan, *Seminario VIII, La transferencia*, inédito, Clase del 29 de Marzo de 1961.
- ⁸Jacques Lacan, *Seminario VIII, La transferencia*, inédito, Clase del 22 de Marzo de 1961.
- ⁹Jacques Lacan, *Seminario IX, La identificación*, inédito, Clase del 28 de Febrero de 1962.
- ¹⁰Jacques Lacan, *Breve discurso en la O.R.T.F.*, en *Intervenciones y textos*, Manantial, Buenos Aires, 1988, pág. 41.
- ¹¹Jacques Lacan, *Seminario VI, El deseo y su interpretación*, inédito, Clase del 7 de Enero de 1959.
- ¹²Serge Leclair, *Un encantamiento que se rompe*, Gedisa, Buenos Aires, 1988, pág. 203.
- ¹³Jean Allouch, *Freud desplazado*, incluido en *Lacan-Freud, ¿qué relación?*, Villicana, México, 1997, pág. 9.
- ¹⁴Idem, pág. 18.
- ¹⁵Jacques Lacan, *Seminario II, El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, pág. 371.
- ¹⁶Jacques Lacan, *Seminario IV, La relación de objeto*, pág. 51.
- ¹⁷Jacques Lacan, *Seminario V, Las formaciones del inconciente*, clase del 16 de abril de 1958.
- ¹⁸Jacques Lacan, *Seminario V, Las formaciones del inconciente*, clase del 23 de abril de 1958.
- ¹⁹Jacques Lacan, *Seminario VI, El deseo y su interpretación*, clase del 27 de Mayo de 1959.
- ²⁰Jacques Lacan, *De la psicosis paranoica y sus relaciones con la personalidad*, Siglo XXI, México, 1987, pág. 232.
- ²¹Jacques Lacan, *Seminario VI, El deseo y su interpretación*, clase del 12 Noviembre de 1958.
- ²²Jacques Lacan, *Seminario XI, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, pág. 159.
- ²³Jacques Lacan, *Seminario II, El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, pág. 332.
- ²⁴Françoise Doltó, *En el juego del deseo*, Siglo XXI, México, 1998, pág. 255.
- ²⁵Jacques Lacan, *Diálogo con los filósofos franceses*, en *Intervenciones y textos 1*, Manantial, Buenos Aires, 1985, pág. 64. Y en *El psicoanálisis en sus relaciones con la realidad*, dice: “En el psicoanálisis, la realidad es planteada de modo absolutamente unívoco,

lo cual es único en nuestra época, en comparación al modo en que la enredan los otros discursos". Jacques Lacan, *Intervenciones y textos 2*, Manantial, Buenos Aires, 1988, pág. 43.

²⁶Jacques Lacan, *Seminario II, El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, págs. 326-327.

²⁷J.-A. Miller, *Introducción al método psicoanalítico*, Manantial, Buenos Aires, 1997, pág. 94.

²⁸Jacques Lacan, *Lo simbólico, lo imaginario y lo real*, Conferencia inaugural de la Nueva Sociedad Francesa de Psicoanálisis, inédito.

²⁹Jacques Lacan, *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*, pág. 268, en *Escritos I*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1985.

³⁰Jacques Lacan, *La familia*, Axis, Rosario, 1985, pág. 28.

³¹Jacques Lacan, *Seminario XXI, Les non dupes errent*, inédito, clase del 17 de Marzo de 1974.

³²Jacques Lacan, *Seminario XXII, RSI*, en *Ornicar?*, Barcelona, 1985, pág. 15.

³³Jacques Lacan, *Seminario XXII, RSI*, inédito, clase del 21 de enero de 1975.

³⁴Jacques Lacan, *Seminario XXIII, Joyce le sinthome*, inédito, clase del 13 de Enero de 1976.

³⁵Jacques Lacan, *Seminario XXIV, L'insu que sait de l'une-bevue s'aile amourre*, clase del 18 de enero de 1977.

³⁶Jacques Lacan, *Seminario II, El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, pág. 149.

³⁷Jacques Lacan, *Seminario III, Las psicosis*, pág. 22.

³⁸Jacques Lacan, *Seminario V, Las formaciones del inconciente*, 12 de Marzo de 1958.

³⁹Jacques Lacan, *Seminario VI, El deseo y su interpretación*, 18 de Marzo de 1959.

⁴⁰Jacques-Alain Miller, *La topología en la enseñanza de Lacan*, incluido en *Matemas 1*, Manantial, Buenos Aires, 1987, pág. 88 y ss.

⁴¹Jacques Lacan, *Seminario VII, La ética del psicoanálisis*, Paidós, Barcelona, 1981, pág. 355.

⁴²Jacques Lacan, *Seminario VI, El deseo y su interpretación*, clase del 10 de Diciembre de 1958.

⁴³Jacques Lacan, *Seminario XX, Aún*, Paidós, Barcelona, 1981, pág. 113.

⁴⁴Jacques Lacan, *Seminario I, Los escritos técnicos de Freud*, pág. 262.

⁴⁵Françoise Doltó, *La imagen inconciente del cuerpo*, Paidós, Barcelona, 1994, pág. 31.

⁴⁶François Perrier, *El cuento de la buena pipa*, Petrel, Barcelona, 1981, pág. 243.

⁴⁷Jacques Lacan, *Seminario VI, El deseo y su interpretación*, clase del 15 de Abril de 1959.

⁴⁸J.-A. Miller, *Las respuestas de lo real*, en *Aspectos del malestar en la cultura*, Manantial, Buenos Aires, 1989, pág. 13.

⁴⁹Jacques Lacan, *Seminario I, Los escritos técnicos de Freud*, pág. 170.

⁵⁰Jacques Lacan, *Lo simbólico, lo imaginario y lo real*, Conferencia inaugural de la Nueva Sociedad Francesa de Psicoanálisis, inédito.

⁵¹Jacques Lacan, *Seminario I, Los escritos técnicos de Freud*, pág. 168.

⁵²Jacques Lacan, *Posición del inconciente*, *Escritos II*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1985, pág. 822.

⁵³J.-A. Miller, *No hay clínica sin ética*, en *Matemas 1*, pág. 123.

- ⁵⁴Jacques Lacan, *Seminario VIII, La transferencia*, clase del 31 de mayo de 1961.
- ⁵⁵Jacques Lacan, *Seminario XII, Problemas cruciales del psicoanálisis*, clase del 10 de marzo de 1965.
- ⁵⁶Jacques Lacan, *Seminario XV, El acto psicoanalítico*, clase del 17 de Enero de 1968.
- ⁵⁷Jacques Lacan, *Seminario XXIII, Joyce le sinthome*, clase del 11 de mayo de 1976.
- ⁵⁸Jacques Lacan, *Seminario XIII, El objeto del psicoanálisis*, clase del 1 de diciembre de 1965.
- ⁵⁹Jacques Lacan, *Seminario XIII, El objeto del psicoanálisis*, clase del 1 de diciembre de 1965.
- ⁶⁰J.-A. Miller, *U o 'no hay metalenguaje'*, en *Matemas 2*, Buenos Aires, 1988, pág. 76.
- ⁶¹J.-A. Miller, *Teoría de la lengua*, en *Matemas I*, Manantial, Buenos Aires, 1987, pág. 69.
- ⁶²Jacques Lacan, *La instancia de la letra en el inconciente, o la razón a partir de Freud*, en *Escritos I*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1988, pág. 484.
- ⁶³Jacques Lacan, *Seminario II*, pág. 476.
- ⁶⁴J.-A. Miller, *Matemas II*, pág. 95.
- ⁶⁵Jacques Lacan, *Seminario II*, pág. 476.
- ⁶⁶Jacques Lacan, *Seminario IV*, pág. 12.
- ⁶⁷Jacques Lacan, *Seminario II*, pág. 184-185.
- ⁶⁸Jacques Lacan, *Seminario IV*, págs. 82/83.
- ⁶⁹Jacques Lacan, *Seminario II*, págs. 470-471.
- ⁷⁰Jacques Lacan, *Seminario II*, pág. 452.
- ⁷¹Jacques Lacan, *Seminario II*, págs. 242-243.
- ⁷²Jacques Lacan, *Seminario III*, págs. 229-230.
- ⁷³Jacques Lacan, *Seminario IV*, págs. 82-83.
- ⁷⁴Jacques Lacan, *Seminario VI*, clase del 27 de Mayo de 1959.
- ⁷⁵“El objeto del deseo resulta algo simbolizado, algo que toma valor significante, pleno. En la medida en que el objeto puede concebirse no solamente como estando ahí o no estando ahí, sino que puede ser puesto en la relación con *algo de otro, algo que puede serle sustituido*, es a partir de eso, que deviene elemento significante”. Jacques Lacan, *Seminario VI*, clase del 10 de Febrero de 1959.
- ⁷⁶Jacques Lacan, *El seminario de La carta robada*, incluido en *Escritos I*, pág. 46.
- ⁷⁷Jacques Lacan, *Seminario II*, pág. 476.
- ⁷⁸Jacques Lacan, *En memoria de Ernest Jones*, *Escritos II*, pág. 689.
- ⁷⁹Jacques Lacan, *El seminario de La carta robada*, pág. 5.
- ⁸⁰Jacques Lacan, *Situación del psicoanálisis en 1956*, en *Escritos I*, pág. 446.
- ⁸¹Jacques Lacan, *Seminario II*, pág. 476.
- ⁸²Jacques Lacan, *La dirección de la cura y los principios de su poder*, en *Escritos II*, pág. 617.
- ⁸³Jacques Lacan, *Seminario V, Las formaciones del inconciente*, clase del 21 de mayo de 1958.
- ⁸⁴Jacques Lacan, *Seminario VIII, La transferencia*, clase del 4 de mayo de 1961.
- ⁸⁵Jacques Lacan, *Seminario sobre La carta robada*, en *Escritos I*, pág. 47.
- ⁸⁶Contardo Calligaris, *Algunas hipótesis sobre el fantasma en la cura psicoanalítica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1987, pág. 30.
- ⁸⁷Contardo Calligaris, *idem*, pág. 244.

- ⁸⁸Jacques Lacan, *Seminario VIII*, clase del 1 Marzo de 1961.
- ⁸⁹Jacques Lacan, *Seminario VIII*, clase del 1 Marzo de 1961.
- ⁹⁰Jacques Lacan, *Seminario VIII*, clase del 10 de mayo de 1961.
- ⁹¹Jacques Lacan, *Seminario X, La angustia*, clase del 16 de Enero de 1963.
- ⁹²Jacques Lacan, *Seminario IV*, pág. 321.
- ⁹³Jacques Lacan, *Seminario V*, clase del 29 de Enero 1958.
- ⁹⁴Jacques Lacan, *Seminario VI*, clase del 3 de Junio de 1959.
- ⁹⁵Jacques Lacan, *Seminario VIII*, clase del 14 de Junio de 1961.
- ⁹⁶Jacques Lacan, *Seminario III*, pág. 122.
- ⁹⁷Jacques Lacan, *Seminario II*, pág. 253.
- ⁹⁸Jacques Lacan, *Seminario VIII*, clase del 5 de Abril de 1961.
- ⁹⁹Jacques Lacan, *Seminario VI*, clase del 10 de Febrero de 1959.
- ¹⁰⁰Jacques Lacan, *Seminario V*, clase del 5 de Febrero de 1958.
- ¹⁰¹Jacques Lacan, *Seminario IV*, págs. 396-397.
- ¹⁰²Jacques Lacan, *Seminario XXIII*, clase del 13 de Abril de 1976.
- ¹⁰³Jacques Lacan, *Seminario XXIII*, clase del 9 de diciembre de 1975.
- ¹⁰⁴Jacques Lacan, *Seminario XXIII*, clase del 18 de Noviembre de 1975.
- ¹⁰⁵Jacques Lacan, *Seminario XXIV*, clase del 8 de Marzo de 1977.
- ¹¹Jacques Lacan, *Intervenciones y textos I*, pág. 35.
- ¹⁰⁶J. A.-Miller, *Introducción al método psicoanalítico*, pág. 94.
- ¹⁰⁷Jacques Lacan, *Seminario XXIV*, clase del 8 de Marzo de 1977.
- ¹⁰⁸Jacques Lacan, *Función del psicoanálisis en criminología*, en *Escritos I*, pág. 140.
- ¹⁰⁹Jacques Lacan, *La dirección de la cura y los principios de su poder*, pág. 607.
- ¹¹⁰Jacques Lacan, *Seminario VI*, clase del 15 de Abril de 1959.
- ¹¹¹Jacques Lacan, *Seminario VI*, clase del 3 de Junio de 1959.
- ¹¹²Monique David-Ménard, *Deseo*, en *Elementos...*, Paidós, Bs. As., 1996, pág. 133.
- ¹¹³Jacques Lacan, *Seminario XI*, pág. 195..

La teoría psicoanalítica de Jacques Lacan: los fines y los medios del psicoanálisis

En este artículo voy a hablar, o mejor dicho a escribir, sobre las técnicas, las herramientas del psicoanalista desde la perspectiva lacaniana. Los medios que utiliza para llegar a los fines que se propone.

Las tres palabras -“técnicas”, “herramientas” y “medios”-, me resultan por igual interesantes. “Técnicas” es la palabra clásica, y por algo llegó a convertirse en la palabra clásica. Y es que hablar de las técnicas, del conjunto de técnicas de una escuela psicológica cualquiera resulta siempre un punto crucial; es hablar del conjunto de procedimientos que dice utilizar para llegar a ciertos efectos, y dar cuenta de cómo llega a hacerlo. La palabra “herramientas” me resulta muy interesante también, porque remite a las herramientas de los mecánicos -llaves, destornilladores, taladros...-, es decir, a ciertos instrumentos o recursos que uno puede tener para producir ciertos efectos sobre ciertas piezas que de otra manera resultarían inamovibles o difícilmente movibles. La palabra herramienta evoca también al *operador* de la herramienta, a una persona que al tomarla y maniobrar con ella como corresponde hacerlo, produce ciertos efectos. Pero también me resulta muy interesante la palabra “medios” del analista, porque al hablar de medios uno remite directamente a la relación entre los medios y los fines, y no es posible comprender nada en cuanto a las herramientas de ninguna escuela psicológica sino se plantea a la vez, y más bien antes, hacia dónde se dirige, que objetivos quiere obtener, quien utiliza esas herramientas. Acá encontramos todavía un tercer valor de la palabra “herramientas” en el sentido mecánico del término. Un mecánico tiene una serie de herramientas, y es muy importante que las tenga. Pero es siempre mucho más importante que tenga una teoría del funcionamiento del motor y una explicación de por qué falla. Sin esas dos cosas, sus herramientas no le sirven de nada, y todo esto se aplica letra a letra a la clínica. Y esta perspectiva, que es una perspectiva que cualquier autor en general aceptaría, es una perspectiva muy lacaniana. Fue el propio Lacan quien se propuso, en 1960, tal como enunció: “articular, unos a otros, los fines y los medios del psicoanálisis”.

Bien, hechas estas consideraciones preliminares, me quedan aún otras consideraciones preliminares, consideraciones epistemológicas, sobre el método. ¿Cómo hablar de las herramientas del psicoanálisis? Mucho se podría decir de esto, de modo que me voy a limitar a sólo algunas puntualizaciones para poder sí pasar a desarrollar las técnicas. Hay por lo menos cuatro formas o métodos para presentar las herramientas del psicoanálisis. De las cuatro voy a elegir una, pero voy a incluir colateralmente a las otras tres.

Una forma sería presentar las distintas herramientas del analista distinguien-

do, siguiendo una antigua oposición, entre herramientas de efecto *emocional* y herramientas de efecto *cognitivo*. El psicoanálisis opera con ambas herramientas, con herramientas que tienen una repercusión y eficacia emocionales y con herramientas que tienen una repercusión y eficacia cognitivas, o racionales. Claro que la distinción nunca es tajante, porque toda herramienta de efecto cognitivo tiene luego efectos emocionales y toda herramienta de efecto emocional puede ser luego reincorporada cognitivamente, pero es una distinción que puede permitir una primera ubicación general. Para un psicoanalista -y esto para todo analista, no sólo un lacaniano-, la eficacia de un análisis pasa por las herramientas emocionales. Es en lo emocional adonde sucede el cambio. Siendo rigurosos habría que decir que en el acceso a los objetivos de la terapia psicoanalítica, lo cognitivo es un recurso esencial, pero que no es *decisivo*, porque lo decisivo es lo emocional. Y completar diciendo que un verdadero proceso psicoanalítico implica un cambio tanto emocional como cognitivo.

Esta sería entonces una posible primer forma de presentar las herramientas del psicoanálisis. Por razones que ya mismo desarrollo, no es la forma que yo escojo en este trabajo, pero sí es una forma a la que voy a aludir permanentemente. Permanentemente voy a sopesar la faz cognitiva y la faz emocional de cada una de las herramientas que aborde.

Otra forma de presentar las herramientas del psicoanálisis -y de toda teoría clínica en general- es a partir del *orden de eficacia e importancia* de las distintas herramientas. Claro que la eficacia y la importancia de cada una de las herramientas puede variar de acuerdo a la particularidad de cada paciente y de cada momento del análisis, pero siempre es posible hacer consideraciones generales que incluso expliquen esas variaciones individuales y de proceso. Esta es indudablemente una forma muy interesante de presentar las herramientas de una escuela, muy epistemológica diría, porque con un método así el propio propugnador de la teoría da cuenta de lo que postula como sus herramientas, las enumera una a una, da cuenta de por dónde pasa su eficacia, y de qué es lo que podemos esperar al fin y al cabo de cada una de ellas. Sin embargo, a pesar del interés de una presentación así, no es este tampoco el método que voy a utilizar para presentar las técnicas. Voy sí una y otra vez a sopesar la eficacia de cada una de las herramientas que trabaje, voy a proponer incluso un orden de eficacia e importancia de las distintas herramientas, pero el vertebrado de mi presentación va a pasar por otro lado.

A una tercer forma de presentar las herramientas del psicoanálisis, y que es una forma que prácticamente solo se podría aplicar en la teoría psicoanalítica y no en las otras escuelas, la llamaré una forma *descriptiva*. Consistiría en tomar una a una las herramientas del psicoanálisis clásicamente delimitadas como tales -diván, asociación libre, atención flotante, silencio del analista, transferencia, etc-, y desarrollar una a una su utilidad. Le llamo “descriptivo” porque partiría pura y simplemente de las herramientas delimitadas ya como por tradición. Pero este método, que puede parecer tan prolijo y unívoco, no es en realidad ni tan prolijo ni tan unívoco, y básicamente por tres razones. En primer lugar porque en una teoría como la psicoanalítica, en la que han existido y existen tantos autores de gran envergadura, encontramos que los distintos autores han dado distintos

lugares y valoraciones a las distintas herramientas, y esto sucede muchas veces hasta en el propio Freud. Y entonces, ya no es tan prolijo ni unívoco un método que parta de las herramientas clásicamente delimitadas si esas herramientas han recibido valoraciones distintas a lo largo de la historia del psicoanálisis. En segundo lugar, no es tan unívoco porque bajo la misma palabra con que designamos una herramienta no siempre hablamos concretamente de lo mismo. Esto es algo que sucede habitualmente, y se ve muy claro por ejemplo en la transferencia o en la asociación libre. Hablamos de transferencia y de asociación libre como si fueran siempre exactamente lo mismo, pero muchas veces con la misma palabra estamos hablando de cosas muy distintas. A veces se habla de transferencia como “alianza terapéutica”, es decir, como un buen vínculo entre el analista y el paciente, un vínculo racional entre el yo del analista y el yo del paciente, que permita un trabajo; otras veces se habla de transferencia como de un buen vínculo, pero ya no como alianza terapéutica sino como pasión, como un vínculo que no es ni tan racional ni tan del yo; otras veces se habla de transferencia como proyección, Lacan además habló de la transferencia como suposición de saber. Es decir, estamos ante ideas de la transferencia que en lo concreto de la clínica se aparecen como muy distintas, y entonces no se podría formalizar lo que es la utilidad técnica de la transferencia sino que habría primero distinguir distintas transferencias y pensar las distintas utilidades. Lo mismo sucede con la asociación libre. A veces se escucha hablar de la asociación libre meramente como de la disposición del paciente a hablar, otras veces como la apertura del paciente a dejarse decir sus ocurrencias más allá de su eventual coherencia, otras veces a la característica de una palabra que se desarrolla ante el silencio del analista, y acá nuevamente estamos ante significaciones muy distintas y utilidades muy distintas. Finalmente hay una tercer razón que cuestiona este supuesta unicidad, y es que, como vamos a ver enseguida mismo, la mayoría de las herramientas clásicamente delimitadas como tales sirven para dos, tres y hasta cuatro cosas distintas. Entonces, por ejemplo, si la asociación libre sirve para A, B, C y D, siendo A, B, C y D cosas muy distintas, ya no es tan sencillo hablar de la asociación libre como una herramienta única, y esto nos obliga a precisiones terminológicas.

Por eso es que a un método que parta de las técnicas clásicamente y tradicionalmente delimitadas le llamo justamente método *descriptivo*: porque toma las herramientas “clásicamente y tradicionalmente” delimitadas como tales, sin indagar si estas delimitaciones son o no verdaderamente rigurosas, o si acaso no sería necesario hacer reclasificaciones en esas clasificaciones. Y por eso digo que este método es un método que acaso solamente podría llegar a usarse en la teoría psicoanalítica, porque es una teoría muy divulgada, y entonces todo el mundo ha escuchado hablar del diván, de la asociación libre, del silencio del analista, de la transferencia, y entonces se ha establecido a través del tiempo como un consenso silencioso en que esas serían las herramientas del psicoanalista, sin interrogarse explícita y seriamente hasta qué punto esas herramientas así distinguidas están correctamente distinguidas así, o es necesario hacer precisiones o reflexiones. Piense el lector nada más cuántas técnicas conoce de la terapia gestáltica o de la terapia psicodramática. Muy probablemente ninguna, y entonces se da también habitualmente otro fenómeno: se puede ser mucho más objetivo con las

técnicas de las otras escuelas que con las técnicas psicoanalíticas. Cuando el lector escuche por primera vez a un psicodramatista hablar de su técnica del yo-auxiliar, o de cualquier otra, o al gestáltico hablar de su manejo del sueño, le va a preguntar exactamente lo que tiene que preguntarle: *para qué sirve y cómo*. Pero esas preguntas son las que no se suelen hacer respecto de las técnicas del psicoanálisis, puesto que se escucha hablar de ellas tantas veces que ya no se sabe exactamente para qué servían y cómo.

Y estas consideraciones nos dejan muy cerca de la cuarta forma de presentar las técnicas del psicoanálisis, que llamaré *estructural*, puesto que considera cada una de las herramientas desde justamente la perspectiva de *para qué sirven y cómo*. Implica presentar las técnicas en relación a los fines a los que se dirigen, a los efectos que producen y a cómo es que concretamente llegan a producirlos. Es el método que voy a seguir en adelante por cuanto de los cuatro métodos que considero se me aparece a todas luces como el más orientado a una clínica racional y fundamentada. Lo que me propongo básicamente es desarrollar el abc, lo central de cada una de las herramientas del psicoanálisis, yendo una por una, desde una perspectiva estructural. Por eso también es que de las tres palabras “técnicas”, “herramientas” y “medios”, me quedo con la palabra “medios” y titulo a este trabajo *Los medios del psicoanálisis*, para que haga pareja con los fines del psicoanálisis, y esté siempre presente la relación entre una cosa y otra.

Por otro lado, en relación al enfoque que llamé descriptivo, este enfoque estructural lleva en algunos puntos a otras conclusiones, a plantear de otra forma o a discriminar de manera distinta ciertas herramientas, y esto nos va a llevar a su vez a reconsiderar, que es lo que voy a hacer al final, las presentaciones clásicas de las herramientas psicoanalíticas.

*

* *

En un método así, el primer paso entonces está en delimitar qué es lo que se propone un psicoanálisis, cuál es el fin de un psicoanálisis. De esto muchísimo es lo que se podría hablar, y remito a los interesados a mi artículo sobre *Los fines del psicoanálisis*, adonde relevo las teorías de final de análisis de Freud, Melanie Klein, Lagache, Winnicott, Fairbairn y Lacan. Por eso es que acá me limito a hacer un mero planteamiento de lo que es el fin de un análisis desde la perspectiva lacaniana.

Para un psicoanalista lacaniano, un paciente es una persona que tiene dificultades, de distinta naturaleza y origen, en acceder a su *deseo*, entendido éste por ejemplo como la vitalidad psicológica, la “energía”, o la “libido” de la persona, y no como otra cosa (por todas las tergiversaciones y malentendidos de los profesores universitarios con respecto al deseo, cuesta siempre mucho lograr que los alumnos reconozcan allí la única sustancia del deseo). El fin de un análisis es que el paciente acceda a su deseo. Por debajo de este postulado subyace la suposición, freudiana y de tantos otros discursos, psicológicos, filosóficos, literarios, etc., de que con esa vitalidad psicológica o “energía” basta para existir y desarrollarse logradamente en los distintos planos de la existencia que son además los distintos planos en que las personas evalúan sus vidas, para bien o para mal: en los afectos,

en la familia, en la pareja, en las amistades, en lo interpersonal en general, en lo laboral, en lo económico y en lo sexual. Esta suposición entraña una gran simplificación, en la medida en que responde, a los distintos problemas y sufrimientos existenciales, con el deseo. No es una simplificación apresurada o reduccionista, es una simplificación de la que Lacan se dedicó repetidamente a dar cuenta y de la que se puede dar cuenta cada vez. Un paciente es entonces una persona que ha perdido su deseo, o jamás ha accedido a él, y un analista es quien asume la responsabilidad de acompañarlo a encontrarlo y conquistarlo. Así, el punto de partida de un análisis es *un déficit en el deseo*, y el punto de llegada o de terminación es el de *un acceso al deseo*.

Para lograrlo, el psicoanalista tiene más de una herramienta o medio. Pero la primer y principal herramienta es su propio deseo. Esto es lo que se llama *el deseo del analista*, que Lacan aislaba como “la herramienta principal de la cura”. En su seminario once, Lacan dice, justamente, que “el deseo del analista es el operador fundamental de la cura”. La razón es muy simple, sumamente simple: ¿cómo se podría acompañar al otro a un lugar al que uno no ha llegado antes? Si se quiere aprender Heidegger, lo mejor es ir con quienes tengan su recorrido en Heidegger; si se quiere aprender tenis, lo mejor es ir con quienes sepan jugarlo. Y lo mismo ocurre con el deseo. Basta con ir con aquel que algo haya logrado saber de tenis, para que con el solo hecho de tirar la pelota con él, y sin seguir ningún otro método, ya encontrará aquel, en las distintas ocasiones del peloteo, oportunidad de transmitir algo importante en relación al tenis. La idea de un “saber del tenis” puede resultar abstracta, pero ese saber del tenis se hará muy presente y concreto una y otra vez en el peloteo. Por lo demás, puede haber leído mil libros de tenis que si no lo sabe jugar, la enseñanza final nunca va a ser como la de aquel que aún no habiendo leído esos libros, sabe sin embargo jugarlo. Lo mismo vale para el método analítico, y por eso es que si se trata para el analista de acompañar a un otro a encontrar su deseo, su primer y principal herramienta será entonces su propio deseo. Mientras más lo tenga, más sepa de él y de los avatares para obtenerlo, más sabrá acompañar a ese otro a encontrarlo y tenerlo. Y de la misma manera en que el saber del tenis se traducirá concretamente en el peloteo en mil situaciones decisivas, el deseo del analista se traducirá concretamente en la cura en mil situaciones decisivas. Luego el analista tiene otras tantas herramientas para acompañar al otro a su deseo, pero esa es su principal herramienta, su deseo.

De manera que desde la perspectiva de la eficacia de las herramientas, la más eficaz herramienta de un analista es su propio deseo.

Desde la repartición emocional-cognitivo, el deseo del analista es claramente una herramienta de eficacia emocional, que se introduce a cada momento a través de la relación interpersonal misma entre el analista y el paciente. Como toda herramienta emocional, el paciente podrá después reintegrarla cognitivamente, pero en primer lugar funcionará emocionalmente.

Entonces, si el fin de un análisis es el deseo, el principal medio para ese fin es el deseo del analista.

Pero hay además una segunda herramienta del analista, tan importante como el deseo del analista: la actitud del paciente hacia su análisis. Esto es algo que en

general ha sido trabajado por todas las orientaciones psicoanalíticas: palabras como “entrada en análisis”, “transferencia positiva”, “alianza terapéutica”, “analizabilidad”, “entrevistas preliminares”, etcétera, aluden a este segundo punto. Se dice que el paciente “ha entrado en análisis”, cuando el paciente ha logrado alcanzar esa actitud. Se habla de las “entrevistas preliminares” como justamente el período que va desde la demanda de una sesión al alcance de esta actitud, período que puede variar de minutos a años. Se habla otras veces de “analizabilidad” para plantear la posibilidad o no de esta actitud en los distintos pacientes. Y se habla también de “transferencia positiva” y de “alianza terapéutica” para destacar el vínculo posibilitador de un trabajo de análisis. Es muy claro entonces que con estas distintas palabras surgidas desde las distintas orientaciones se habla siempre de la actitud del paciente ante su análisis, de una determinada actitud que, junto al deseo del analista, se vuelve el resorte primordial de la eficacia de ese análisis.

¿Y cómo ha de ser esa determinada actitud? Se podría precisar así: el paciente debe esperar de ese espacio resultados importantes, debe tener expectativas de lograr, después de un tiempo de trabajo, los beneficios que necesita, debe hacer de ese espacio un espacio central de su existencia -no es necesario que sea *el* central pero sí debe ser *de lo* central-, y debe estar abierto a revisar en ese espacio cuestiones importantes de su posición subjetiva. Esa es la actitud. El paciente debe tener sus esperanzas puestas en relación a su análisis -digo bien, esperanzas *en su análisis* y no tanto en su *analista*. Digamos, con el lunfardo, que debe tener “sus fichas puestas” en su psicoanálisis. Esa es la actitud que el analista necesita, y es la actitud que junto al deseo del analista posibilitará los mayores efectos de un análisis. Inversamente, si esta actitud no ocurre, con seguridad ese psicoanálisis no servirá ni tendrá efectos importantes.

Por eso es que una primer tarea del analista es hacerse del suelo, del piso sobre el que va a trabajar, de esa condición de posibilidad que no es un objetivo en sí mismo sino un objetivo posibilitador de otros objetivos posteriores. Un paciente “ha entrado en análisis” cuando ha madurado esa actitud, y encontramos todas las posibilidades en esto. Encontramos a pacientes que desde el primer minuto de su primer sesión uno los reconoce en esta actitud, y hay pacientes que asisten durante años a sesiones y sin embargo no la alcanzan. Como dice J.-A. Miller en su conferencia en Curitiba: “el período de las entrevistas preliminares se puede prolongar por mucho tiempo. Las entrevistas preliminares pueden durar un mes, lo cual, a una por semana, implica en total cuatro entrevistas. Pero también puede durar un año, y a veces, el analista se queda con el paciente durante varios años en una situación preliminar, de tal forma que podríamos hablar allí de un ‘preliminar permanente’. Es una práctica pertinente al psicoanálisis, pero que no implica el desarrollo del análisis en todo su vigor”. Hay personas que llegan en esta posición, que ya desde el primer momento están en esa actitud ante su análisis. Hay personas que necesitan de un tiempo para llegar a esta posición y además de un acompañamiento correcto de parte del analista, y hay personas que necesitan de mucho tiempo para llegar a esta posición, y a veces, además del acompañamiento correcto del analista, les hace falta tiempo de vida, de continuar encontrando en ella imposibilidades derivadas de sus síntomas,

para recién con todo eso llegar a esta posición ante su análisis. Mucho se podría hablar, y de hecho se ha hablado, sobre esto.

Casi matematizando podríamos decir que un paciente es una persona que no puede gozar de la vida, a la que un psicoanálisis le propone gozar del psicoanálisis para después pasar a gozar de la vida. Si esa persona logra gozar del psicoanálisis por un tiempo, entonces el psicoanalista tendrá la posibilidad de las rectificaciones emocionales necesarias para que pueda gozar de la vida, pero si no goza del psicoanálisis no estarán las condiciones emocionales para esas rectificaciones emocionales, y por eso ese psicoanálisis no será útil. Digamos también que si una persona no puede gozar de la vida es porque quiere gozar de cosas que lo alejan de la vida, y que muchas veces son las mismas que la alejan de gozar de un psicoanálisis, es el caso, no tan raro, de personas que no pueden entrar en análisis. Y también que ocurre el caso contrario, tampoco tan raro, de personas que después de un tiempo de análisis en que ya podrían empezar a gozar de la vida, prefieren gozar del psicoanálisis a gozar de la vida. Ambos casos son resolubles en el tiempo.

Hay allí otra herramienta primordial entonces: las expectativas y esperanzas puestas en un análisis, la disposición a revisar cosas esenciales en ese espacio. Llámesele teóricamente como se lo llame, es una herramienta fundamental del psicoanalista y de las de mayor importancia (no importa tanto tener el nombre conceptual como reconocer el proceso en cuestión, aunque probablemente convenga hablar de “entrada en análisis” para esto).

Es, por otro lado, desde la perspectiva emocional / cognitivo, una herramienta de repercusión emocional, porque actúa emocionalmente. Después la persona podrá advertirse, o no, a nivel cognitivo, de su posición. Puede asombrarse, incluso, del punto ya sospechoso al que llegó en esto. Pero en primer lugar es una herramienta emocional.

Desde la perspectiva del deseo, dos cosas se podrían decir de la entrada en análisis. Una, que la entrada en análisis incide *indirectamente* en el deseo, porque no es un objetivo en sí mismo sino un objetivo posibilitador de otros objetivos que sí conciernen al deseo. Es una condición de posibilidad de un trabajo sobre el deseo, y en ese sentido atañe indirectamente al deseo. Pero no hay que perder de vista que la entrada en análisis atañe también muy *directamente* sobre el deseo. Porque ese estado de expectativa, de esperanza incluso, de predisposición a enfrentar y hasta “luchar” un cambio, ¿no es ya claramente un estado de deseo?

Tenemos entonces ya desarrolladas dos herramientas del psicoanalista, ambas de influjo emocional. El deseo del analista y la entrada en análisis. El deseo del analista atañe directamente al deseo como globalidad, porque va a incidir en miles de centros y meollos de la cura. La entrada en análisis atañe directa e indirectamente al deseo. Directamente, porque es una actitud que implica una energización. Indirectamente, porque es una condición de posibilidad de otros trabajos sobre el deseo en otras dimensiones. Desde la perspectiva de la eficacia de un análisis, ambas herramientas tienen el primer lugar.

Luego el analista tiene otra herramienta, una tercer herramienta, de la misma envergadura y eficacia que las dos anteriores, y que se puede llamar teóricamente

también de diferentes maneras. Se podría llamarla “*reflejamiento narcisístico*”, o “*apuntalamiento*”, o “*apoyo*”, o “*libidinización*”, o “*catectización*”, o “*andamiaje*”, o “*maternaje*” incluso. De todas estas expresiones, la expresión “reflejamiento narcisístico”, que es una expresión lacaniana, me parece la expresión más interesante.

¿Qué es el reflejamiento narcisístico? Es algo de lo que Lacan se ocupó mucho a lo largo de su enseñanza, y que volvió una y otra vez a teorizarlo, de lo que hasta elaboró distintos esquemas, como los esquemas ópticos por ejemplo, que son esquemas elaborados para pensar este reflejamiento narcisístico. Es fácil comprender lo que significa guiándose por las palabras. Reflejamiento narcisístico quiere decir que el paciente, al dirigirse a su analista, logre darse y encontrarse con su propio narcisismo, porque aquel, el analista, se lo refleja. Eso es el reflejamiento del narcisismo. Que el analista refleje en el paciente su narcisismo, que el analista llame la atención de su paciente hacia su narcisismo, que incluso exalte, ¿por qué no? el narcisismo del paciente. Por eso es que el reflejamiento narcisístico está muy ligado a la “libidinización”, la “catectización”, o el “apuntalamiento”. Porque mediante el reflejamiento narcisístico el analista “libidiniza” el cuerpo de su paciente, “catectiza” el cuerpo de su paciente, lo “apuntala”.

Claro que si el analista apuntala el cuerpo y la libido de su paciente es para que después el paciente se apunte solo, y esto es a lo que Lacan llama, a partir de sus esquemas ópticos, “las vueltas de espiral de un análisis”, la progresiva internalización de ese reflejo narcisístico como propio, el pasaje de una revalorización narcisística que se recibe del otro a una valorización narcisística que se puede plantear desde sí mismo. Hay, para esto, una hermosa y enorme expresión de un gestáltico, Fritz Perls, quien dijo que “madurar es pasar del apoyo ambiental al autoapoyo”, o quien dijo que “la esencia del criar es ayudar a pasar del apoyo ambiental al autoapoyo”. Y eso es lo que está en juego en el reflejamiento narcisístico, ayudar al paciente a pasar del apoyo ambiental al autoapoyo, a partir de un proceso espiralado.

Hay también una frase muy interesante de Lacan que resume un poco todas estas proposiciones. La frase necesita de su explicación. En Enero de 1953, y en ocasión de constituirse en París una escuela de psicoanálisis, Lacan redactó un proyecto de Estatuto, digamos de Reglamento, de la futura escuela, que pautaba las diferentes actividades y proyecciones de esa escuela. El propósito de la escuela era poder reunir los diferentes analistas franceses en un mismo espacio, propósito que a la luz de las disputas que nunca faltan, resultaba de muy complicada realización. Y entonces, Lacan envió su proyecto de Estatuto a cada uno de los principales analistas franceses, y en una nota al final de esos estatutos, escribe: “Si me permiten ahora, aprovechando los tradicionales saludos de año nuevo, apelar a una broma personal, les diré que presento aquí, para nuestro cuerpo fragmentado, el instrumento de un espejo plano en el quieran los cielos encuentre su unidad”. Es clara la figura. Los estatutos que Lacan propone como posibles espejos planos para que ese cuerpo fragmentado de los analistas encuentre una posible unidad. Lacan dice que es una broma personal porque es una broma derivada de su teorización del reflejamiento narcisístico. Y eso es exactamente el reflejamiento narcisístico: poner un espejo plano ante un cuerpo fragmentado, para que a partir de allí ese cuerpo fragmentado se erige y encuentre su unidad.

¿Y qué relación tiene esto con el deseo? Toda, porque si decimos que el deseo es la libido de una persona, las energías de una persona, lo reflejado es justamente esto. El reflejante ayuda al reflejado a poder reflejarse a sí mismo en su deseo, desde un cuerpo erecto que pueda funcionar como soporte del deseo.

Para un reflejamiento narcisístico es siempre necesario que haya un otro. De hecho, cuando decimos que es la madre quien libidiniza el cuerpo del niño, decimos implícitamente que es necesario, al principio, que haya un otro que refleje el narcisismo. Y esta es, lacanianamente, una de las razones muy concretas por las que no hay autoanálisis. Con Lacan se pueden dar toda una serie de razones de por qué no hay autoanálisis, y esta es una. No hay autoanálisis porque es necesario que haya allí otro cuerpo que valore a este cuerpo. Se llega a su deseo a partir del deseo de un otro. Y por eso es que no es bueno para el porvenir de un análisis el que el analista no pueda experimentar ante el cuerpo del paciente esa catectización. Desde otra orientación teórica, Carl Rogers decía que el terapeuta debe experimentar una “consideración positiva incondicional” ante su paciente, y que de lo contrario no debe tomarlo en terapia. Puede pasar que las particularidades del analista y el paciente le impidan al analista esta catectización, y esto indudablemente quita eficacia a una de las herramientas más eficaces del analista.

Creo que esto es suficiente como para ver qué implica la idea de reflejamiento narcisístico. ¿Y cómo se opera concretamente, en la cura, el reflejamiento narcisístico? De distintas maneras.

En primer lugar, *discursivamente*, a través de todo lo que discursivamente el analista pueda hacer, y que a decir verdad es mucho -lo que no quiere decir que tenga que hablar mucho- para estimular y movilizar el narcisismo del paciente. En el curso de un análisis, un analista tiene muchísimas oportunidades de dar las palabras necesarias al narcisismo del paciente. El analista reconoce, por ejemplo, en un reconocimiento por lo general escueto, a los actos del paciente, dentro y fuera del consultorio, en los que actuó desde su deseo. Y este reconocimiento escueto es una forma del reflejamiento en lo discursivo.

En segundo lugar, *gestualmente*, a través de todo lo que gestualmente, y que también es mucho, pueda hacer para movilizar el narcisismo del paciente. Si vinculamos el reflejamiento narcisístico con la catectización o la libidinización, después de todo, una madre catectiza o libidiniza gestualmente, también con palabras, pero principalmente de manera gestual. Y de la misma manera, un analista catectiza gestualmente, obviamente en una sobriedad y una medida. El analista tiene su mirada constante, mirada que libidiniza. La mirada del analista debe ser una mirada que libidiniza, que estimula, en el cuerpo del paciente, su deseo. El paciente debe sentirse catectizado ante el cuerpo de su analista, y el analista tiene sus posturas, sus tonalidades, sus gestos, sus sonrisas incluso, en que comunica implícitamente a su paciente su valorización corporal.

En tercer lugar, *indirectamente*, implícitamente. Hay toda una serie de formas de movilizar el narcisismo del paciente, en las que el objetivo directo no es movilizar el narcisismo del paciente, pero indirectamente se termina obteniendo también eso. Por ejemplo, un analista siempre va a manifestarle a su paciente su deseo de entender distintas cosas de la problemática que presenta. Va a manifes-

tar, casi respecto de todos los temas, un deseo de saber, que apunta a que el otro se pregunte. El objetivo directo allí será esta puesta en marcha de algunas preguntas, pero indirectamente, implícitamente, uno está produciendo allí una valorización narcisística del paciente, porque lo está poniendo en valor, porque le está diciendo implícitamente que él importa, que interesa resolver ciertas cosas, mejorar su calidad de vida, y todo este interés en su persona, implica una valorización narcisística. Hay muchos otros ejemplos de esto en un análisis, pero la lógica es la misma. Un analista siempre va a seguir apuntando e intentando ciertos objetivos en su paciente, aún en los momentos en que ni el paciente crea ya en ellos. Y acá, indirectamente, implícitamente, el paciente se va a sentir puesto en valor por su analista. Un analista va a apuntar, y decididamente, a que su paciente resuelva sus problemas, podríamos hablar de una especie de deseo de salud del otro. Un analista va a desear -y libidinalmente- la asociación libre de su paciente. Siempre va a vivir como muy estimulante el hecho de que su paciente abra la boca, o siempre va a pedir otra palabra, o va a pedir asociaciones sobre un punto, o va a empujar a seguirse preguntando, o siempre va a aspirar a más. Y todas estas situaciones, que tomadas aisladamente apuntan a otros objetivos, indirectamente confluyen en una valorización narcisística. En su deseo de los significantes del paciente, en su deseo de resolver cuestiones, en su esperanza y seguridad de resolverlas, aún cuando el propio paciente pueda haberlas perdido, el analista le dice indirectamente, implícitamente, “Usted vale”, “Usted importa”, con el consiguiente efecto de valorización narcisística.

En cuarto lugar, el analista opera el reflejamiento narcisístico a través del *asentimiento*, el apuntalamiento. Puede parecer una palabra poco conceptual, el asentimiento, pero Lacan le dio al asentimiento, por ejemplo en su seminario ocho, un carácter totalmente conceptual. ¿Qué es el asentimiento? Es toda actitud del analista que brinde seguridad al paciente en un determinado momento electivo de la sesión, principalmente en momentos de vacilaciones. El asentimiento es por ejemplo una mirada que asiente, en momentos electivos. O es un sonido, o una pequeña palabra que asiente, también en momentos electivos. O a veces puede hacer falta una frase, o un razonamiento que asiente, que confirma, que empuja. Y el asentimiento es, aún en su levedad, una herramienta primordial. El asentimiento empuja al otro, en la vacilación, lo decide a su deseo en medio de la vacilación. El asentimiento es un afuera que empuja al adentro y lo determina. En el asentimiento el paciente siente el asentimiento seguramente, pero también siente, y es lo que más nos importa, a su cuerpo y a su acto como autorizado, avalado, ratificado, empujado, confirmado. Y por eso es que el *deseo del analista* también se hace presente a nivel del reflejamiento narcisístico del paciente, porque con qué empuja el analista a su paciente en su causa sino con su deseo. A los interesados en profundizar la dialéctica del asentimiento y el reflejamiento narcisístico, los remito a *La vida es bella*, una película enorme desde tantos puntos de vista, pero también enorme en relación a este punto.

En quinto lugar, el analista opera el reflejamiento narcisístico a través de la *transferencia de trabajo*. La transferencia de trabajo, es una herramienta del analista que Lacan introdujo haciendo par con otra expresión, la del “trabajo de la transferencia”. ¿Qué es la transferencia de trabajo? Es algo muy simple, es, en primer

lugar, una herramienta que trabaja el lado de responsabilidad del deseo, pero que, en segundo lugar, *mediatizadamente*, trabaja el narcisismo del paciente.

Veamos esto más en detalle. Hay, en todo deseo, una cara de responsabilidad. No vamos a reducir el deseo a la responsabilidad, el deseo es algo mucho más vasto que la responsabilidad, pero indudablemente que una de las caras del diamante del deseo es la responsabilidad. El deseo es también responsabilidad, hacerse cargo, sostener lo que haya que sostener. Y respecto de esta cara del deseo, Lacan destacó una serie de herramientas del analista, que resumimos en la expresión “transferencia de trabajo”. La transferencia de trabajo apunta a trabajar esa dimensión del deseo, a lograr esa responsabilidad, ese hacerse cargo. Pero indirectamente, mediatizadamente a su vez, la transferencia de trabajo trabaja el narcisismo del paciente, porque allí adonde el paciente se siente *capaz* de esa responsabilidad, *capaz* de ese hacerse cargo, *capaz* de ese *poder* hacerse cargo, se valora narcisísticamente.

¿En qué consiste concretamente la transferencia de trabajo en la cura? En que el analista transfiere el trabajo al paciente, de una manera tal que esto va a movilizar su responsabilidad, y por lo tanto su narcisismo, y por lo tanto su deseo. Hay en un análisis toda una serie de situaciones, de encrucijadas típicas de la sesión, que se dan en todas las sesiones de todos los pacientes -que ya mismo voy a detallar una a una- en los que el analista puede manejar las cosas de una manera tal que el paciente sienta que tiene que *seguir por sí mismo*, que tiene que hacerse cargo, asumir su responsabilidad. Y este confrontar al paciente a tener que seguir por sí mismo es la transferencia de trabajo, y también le podemos dar carácter de concepto y de categoría a este “seguir por sí mismo”.

Hay, en un análisis, toda una serie de situaciones en las que el paciente siente que tiene que seguir por sí mismo. Por ejemplo, la *ansiedad*, “el peso” que siente el paciente en sus sesiones. Siempre es bueno que en la sesión exista un cierto monto de ansiedad, ya vamos a ver por qué. Y a esa ansiedad, el analista no se ocupa de relajarla, o de hacerla más fácil para el paciente. Tampoco se ocupa de hacérsela más difícil -como se suele malentender habitualmente. Se ocupa de que el paciente pueda continuar por sí mismo en medio de esa ansiedad, que pueda soportar y sobrellevar el peso. De manera que, con su ansiedad, le transfiere el trabajo; o, mejor dicho, si es *su* ansiedad, le deja en *sus* manos lo que es *su* trabajo. Le confronta con seguir *por sí mismo*, con soportar y sobrellevar el peso desde sí mismo, y allí aparece la responsabilidad. Claro que no lo deja totalmente solo en ese trabajo. Lo apunala, lo asiente, lo convalida, lo ratifica, lo anima, a que tome en sus manos ese trabajo. Y entonces, en este seguir por sí mismo, en este poder hacerse cargo de ese pequeño pero para él gran trabajo, el paciente siente que puede con la responsabilidad, y por eso crece en su narcisismo y su deseo. Se siente capaz de hacerlo, y allí está el crecimiento de su narcisismo. Se ve entonces la articulación entre transferencia de trabajo y narcisismo. La transferencia de trabajo trabaja directamente a nivel de la responsabilidad, e indirectamente, mediatizadamente, a nivel del narcisismo por esa responsabilidad.

La misma dialéctica se pone en juego en toda una serie de *situaciones del discurso*, situaciones típicas de una sesión. Hay, en el discurso de todo paciente, momentos de pantano, o de enredo, o de remolino, donde no puede seguir,

donde o por el tema del que tiene que hablar, o por la relación con su analista, o por su mera presencia, se le hace muy difícil seguir. Cualquier persona que meramente haya pasado por un análisis sabe lo difícil que pueden llegar a resultar esos momentos. Y el analista no se los va a hacer más fáciles ni más difíciles a esos momentos. Simplemente lo va a apuntalar para atravesarlos, y adonde el paciente pueda hacerlo va a obtener claramente un crecimiento en su narcisismo. Otras veces hay en el discurso del paciente momentos de arranque, donde tiene que empezar, al comienzo de una sesión, o donde, llevado por su propio discurso, tiene que enfrentar algo, y esto le puede resultar sumamente complicado. Otras veces hay en el discurso del paciente momentos de indecisión, o de pensamientos en silencio, o de pensamientos antes de hablar, inconfesables, o difícilmente confesables. Otras veces la propia mirada del analista va a resultar de un enorme peso sobre el discurso. Otras veces vamos a encontrar las vacilaciones del paciente en su discurso, adonde no sabe si seguir o no con lo que habla. Y en todos esos momentos clave, entre otros tantos, y una sesión está llena de ellos, el analista encuentra ocasión de intervenir con este manejo en donde le confronta a tener que seguir por sí mismo, a hacer su trabajo, y de intervenir entonces a nivel del narcisismo y del deseo.

Una de las repercusiones del *silencio del analista* se verifica también a este nivel de la transferencia de trabajo y del reflejamiento narcisístico. ¿Qué hacemos por ejemplo allí adonde el otro no continúa nuestro discurso? Lo continuamos nosotros. Este es uno de los sentidos del famoso silencio del analista. El paciente está hablando, y como es habitual en todo diálogo convencional, se detiene a ver qué piensa el otro, o cómo sigue el otro con lo que él está diciendo, y entonces, lejos de ello, se encuentra con el silencio del analista, silencio inamovible. Ocurre que además le interesa mucho saber qué está elaborando ese analista con eso que le está diciendo, que además le está pagando, y un valor que le cuesta, y espera por lo tanto esa continuación. Pero no la encuentra, porque encuentra el silencio del analista. ¿Y entonces qué hace? Tiene que seguir por sí mismo, tiene que armarse desde sí mismo para recontinuar desde sí mismo. Y en ese punto de pivot corporal a partir del cual relanzamos el discurso, allí está en juego la fuente de la que surge el deseo. Vemos entonces ya en el silencio del analista, este efecto del tener que seguir por sí mismo. Con su silencio, el analista transfiere trabajo, o para decir mejor habría que decir: le deja al paciente el trabajo que le corresponde -como vamos a ver, no es este el único sentido del silencio del analista.

Y también herramientas como la *asociación libre* y el *diván* trabajan a nivel del objeto del deseo, es algo que desarrollo enseguida, cuando aborde cada una de ellas en particular.

La transferencia de trabajo y su efecto responsabilizador y narcisístico se pone en juego también en relación al *saber*. Un paciente es alguien que quiere saber. Esto es algo que puede resultar bastante obvio, pero me parece importante desarrollarlo. Después de todo, el paciente va allí, entre otras cosas, para saber. Quiere saber, y necesita saber. Cree que gran parte de la superación de sus síntomas pasa por llegar a saber ciertas cosas. Mientras más preocupado está por sus síntomas, más preocupado está por saber. Con la transferencia, su necesidad

de saber se va a hacer más grande aún. Piensa que hay del otro lado alguien que en algún momento tiene que saber. Además, le paga para saber, y un precio que le cuesta. Entonces, el saber es algo que indudablemente le importa, y mucho. Pero el analista no le va a dar ese saber, no va a trabajar él para lograr ese saber, sino que va a transferirle el trabajo.

Y es en relación al saber adonde más se vuelve válida la expresión “transferencia de trabajo”, porque si hay un trabajo que a simple vista aparece como correspondiente al analista, es el de producir saber. La ansiedad es *del* paciente, el peso de sus palabras es *del* paciente, pero si hay algo que no parece *del* paciente es el saber. El saber parece trabajo del analista, pero el analista transfiere ese trabajo. Nuevamente caben las aclaraciones, porque este es terreno habitual de malentendidos e imposturas: no es que el analista se borre de ese trabajo, el analista apuntala ese trabajo. Tampoco es el caso que el analista no tiene que saber nada, llegado el caso el analista tiene que saber, y bastante. Desde esta perspectiva, transferir el trabajo quiere decir apuntalar al otro a que haga el trabajo que llegado el caso uno podría perfecta y fácilmente hacer.

Y en medio del universo de la demanda que se pone en juego en un análisis, en medio del sujeto supuesto al saber, en medio de la necesidad del paciente de ciertas respuestas, en medio de que el paciente paga para obtener ese saber, transferirle el trabajo es una técnica de todo un peso. Y allí adonde el paciente asume el trabajo que se le transfiere, aún a su pesar, está en juego también la responsabilidad. Y en ese hacerse cargo de saber, y en obviamente un llegar a saber ciertas cosas, se va a producir una correlativa valorización narcisística.

Vemos entonces cómo en toda una serie de situaciones concretas de la clínica se pone en juego la transferencia de trabajo, su efecto sobre la cara de responsabilidad del deseo, e indirectamente su efecto sobre la autoestima narcisística. La transferencia de trabajo implica que el analista no se hace cargo del trabajo que le encarga el paciente, que se lo devuelve, que le transmite permanentemente la responsabilidad, allí donde ciertamente el paciente puede asumirlo, y también allí adonde necesita de cierto esfuerzo, mientras no le sea inasumible. Y destaco que el efecto último de la transferencia de trabajo es esto que llamo el seguir por sí mismo. El paciente experimenta su ansiedad, levanta la mirada y encuentra la transferencia de trabajo del analista, ¿y entonces qué hace? Queda confrontado con tener que seguir por sí mismo. O se encuentra con puntos difíciles de su discurso, levanta la mirada y encuentra la transferencia de trabajo, ¿y entonces qué hace? Tiene que seguir por sí mismo. O espera la continuación de su discurso, y encuentra el silencio, y tiene que seguir por sí mismo. Claro que el analista apuntala este seguir por sí mismo. Si le transfiere el trabajo se lo transfiere de una manera tal que el paciente se va a sentir apuntalado en ese pase.

¿Y qué tiene que ver esto con el deseo? Todo, porque en esos momentos en que el paciente es llamado a seguir por sí mismo, en realidad está sintiendo que tiene que seguir con *su* deseo, desde *su* cuerpo. Además, con *su* deseo y desde *su* cuerpo sin contar con la ayuda o el apoyo de nadie, frente a alguien quien se lo está planteando en esos términos, pero de una manera tal que pueda realmente aceptarlo. Es por eso que se trata de situaciones en que se refuerza el deseo.

Esto nos deja cerca ya de la relación entre el deseo y el cuerpo, porque este hacerse cargo sólo, este soportar y sostener solo, este seguir *por sí mismo, desde sí mismo*, ¿a dónde se apuntala? En el propio cuerpo. Uno sigue desde sí desde su cuerpo. Puede ocurrir incluso, y de hecho ocurre muy repetidamente en un proceso así, que el paciente llegue a interrogarse por el fondo de este narcisismo: en el fondo, todo este narcisismo, ¿es narcisismo de qué? Muchos pacientes, cada uno con sus palabras, llegan a esta pregunta, basta nada más con ser un poco coherentes como para llegar a ella. Y entiendo que un analista responde acá con un acto, *señalando con su cuerpo a su cuerpo*. Un cuerpo, el del analista, señala a otro cuerpo, el del paciente, que en el fondo, el narcisismo es narcisismo de un cuerpo.

Por eso es que es muy importante destacar que, en el fondo, todas estas técnicas -que como se habrá notado son decisivas-, trabajan en vistas a consolidar *la fuente del deseo*. El reflejamiento narcisístico, en todas sus modalidades concretas, apunta, en el fondo, a consolidar la fuente del deseo. ¿Y a dónde están esas fuentes desde las que el paciente planteará su deseo? En el cuerpo, en la imagen interoceptiva del cuerpo, en el esquema corporal.

El deseo no existe en el aire. El deseo vive de una fuente de la que surge. La vitalidad psicológica necesita de una fuente. Esa fuente intrigó durante décadas a Lacan, y en relación a ella Lacan elaboró su noción de objeto *a*. El objeto *a* es el objeto en el que el sujeto inspira su deseo, el objeto en el que el sujeto encuentra el soporte para su deseo, la causa adonde se resorta el deseo. Por eso Lacan decía en el seminario X, *La angustia*, que el objeto del deseo no está adelante del deseo, sino detrás del deseo. Y para simplificar todo esto hablo de la fuente del deseo. Clínicamente, el razonamiento es simple: si de lo que se trata es de que el paciente encuentre su deseo, un logro decisivo en ese proceso estará entonces en lograr que el paciente encuentre, reconozca y consolide las fuentes para su deseo. Lacan decía, en *La transferencia*, que si una virtud debía tener un analista era la de poder ver el objeto *a* en el cuerpo del otro, y en particular en su paciente, es decir, la virtud de poder ver las distintas fuentes desde la que plantea su deseo para justamente consolidarlas. En esto, el analista es como el imitador, un imitador es alguien que sabe muy bien captar los objetos *a* en el cuerpo del otro, y es lo que reproduce; la diferencia está sólo en que el analista no reproduce en su cuerpo el cuerpo del otro, sino que consolida con su cuerpo las fuentes del deseo del cuerpo del otro. Y el analista tiene más de una técnica y más de una ocasión para trabajar en ese nivel, que son justamente éstas que hemos ido trabajando bajo la rúbrica del reflejamiento narcisístico.

Por eso es que el efecto de vitalizar las fuentes del deseo es un efecto emocional, y por lo tanto la herramienta del reflejamiento narcisístico es una herramienta de carácter emocional. Lo es tanto, que acaso sea la más emocional de todas las herramientas del analista. Las emociones, decía Sartre, son la primera y la última palabra. La primer y última palabra del sujeto ante el mundo y los otros, nacen de las emociones. Luego llegará el pensamiento, pero su primer reflejo, su primer respuesta al estímulo arrancará de las emociones. Y las emociones están en el cuerpo, están apoyadas en el cuerpo. La envidia es una emoción, y cuando una persona envidia, está totalmente implicada como cuerpo, véase sino el cuerpo de esas niñas que se miran mutuamente envidiosas. La cólera

es una emoción, y cuando una persona está “montada” en cólera, está totalmente implicada como cuerpo. La beatitud es una emoción, y cuando una persona accede a ese estado de la beatitud, está totalmente implicada como cuerpo. Lo mismo pasa con el deseo, porque el deseo es una emoción más -así lo articulaba por ejemplo Spinoza, o Wundt-, sólo que una emoción que evaluamos como conveniente al sujeto, a diferencia de por ejemplo la cólera o la envidia. Cuando el psicoanálisis aspira a lograr cambios a ese nivel aspira al más fundamental de los cambios, a nivel de la emoción, a nivel de lo que es la primer y última palabra del sujeto. Y para lograrlo aspira a que el sujeto se aferre a sus objetos *a*, el famoso pero no siempre bien entendido atravesamiento del fantasma.

El objeto *a* se hace presente en la cura en todos estos momentos del seguir por sí mismo. Momentos electivos, especiales, muy precisos de la sesión. Momentos de pantano, o de arranques, o de remolino, momentos de miradas mutuas, o de silencios, o de vacilaciones del paciente, o de indecisión, o de pensamientos en silencio, o de pensamientos antes de hablar, entre otros. En todos esos momentos clave, y una sesión está llena de ellos, el analista encuentra ocasión de intervenir a nivel de la causa del deseo con sus distintas operaciones. Y como decía, el analista tiene más de una técnica y manejo para trabajar a ese nivel. El analista tiene por ejemplo su mirada que libidiniza, tiene sus asentimientos que determinan, y su ratificación que convalida, tiene su silencio, tiene la asociación libre y el diván, tiene lo que Lacan llamaba la transferencia de trabajo, tiene también su deseo para esto, y tiene también -y en alguna manera también las necesita para esto- herramientas cognitivas para llamar la atención del paciente sobre la causa del deseo. Todas ellas son, en un punto muy preciso, distintas técnicas y manejos que permiten al analista operar sobre el objeto del deseo en esos momentos electivos, especiales, en que se presentifica el objeto en la cura. Y el analista tiene también, como decía, herramientas cognitivas para llamar la atención del paciente sobre la causa del deseo. Y decía también que en alguna manera además las necesita para esto, porque la idea de la fuente del deseo no es una idea a la que se llegue por sí solo tan fácil. Lacan decía que era tarea del analista llamar la atención del paciente sobre el objeto del deseo, y esto justamente porque no es para nada seguro que el paciente llegue por sí mismo a hacerlo, y entonces estamos ante una técnica cognitiva, no emocional.

Tenemos entonces que, en suma, en la cura, el analista opera el reflejamiento narcisístico a través de básicamente estos cinco mecanismos:

Reflejamiento narcisístico	{	Directamente, a través de lo <i>discursivo</i>	{	Ansiedad
		Directamente, a través de lo <i>gestual</i>		Situaciones del discurso
		Indirectamente		Silencio del analista
		Asentimiento		Asociación libre
		Transferencia de trabajo ("seguir por sí mismo")		Diván
				Saber

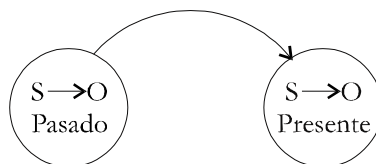
Uno, discursivamente, y de manera directa; dos, gestualmente, y de manera directa; tres, indirectamente, a través de otros actos; cuatro, a través del asentimiento en momentos electivos; cinco, a través de la transferencia de trabajo. La transferencia de trabajo, a su vez, se verifica en la cura en los momentos de

ansiedad, en determinados momentos discursivos, en cuanto al saber, en el silencio del analista, el diván y la asociación libre. Aclaro finalmente que, aunque parezca, esto no pretende ser exhaustivo ni esquemático. Pretende sí ser concreto con cosas con las que no es habitual escuchar a los analistas hablar concretamente, y por eso los esquemas.

Desde la oposición emocional/cognitivo, obviamente que el reflejamiento narcisístico es una herramienta de carácter emocional. Desde la perspectiva de la eficacia de las herramientas clínicas, el reflejamiento narcisístico es una de las más eficaces herramientas del analista, de la envergadura del deseo del analista y de la entrada en análisis.

Otra herramienta emocional importante del analista es la transferencia, o mejor dicho *el manejo correcto de la transferencia proyectiva*. Es una herramienta emotiva primordial y altamente eficaz del psicoanálisis. Pero como se verá, la numero acá entre otras e incluso después de otras. Muchas veces se llega a creer que las herramientas del psicoanálisis son solamente la transferencia y el hacer conciente lo inconciente. Nada más burdo que eso. El psicoanálisis tiene muchas otras herramientas y muchas de ellas son más importantes que esas dos.

Pero igualmente la transferencia es una herramienta primordial del psicoanálisis, y de las más eficaces. ¿En qué consiste el manejo correcto de la transferencia proyectiva y cuál es su eficacia concreta en la cura? Para eso hay que ver primero qué es la transferencia proyectiva. La transferencia proyectiva es la proyección en el presente de una relación traumática del pasado. De modo que en la transferencia proyectamos sobre un otro del presente una relación ante un otro traumático del pasado. Por eso es que podemos esquematizar así a la transferencia proyectiva:



Donde a una relación entre el sujeto (S) y un otro (O) del pasado, el sujeto la proyecta en una relación entre él (S) y un otro (O) del presente. Veamos algunos ejemplos. Supongamos un padre que ha escuchado siempre con desdén las palabras de su hijo, como no confiriéndoles ninguna importancia, o que algunos veces directamente ironizara sobre ellas. Eso sería una relación traumática con un otro del pasado. ¿Y qué sería una transferencia proyectiva? Que ahora ese hijo estuviera por ejemplo en una clase universitaria, con muchas ganas de decir algo, o de preguntar algo, pero no puede hacerlo por temor a que el profesor mire con desdén lo que diga, o directamente ironice sobre lo que pregunta. Eso sería una transferencia proyectiva. Allí, esa persona proyectaría transferencialmente una relación con un otro del pasado a una relación con un otro del presente.

Se ven muy bien en este ejemplo algunas notas claves de la transferencia

proyectiva. Una, que la transferencia proyectiva no ocurre solamente en el ámbito del análisis. Ya Freud decía que la transferencia ocurre permanentemente en las relaciones interpersonales. Dos, que la transferencia proyectiva poco tiene que ver con la realidad. Supongamos que este profesor fuera una persona sumamente atenta y respetuosa, incapaz de ironizar sobre las intervenciones de sus alumnos. Este alumno podría incluso tener muy en claro esta característica de su profesor, pero no podría dejar de verlo bajo el fantasma de su padre. Entonces, la proyección tiene poco que ver con la realidad, es proyección *sobre* la realidad, a partir de algo internalizado previamente, y no a partir de la realidad. Melanie Klein decía muy bien que una cosa era la madre interna y otra la madre externa; Lacan decía que una cosa era el otro imaginario y otra cosa el otro real. Pero vemos también en este ejemplo una tercer nota de la transferencia proyectiva, y decisiva, en cuanto a la relación entre la transferencia proyectiva y el deseo. ¿Cuál es la relación entre lo traumático en juego en la transferencia proyectiva y el deseo? Si decimos que el deseo es la vitalidad psíquica, la libido o energía, es muy claro que en esos traumas del pasado el deseo se halla justamente traumado, imposibilitado, interrumpido, inhibido. Este hipotético alumno tendría su deseo totalmente inhibido por esa relación traumática del pasado.

Esto en cuanto a qué es la transferencia proyectiva. ¿Y en qué consiste el manejo correcto de la transferencia proyectiva? En que el analista, al recibir sobre su persona la proyección, opere sobre ella para abrirle paso al deseo allí detenido. Esto es algo también muy simple.

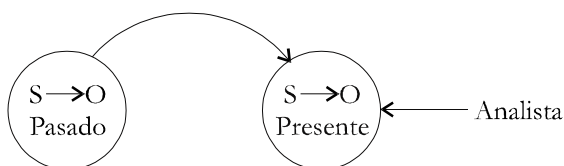
Veamos dos ejemplos más de transferencia, dos situaciones por lo demás bastante habituales. Uno, el caso de una mujer insegura en pareja con un hombre seguro, otro, el caso de un hombre celoso en pareja con, digamos, una mujer buena. Veamos el primer caso. Una mujer insegura, digamos dislocada, fragmentada, torpe, temerosa de ser aceptada o no, de ser reconocida o no por lo que dice y hace, establece una pareja con un hombre que se destaca por su seguridad interpersonal. Supongamos que en los primeros momentos de esa relación, ella habla y teme qué actitud va a tener su pareja. Eso sería transferencia. Ella traería relaciones traumáticas de su pasado a esta relación de su presente. Pero supongamos ahora que este hombre que llamamos seguro, para la sorpresa de esta mujer que llamamos insegura, lejos de desautorizarla o criticarla, la escucha atenta y respetuosamente, le da su tiempo y lugar, la reconoce y le continúa sus opiniones. Supongamos que eso lo hace durante todo un tiempo, y que de a poco, ella empieza a sentir que del otro lado hay alguien que la pone en valor, además alguien que no es cualquiera. El final es imaginable. De a poco, ella se empieza a unificar y a erectar, a ganar en orgullo y valorización de sí.

Este es un caso. El otro es el de un hombre celoso con una mujer buena. Tampoco acá voy a imaginar nada raro, por el contrario, voy a imaginar historias que suceden todos los días. Si este hombre es celoso, eso lo trae de su historia pasada, y no de la realidad, porque la verdad es que está en pareja con una mujer que llamamos buena. De modo que sus celos son una transferencia. La mujer no hace más que pensar en él, pero él la va a ver y la va a imaginar practicando todo tipo de infidelidades; él va a ir cada vez a planteárselo escándalo mediante, y ella va a explicarle una y otra vez, y de la forma más santa, porque es una mujer

buena, que no es así, que por favor se quede tranquilo, va a darle palabras, etcétera. Entonces, después de tres años de escándalos y de acostarse a las cuatro de la mañana por las discusiones, él comienza a comprender que ella realmente es una mujer buena, y va a ganar en calma, en pacificación y en seguridad, sintiendo la constancia y permanencia de esta mujer que llamamos buena.

¿Qué es lo que quiero hacer ver con estos ejemplos? Que el hombre seguro hace algunas cosas que van a reescribir la historia de la mujer insegura, y que la mujer buena hace algunas cosas que van a reescribir la historia del hombre celoso. Y a eso le llamamos *manejo correcto de la transferencia*. Que quien reciba sobre sí la transferencia de esta relación traumática del pasado, haga lo correcto para reescribir eso traumático, para “abreaccionar” -digamos con Freud- el deseo detenido en esos traumas del pasado. Pero además estos ejemplos nos hacen ver otra cosa. Que es necesario que el hombre celoso desate sus celos para que allí desatados y “en caliente” sus celos se remoldeen a partir de las respuestas de la mujer buena. Lo mismo vale para la mujer insegura, y esto quiere decir que la mejor forma de reescribir sobre una proyección es cuando ella se actualiza, y que mientras más alto sea el punto de desarrollo más eficaz va a ser la reescritura. También podríamos decir que la mejor forma de reescribir sobre un trauma es en medio de la tinta fresca, o que la mejor manera de remoldear un hierro es en caliente.

Esquemmatizando podríamos decir entonces que en un manejo correcto de la transferencia proyectiva, el analista es quien debe poder operar sobre ese otro que le es proyectado para abreaccionar el deseo allí detenido:

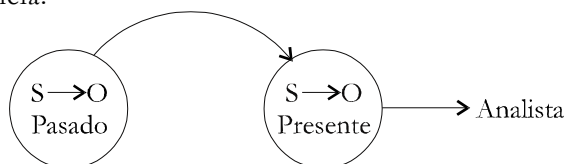


“Abreacción” es una hermosa palabra de Freud que lamentablemente hemos olvidado. Pero es una palabra muy útil, que encierra un sentido maravilloso. ¿A qué llamaba Freud “abreaccionar”? Es una palabra de la época gloriosa del psicoanálisis, de 1890, la época romántica, la del deseo vital, exuberante. “Abreaccionar”, era para Freud liberar el deseo al despegar al afecto de las representaciones traumáticas, y esto es justamente lo que interesa en la clínica de la transferencia proyectiva, abreaccionar, despegar el afecto de las representaciones traumáticas del pasado para restituir, reabrir el camino del deseo allí adonde se halla estancado. Por eso es que esa palabra es ideal para definir lo que es el fondo del manejo de la transferencia proyectiva: abreaccionar, manejar la representación y el afecto transferidos para reabrir el camino del deseo.

Se trata entonces de que el analista maneje la transferencia para que, en esas proyecciones de lo traumático, abra posibilidades nuevas. Que aprovechando la telaraña que se pone sobre él, toque cosas en esa telaraña, o directamente aproveche para sacarla toda. Pero la telaraña se le puede pegar en los dedos, o lo que es

peor, tirando de la telaraña puede venir la araña. Quiero decir que las proyecciones de un paciente pueden afectar personalmente al analista, es lo que se llama *contratransferencia*, y esto puede afectar a que el analista haga lo correcto con esas proyecciones. Supongamos que la llamada mujer buena termina devastada por la transferencia celosa de su hombre, lo que no es para nada atípico. El analista debe saber manejar la transferencia, y no ser manejado por ella, y esto es lo que puede pasar si se experimenta personalmente implicado en las proyecciones de su paciente. Esto es asunto muy opinado, pero para Lacan el analista no debe experimentarse personalmente afectado en las proyecciones transferenciales de sus pacientes (no experimentar la *contratransferencia*), o en el caso de experimentarla, no debe actuarla, esto es, no debe tener conductas en base a ella, ni menos aún permitir que afecte a su manejo de la transferencia, que es justamente lo que él debe saber hacer.

Por eso es que la siguiente podría ser una forma de graficar qué sucede en la *contratransferencia*:



Que en lugar de actuar, el analista, sobre la transferencia -lo cual lo graficaba la flecha de derecha a izquierda-, es la transferencia la que actúa sobre el analista -lo cual es graficado por esa línea de izquierda a derecha.

Se ve entonces muy bien cuál es la eficacia del manejo de la transferencia proyectiva. Implica reescribir aquello que se había escrito traumáticamente para el deseo. El manejo correcto de la transferencia proyectiva es una de las herramientas primordiales del psicoanálisis. Es una invención puramente freudiana y es una técnica originalmente psicoanalítica. Además, es una de las más eficaces herramientas del psicoanalista. Cuando un analista ha operado certeramente sobre una transferencia, algo ha cambiado radicalmente en su paciente. Pero no es la única herramienta del psicoanálisis, y más bien, en orden de eficacia e importancia se halla en cuarto lugar de eficacia respecto de la entrada en análisis, el deseo del analista y el reflejamiento narcisístico. Esta es al menos una perspectiva lacaniana, un kleiniano siempre le daría el primer lugar al manejo de la transferencia proyectiva. Pero para un lacaniano siempre las otras tres herramientas aparecerán como más eficaces aún.

Y la transferencia proyectiva es otra de las razones por las que no hay autoanálisis. Una persona plantea en general proyecciones hacia todos sus semejantes. Pero lo que encontrará, en general, son *contratransferencias*, y no la elaboración de su transferencia ni la abreacción hacia su deseo. Por eso no hay autoanálisis, porque es necesario allí delante un otro que recoja, reciba, desarrolle y maneje abreactivamente la proyección.

Aunque pueda sorprender, voy a decir que la quinta herramienta de un psicoanalista es *el tiempo*.

Un analista debe ser un verdadero artista del tiempo. No en vano Lacan decía que “la transferencia es algo esencialmente ligado al tiempo y su manejo”, y esta idea estaba ya en Freud y en los posfreudianos, lo que los analistas ingleses llaman el “*timing*” -*time* es tiempo. El tiempo es una enorme herramienta de un analista, quiero decir, el sentido de oportunidad de un analista, la capacidad de esperar y reconocer el momento exacto, el poder hacer un manejo correcto del tiempo, el poder arreglar las cosas como para que el paciente se suba a la ola del tiempo.

Puntualmente, el no solo saber *qué* decir y hacer, sino también el saber *cuándo* decir y hacer.

Un analista puede tener muchas cosas para decir y hacer, y desde la primera sesión. Un analista experimentado puede tener mucho para decir y hacer, incluso con escuchar, digamos, veinte minutos a una persona. Pero la cuestión es *cuándo* va a decir y hacer todo esto que tiene para decir y hacer, y esa es la regulación del tiempo. Jugando con el mismo ejemplo, digamos que a un analista le puede llevar cinco meses encontrar la oportunidad de decir aquello que pensó en veinte minutos. Y esto porque lo que llega demasiado temprano o demasiado tarde no sirve. Lo que sirve, y enormemente, es lo que llega justo a tiempo.

Por eso es que otra herramienta emocional decisiva del analista está en sus intervenciones en momentos electivos, en su manejo correcto del tiempo. Se trata de una herramienta de las más eficaces de un analista. Cuando digo “intervenciones en momentos electivos”, me refiero seguramente a la interpretación, pero también a toda intervención del analista en general, aún no sea una interpretación. Freud decía que la verdadera intervención, la intervención eficaz de un analista, era la que era oportuna, la que aprovechaba la ocasión. Cuando un analista dice lo indicado en una ocasión indicada, ese analista tiene efectos.

¿Y cuál era la ocasión indicada para Freud? ¿Cuándo es justo el tiempo? Para mí la ocasión indicada debe reunir tres elementos, y para resumir estos tres elementos yo he elaborado una especie de algoritmo. Digo que el manejo correcto del tiempo pasa por un *FI-MI-PI*, lo cual quiere decir las dos iniciales de: *la frase indicada (FI)*, *en el momento indicado (MI)*, *de parte de la persona indicada (PI)*. Ese es el manejo correcto del tiempo. La frase indicada es la frase que abrirá el deseo, el momento indicado es el momento de apuesta energética y fantasmática del paciente, la persona indicada es la de la transferencia positiva, naturalmente. Véase el cuento *El hacedor*, de Borges, allí hay una tremenda *FI-MI-PI*.

Veamos esto en detalle. Empecemos por *el momento indicado*. En el momento indicado deben suceder dos cosas: una, que el paciente esté en pleno despliegue de su energía; dos, que el paciente esté en pleno despliegue de su fantasía. A más despliegue energético y fantasmático más indicado es el momento, y viceversa, a menos despliegue energético y fantasmático menos indicado es el momento. Y si no se cumplen las dos condiciones, no es el momento indicado. ¿Qué es el despliegue energético? La ocasión indicada debe ser una ocasión en que el paciente esté comprometido en lo que dice o hace, el momento en que “*se juega*” energéticamente, la ocasión en que *se* implica en lo que dice o hace, cosa que puede hacer de más de una manera. ¿Y qué es el despliegue de la fantasía? Me

refiero a la fantasía que hay que cambiar, a la representación fantasmática que detiene el deseo. Y el momento en que el paciente despliega, descarna su fantasía es el momento indicado.

Pero en el momento indicado el analista debe tener *la frase indicada*. Si en el momento en que un paciente se compromete energéticamente y despliega sus fantasías, el analista dice lo indicado, allí la intervención será eficaz, los resultados y cambios serán inmediatos, sin ninguna exageración en esto. Si allí, el analista puede intervenir diciendo lo indicado, allí tiene todas las posibilidades de eficacia. ¿Y qué debe decir la frase indicada? Debe mostrar el punto en que el deseo está detenido, debe hacer ver al paciente en qué enclave fantástico el deseo queda obstaculizado. La frase indicada es la frase que pueda hacer abreacción al deseo. Y el que el analista pueda, en la velocidad e imprevisibilidad de esos momentos, mostrar la detención del deseo depende seguramente del deseo del analista. Se presentifica aquí muy particularmente el deseo del analista, porque con qué va a lograr el analista esas respuestas indicadas en el momento indicado, en la rapidez necesaria durante un diálogo nunca previsto, con qué va a lograr eso si no es con su deseo. El que el analista pueda o no hacer surgir lo nuevo y lo otro en ese instante tendrá que ver seguramente con el deseo de ese analista.

Pero además del momento indicado y la frase indicada, hace falta un tercer ingrediente: *la persona indicada*. La frase indicada debe ser escuchada de boca de la persona indicada, la de la transferencia positiva. Nótese que se puede dar la frase indicada en el momento indicado, que si hay resistencia, o transferencia negativa, ya no va a ser tan eficaz, y puede pasar que el paciente se cierre fuertemente en adelante a esa reestructuración fantasmática si la escucha en esas condiciones, o que necesite de mucho tiempo para abrirse a ella.

En relación a la persona indicada es importante retomar también la categoría del Ideal del Yo. Al analista, le guste o no, le parezca bien o no, el paciente le va a otorgar un lugar de Ideal del yo, en el sentido muy preciso que Lacan le da al Ideal del yo. Entonces, para Lacan, el analista va a hablar desde allí, y va a ser escuchado allí. Y entonces, el hecho de escuchar en el momento indicado, la frase indicada, de boca de un personaje que es ideal del propio yo, cumple también un papel importante en la eficacia de, como digo, un FI-MI-PI. Si tuviera que articular en palabras ese pensamiento del paciente en esos momentos, diría que el paciente se dice algo así: “Mi analista piensa y vive, cosas que yo pienso y vivo totalmente atormentado, de una manera totalmente distinta. Voy a escuchar qué me dice de su forma de pensar y vivir estas cosas”. Este es básicamente el pensamiento que tiene el paciente en esos momentos. Siente que alguien, a quien él ha situado en el lugar del Ideal del yo, puede pensar y vivir de otra manera esas experiencias que para él resultan atormentadoras. ¿Esto quiere decir que un análisis opera por las sugerencias de un Ideal y moldea al paciente en base a ese supuesto Ideal? Absolutamente para nada. Lacan se ocupó estrictamente de esto en las últimas clases del seminario XI, y dijo que “el objetivo del análisis era apartar, lo más lejos posible, al I del *a*”. Si el Ideal del yo cumple un papel primordial en el manejo del tiempo en el análisis, es para dar suelo a la transformación sobre la fantasía, pero la fantasía es siempre algo extremadamente particular. Por eso mismo, un año después, en el seminario XII, dijo Lacan: “el deseo

del analista es el de llevar al paciente a su fantasma original, pero eso no es enseñarle nada, al contrario, es aprender de él como hacer”.

Esta es entonces otra herramienta emocional del analista, una herramienta por lo demás fundamental: el manejo correcto del tiempo. Desde la perspectiva de la teoría del simbólico, y por algo que más abajo se entenderá, se la puede caracterizar también simplemente como un segundo significante aportado por el analista en momentos electivos. Desde la oposición emocional / cognitivo, el manejo del tiempo es obviamente otra herramienta emocional. Y desde la perspectiva de la eficacia, indudablemente se trata de una herramienta de la mayor eficacia, del primer orden de eficacia, eficacia que acaso deba ser situada a posteriori de las herramientas hasta ahora desarrolladas.

Tenemos entonces, hasta ahora, desarrolladas cinco herramientas del analista:

Entrada en análisis
Deseo del analista
Reflejamiento narcisístico
Manejo de la transferencia proyectiva
Manejo del tiempo

La entrada en análisis, que es una actitud determinada del paciente, una actitud a un trabajo sobre su deseo o hacia su deseo, con su deseo. Es una herramienta clave, decisiva. El deseo del analista, que se va a presentificar a cada momento de la cura, tanto en el devenir general de la cura como en sus más pequeños vericuetos. El reflejamiento narcisístico que va a movilizar la fuente del deseo. El manejo de la transferencia proyectiva, que va a abreaccionar la energía del deseo de los marcos traumáticos en que esté frenado. Y finalmente el manejo del tiempo, que también abreacciona el deseo a través de una intervención en momentos electivos.

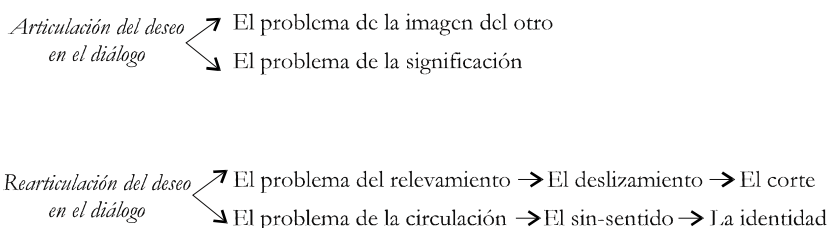
*
* * *

No podemos seguir adelante sin introducir ahora algunas nociones respecto de la faz simbólica del deseo, porque las restantes herramientas que voy a desarrollar van a remitirnos una y otra vez a los aspectos simbólicos del deseo. Cuando introduzco estas nociones acá, en un escrito meramente técnico, lo hago pensando en las personas que no tienen formación específica en Lacan. En rigor, ninguna de las técnicas que hemos visto hasta ahora pueden independizarse de la teoría que les da sustento. En Lacan -como en general en todo autor mínimamente riguroso-, cada una de estas conclusiones técnicas se derivan de profundas reflexiones teóricas respecto de la estructuración del sujeto, la psicopatología, los fines de un análisis, etcétera. Pero mientras los fundamentos teóricos de las herramientas vistas hasta ahora pueden mal que mal deducirse, a los fundamentos de las siguientes ya es bastante difícil deducirlos. Eso me lleva a introducir un resumen rápido de la teoría lacaniana de lo simbólico, sin olvidar que sólo una

comprensión cabal de la teoría de lo simbólico permite una comprensión cabal de estas herramientas.

Para Lacan, como para muchos otros autores de todas las orientaciones y disciplinas, lo simbólico, el lenguaje en general, los diálogos con otros, son algo siempre decisivo en nuestra existencia. La historia se escribe en los diálogos, en lo simbólico. Y en la medida en que la teoría lacaniana es una teoría del deseo, Lacan plantea muy simplemente que una articulación lograda del hombre a lo simbólico pasa por una articulación lograda del deseo a lo simbólico. Pero para Lacan este simbólico a que el deseo se tiene que articular tiene una topología, una forma, muy particular y escabrosa, además escondida, que va a hacer que la carrera de articulación del deseo a lo simbólico no sea una carrera tan sencilla. Ese es el primer punto. La inserción del deseo en lo simbólico, la adaptación del deseo a lo simbólico no es algo tan sencillo, y esto por lo que es la topología propia de lo simbólico.

¿Y qué tipo de problemas encontramos en la adaptación del deseo a lo simbólico? Muchos y de toda naturaleza; gran parte de la teoría lacaniana consiste en un desarrollo de las dificultades de la adaptación del deseo a la topología de lo simbólico, pero podemos resumir estos desarrollos diciendo que básicamente hay dos tipos de problemas en la adaptación del deseo a lo simbólico: problemas vinculados a la *articulación* del deseo en el diálogo, y problemas vinculados a la *rearticulación* del deseo en el diálogo. *Articulación y rearticulación* del deseo en el diálogo son básicamente dos centros en relación a los cuales podemos desarrollar los problemas sobre los que nos llama la atención Lacan en la adaptación del deseo en lo simbólico, y es lo que grafico en este esquema.



Adonde la cuestión de la articulación del deseo nos remite al problema de la imagen del otro y al de la significación, y adonde la rearticulación del deseo nos remite al problema del relevamiento, el deslizamiento, el corte por un lado, y el de la circulación, el sin-sentido y la identidad por otro -todas cuestiones que paso a desarrollar. Creo que de esa manera podemos resumir, al menos someramente, las principales elaboraciones de Lacan sobre lo simbólico.

Hablar de *articulación y rearticulación* del deseo implica introducir una perspectiva genética, temporal del diálogo; las cosas no se presentan necesariamente así, pero es una forma de resumir elaboraciones muy extensas, y una forma que nos va a permitir situar distintas herramientas clínicas cruciales, como la transferencia al Sujeto Supuesto Saber, la asociación libre, el diván, el corte de sesiones, el analista en el lugar del muerto, el trabajo sobre las formaciones del inconciente, etcétera.

Con la cuestión de la *articulación* del deseo en el símbolo, me refiero al investimento del deseo sobre las palabras, a la *presencia* del deseo en las palabras. Es fundamental que el deseo *esté* en las palabras porque esa es la manera en que las palabras se hacen oír por otro. Y lo que Lacan va a plantear es que no es tan sencillo el acceso a este investimento de las palabras. Con la cuestión de la *rearticulación* del deseo en el símbolo, me refiero al hecho de que el deseo se mantenga presente y reactualizado en el devenir del diálogo. Es fundamental que el deseo se mantenga presente y reactualizado en el devenir del diálogo porque esa es la manera en que las palabras continúen haciéndose oír en relación a lo que van oyendo. Y lo que Lacan va a plantear también es que no es algo tan sencillo esto de la rearticulación del deseo en el devenir simbólico. Entre la articulación y la rearticulación del deseo en el diálogo se juega naturalmente la suerte o no del vínculo interhumano, manteniendo además vivo ese diálogo y los sujetos en él implicados.

A su vez, podemos decir también, a la par de articulación del deseo en el diálogo, “anudamiento”, o “inserción”, o “surgimiento”. Y también a la par de rearticulación del deseo en el diálogo, “reanudamiento”, o “reinserción”, o “resurgimiento”. Que son expresiones igualmente válidas o que pueden conjugarse alternativamente puesto que ilustran distintos aspectos de lo que está en juego.

¿Y por qué puede ser un problema la articulación del deseo en lo simbólico? Uno puede decir: si nada más es cuestión de que el deseo se vuelque en las palabras, las invista. Eso es exactamente lo que Lacan va a cuestionar, porque el deseo se va a encontrar con distintos problemas, entre los que podemos destacar básicamente dos: el problema de la imagen del otro y el problema de la significación.

Retomemos la perspectiva genética, temporal del diálogo. Supongamos en primer lugar que el deseo esté -porque el deseo tiene que estar, lo cual no siempre es tan seguro-. Si el deseo está, se presenta luego la cuestión de que ese deseo se decida a articularse a las palabras, a lanzarse al diálogo. Y se presenta allí nomás un primer problema, *el problema de la imagen del otro*. Lacan va a llamar la atención sobre el hecho de que la inserción del deseo en la palabra tiene mucho que ver con la forma en que espacialmente, perceptivamente se nos aparece el otro allí delante, es una de las relaciones entre lo imaginario y lo simbólico. En general, la forma en que se nos aparece espacialmente el otro tiene que ver siempre con el deseo, en lo simbólico o en los otros registros. Pero la imagen del otro se revela como especialmente significativa en relación a la palabra, porque no hay palabra posible ante un otro que se aparece perceptivamente como impidiendo la expansión y la salida del deseo. Digamos, rápidamente, que el “tamaño” con que se nos aparece el otro a nuestra percepción, está esencialmente ligado a la forma en que habremos de hablarle a ese otro. Lacan decía esto de muchas maneras. A veces lo planteaba como la relación entre el estadio del espejo y el acceso a lo simbólico, otras veces como una de las relaciones entre lo imaginario y lo simbólico, otras veces planteaba su algoritmo *i (a)*, que no quiere decir otra cosa que imagen del otro, como condición de la palabra. Incluso Lacan defi-

nió al fantasma mismo, en algunas de sus definiciones del fantasma, como “acomodación del hablante ante el otro imaginario”. “Cuando tengan que vérselas con algo que es propiamente un fantasma, verán que es articulable en términos de referencia del sujeto como hablante al otro imaginario”, decía Lacan. O a veces hablaba de su famoso “significante de la falta en el Otro”, que quiere decir que el Otro de la palabra se tiene que aparecer como tachado, incompleto, descompletado, para que el sujeto pueda, ante él, plantear su palabra, para que pueda volverse propiamente el Otro de la palabra. Y no casualmente en el grafo Lacan superponía en los pisos inferior y superior a la imagen del otro y el significante de la falta en el Otro, hablando al respecto de “una homología de estructura, entre un piso y otro”.

Se ve entonces cómo el problema de la imagen del otro, de la percepción del otro, constituye uno de los problemas posibles en la articulación del deseo en lo simbólico. Ese es ya un primer obstáculo a que no sea tan sencillo esto de la articulación del deseo a lo simbólico. Luego está *el problema de la significación*, como otra de las cuestiones que pueden obstaculizar la articulación del deseo en lo simbólico. ¿Qué es el problema de la significación? El problema de la relación entre lo que se quiere decir (significados) y lo que se dice (significantes) -está además el problema de lo que el otro entiende (discurso), que es otra cosa. Es fundamental, decisivo, que toda vez que hablemos, logremos articular lo que queremos decir (significados) en lo que decimos (significantes). Pero nunca sabemos las palabras que concretamente vamos a usar, es decir que nunca sabemos los significantes que vamos a usar, y sabemos muy poco de lo que queremos decir, esto es, de los significados que queremos transmitir. Solo muy excepcionalmente tenemos una claridad fuerte de los significados que queremos transmitir, el resto del tiempo los significados se aparecen como mitad claros y mitad oscuros. No en vano Saussure, especialista en estas cosas, hablaba de “la masa amorfa de los significados”. Y entonces, no solo a los significantes no los sabemos, sino que a los significados, la mayor parte del tiempo, tampoco. Por eso es que al problema de la significación le podríamos llamar también el problema de la ignorancia del hombre en el lenguaje. En el lenguaje, avanzamos siempre entre sombras. Hablamos siempre para decir *algo* a alguien, pero nunca sabemos muy bien qué vamos a decir exactamente, qué es exactamente ese algo, ni qué palabras concretamente vamos a usar. En el lenguaje, avanzamos siempre en una gran inconciencia, adonde la conciencia solo llega después, retroactivamente, sobre lo dicho, pero nunca antes. Y esta es entonces otra forma, otro *topos* típico, otra característica estructural, a la que se tiene que adaptar el deseo en el símbolo. Para Lacan, esta ignorancia no es algo que pueda cambiarse, y por eso es una forma, un *topos* del lenguaje, al que el deseo tiene que adaptarse.

Y en este sentido es que el problema de la significación se puede presentar como otro problema posible en la articulación del deseo al diálogo. Porque suponiendo que el deseo esté -porque el deseo tiene que estar, lo cual no siempre es tan seguro-, y suponiendo además que el deseo se decida a articularse al diálogo -lo que tampoco es tan seguro, por lo que hemos visto-, se presenta allí nomás -retomo la perspectiva genética- el problema de la significación, es decir, el pro-

blema de que, en cuanto a la significación, en el lenguaje avanzamos siempre entre sombras. Porque puede estar el deseo, pero la persistencia de ese deseo va a estar muy ligada a que efectivamente se pueda decir lo que se quiere decir.

Este es ya un segundo obstáculo a que no sea tan sencilla la articulación del deseo a lo simbólico. En el lenguaje no somos sujetos de la conciencia sino del inconciente, producimos una significación que nos excede como sujetos de la conciencia. En la palabra, el sujeto del deseo es un sujeto del inconciente, no de la conciencia, Lacan recaló permanentemente allí. Si siempre supiéramos de antemano qué vamos a decir exactamente acaso sería cuestión de lanzar la carga del deseo sobre la palabra pre-vista, pero este no es el caso, y uno de los problemas del ser-que-habla con el lenguaje, pasa por esa inconciencia que tenemos en relación a la significación. Y entonces, el efecto sobre el deseo de este *topos* del lenguaje es que nos hace sujetos del inconciente, no de la conciencia sino del inconciente, sujetos del inconciente llamados a significar un algo que nunca tenemos del todo determinado ni definido antes. Y si el problema de la imagen del otro se resuelve con una imagen que se aparezca como ínfima, manipulable, el problema de la significación se resuelve, entre otras cosas, básicamente con una *confianza* en la posibilidad de significar, confianza en que vamos a atravesar la masa amorfa del significado y a partir de allí extraer algunos puntos fijos -por lo demás, toda confianza es fantasmática. Y acá también está el deseo, en el deseo de significar claramente, es la “voluntad de significar” de Husserl, y también una responsabilidad de significar. Levinas decía: “el lenguaje, es decir, la responsabilidad”, y se refería sin duda a esto.

Lacan ha planteado esto de muchas maneras. A veces hablaba del problema de la articulación de los “significados” en los “significantes”, otras veces distinguía esas dos inserciones del sujeto en el lenguaje que son la “palabra plena” y la “palabra vacía”, otras veces llamaba “punto de almohadillado” a la articulación del significado en el significante, y otras veces llamaba “significante primordial”, al “significante”, decía, “que no depende del significado sino que es su fuente”.

Siguiendo con la perspectiva genética, una vez ya “dentro” del diálogo, se presenta luego la cuestión de la *rearticulación* del deseo en el diálogo, que nos remite -si se ve el esquema- a la serie *relevamiento*, *deslizamiento*, *corte*. ¿Y por qué puede ser un problema la rearticulación del deseo en lo simbólico? Porque en cada momento de un intercambio simbólico, de un diálogo, pura y simplemente, estamos siempre en un momento nuevo, inesperado. Los temas, básicamente, son siempre nuevos, inesperados, y entonces el deseo tiene que rearticularse incesantemente ante estos temas nuevos e imprevisibles, y este es el problema de la rearticulación del deseo en el diálogo.

Relevamiento, *deslizamiento* y *corte* son tres formas de reconocer muy bien el problema de la rearticulación del deseo en diálogo. En el fondo *relevamiento*, *deslizamiento* y *corte* son tres grados de lo mismo, y por eso son una serie. Los tres son características del simbólico que pueden volverse un problema para la rearticulación del deseo en el diálogo.

Empecemos por el *relevamiento*. Para Lacan, lo simbólico es *relevamiento*. Otra de las formas que tiene lo simbólico es el relevamiento. Esto quiere decir que todo lo que decimos es a su vez continuado por el otro, que no hay nada

que digamos que no sea luego continuado, *relevado* por otro. Toda palabra está destinada a ser oída y tomada por otro, en el sentido que a ese otro le interese y le venga en ganas tomarla. Y esto hace del lenguaje un mundo en el que cada uno tiene su punto de partida no en sí mismo sino en el otro. A cada punto de partida le podemos llamar también “intervalo”. Suponiendo que seamos nosotros quienes hablamos, lo que nosotros digamos va a ser el primer punto de partida del diálogo. El otro tendrá que tomar lo que nosotros hayamos dicho como su punto de partida. Ese es el primer intervalo. Pero luego, segundo intervalo, lo que el otro diga a partir de lo que dijimos primero, eso será nuestro punto de partida. Y entonces, lo que digamos después, “en tercer lugar”, tercer intervalo, va a tener como punto de partida lo que el otro nos dejó como punto de partida con su respuesta a lo que dijimos primero. Destaquemos que a su vez, el punto de partida del otro fue el que nosotros le habíamos dado, y que habiendo partido nosotros primero ya sin embargo esa primera palabra estaba destinada a ser continuada por el otro. En la topología de lo simbólico, toda persona tiene su punto de partida en el punto de partida que le dejó el otro antes. Y en esa medida, *todo punto de partida es nuevo, inesperado e imprevisible*, en el sentido de que recién allí es que vamos a conocer lo que será nuestro punto de partida. Y acá aparece entonces claramente el problema de la rearticulación del deseo en el devenir del diálogo, porque el deseo debe rearticularse y relanzarse incesantemente una y otra vez ante cada uno de esos puntos de partida nuevos, inesperados e imprevisibles.

Lacan decía esto del relevamiento de muchas maneras. A veces hablaba de la “intersubjetividad intervalar”, destacando con la palabra “intervalos”, el hecho de que al discurso de uno le sigue siempre el discurso del otro. O decía que “el discurso del sujeto era un elemento más en la cadena del discurso”, acentuando indudablemente allí la idea de cadena, como sucesión encadenada de intervalos. Otras veces decía que “el sujeto es el reverso de un mensaje que no es el suyo”, y es muy interesante esa frase, porque plantea que el sujeto no es el que emite su mensaje, sino el que lo emite después de que el otro ha emitido el suyo, y esto es claramente el relanzamiento del deseo a partir del otro. Otras veces decía Lacan que, por el simbólico, “el deseo se vuelve el deseo del otro”, y este es uno de los sentidos de esa famosa frase, que el deseo pasa ser algo que arranca no del deseo del sujeto sino del deseo del otro. Y otras veces, Lacan hablaba, pura y simplemente, del “significante en más”. Siempre hay un significante más, el que agrega el otro en el relevamiento.

Esto en cuanto al relevamiento. Pero además del relevamiento, con Lacan llamamos la atención sobre otra característica del simbólico que puede volverse un problema para la rearticulación del deseo en el diálogo: el *deslizamiento*. Para Lacan, lo simbólico es *deslizamiento de sentido*. Si hacemos un análisis lógico profundo del devenir de los diálogos interhumanos, encontramos que el irse por las ramas es la regla y el seguir por el tronco -la continuidad y coherencia sintáctico-semántica- es la excepción. Entonces, la regla es que todo tema del que hablemos termina luego, en este irse por las ramas, convertido en otro tema, y a esto le llamamos con Lacan deslizamiento de sentido. La regla es que todo sentido que proponemos acaba deslizado hacia otro sentido, un nuevo sentido, en el senti-

do también de que es un sentido que solo allí vamos a conocer. Y entonces este nuevo sentido, va a dar *un punto de partida nuevo*, también en el sentido de que solo allí vamos a conocer cuál es nuestro punto de partida. Y allí aparece nuevamente la cuestión de la rearticulación del deseo, porque el deseo, si quiere seguir presente en el diálogo, va a tener que resituarse a partir de ese nuevo e imprevisto punto de partida que dejó el otro con el deslizamiento de sentido, más imprevisto todavía porque se trata de, justamente, un deslizamiento de sentido. Lacan decía esto del deslizamiento del sentido también de muchas maneras. A veces hablaba pura y simplemente de “deslizamiento”, o de “juegos de significación”, o del “malentendido”. O a veces decía que “El emisor recibe del receptor su propio mensaje en forma invertida”, lo cual quiere decir que una vez que hablamos el otro desliza la significación, y entonces nos retorna nuestro propio mensaje de forma invertida.

Por otro lado, se percibirá que el deslizamiento no es más que un relevamiento que implica un cambio de sentido, y por eso hace serie con él. Y acá llegamos al *corte*. Porque si el deslizamiento es un relevamiento que implica un cambio de sentido, el corte es un relevamiento que implica un cambio de sentido *radical*. Es nada más una cuestión de grados, el deslizamiento llega a veces muy lejos, y se convierte, más que en un deslizamiento, en un corte. Esto es muy importante en cuanto a la clínica, por una cuestión de grados, el deslizamiento en un punto se vuelve ya un corte.

Relevamiento, deslizamiento y corte son para Lacan tres características típicas de lo simbólico, tres notas que hacen esencialmente a su topología. Y vemos ahora claramente cuáles son los *efectos* que el relevamiento, el deslizamiento y el corte van a tener sobre el deseo. En medio de un mundo simbólico que es relevamiento, deslizamiento y corte, el deseo se vuelve en primer lugar *renacimiento* permanente, resurgimiento, reanudamiento, rearticulación, todas estas palabras son igualmente válidas. Si por el relevamiento, el deslizamiento y el corte, todo lo que digo me retorna desde el otro en un nuevo punto de partida, obligándome por lo tanto a partir desde ese nuevo punto, mi deseo habrá de adquirir entonces la forma necesaria para relanzarse, resurgir en cada nuevo punto. A esto le podemos llamar renacimiento o reanudamiento del deseo, o posibilidad del deseo de rearticularse en y tras cada nuevo intervalo. Posibilidad del deseo de resurgir ante el nuevo punto de partida que ha dejado el otro. Este es uno de los efectos del simbólico sobre el deseo, y este es uno de los enunciados mayores -sino el mayor- de la enseñanza de Lacan.

Pero además, por el relevamiento, el deslizamiento y el corte, el deseo del hombre queda limitado, acotado, cercado, le podemos llamar el efecto de *limitación* del deseo. A lo mejor un león en medio de la selva, o un gorila arriba de una catarata, pueden operar una gran expansión de su deseo. Pero un hombre en medio de un diálogo, donde siempre sigue otro hombre, sólo puede expandir su deseo hasta el punto donde continúa el otro. Además, en un diálogo un hombre siempre sigue a otro hombre, de manera que sólo puede partir su deseo desde ese punto, desde ese “pedacito”, esa “pieza” que le dejó el otro. Y todo esto produce un efecto de limitación, de acotación del deseo humano, y es algo que Lacan destacó mil veces. A veces hablaba del “poco-de-deseo” que es el deseo del

hombre, o de la “la pulverización del deseo por el simbólico”, o del “deseo del hombre como un deseo que sólo aparece y se reconoce en los intervalos, en los cortes”, o del deseo del hombre como un “deseo marcado por la *muerte*”. Por el símbolo, la vida misma queda marcada por la muerte. Es la otra cara del efecto del simbólico sobre el deseo, no la cara divertida del reanudamiento sino la cara de un mochamiento del deseo. Toda vitalidad termina adonde continúa el otro. Y la pulverización del deseo por el simbólico no quiere decir que el deseo deje de ser para Lacan la esencia misma del hombre. Quiere decir que se hace todavía más difícil para el hombre reconocer un deseo que está pulverizado, disgregado, presente sólo en los intervalos.

Nótese, a partir de lo que digo, que el deseo puede pecar de un menos o de un más en su articulación al simbólico. Decía, en relación a la articulación del deseo en el diálogo, que el deseo debía *estar* en las palabras, pero tampoco el deseo ha de estar demasiado en las palabras, porque toda palabra está destinada a ser oída y tomada por otro. Por eso es que el deseo puede pecar de un menos o de un más en su articulación al simbólico, de un frenarse y no lanzarse al lenguaje, o de un lanzarse “demasiado” al lenguaje, sin incluir la continuación del otro. En el lenguaje todos somos *continuadores* porque continuamos el mensaje nuevo e imprevisto que nos acaba de dejar el otro, pero también somos *continuados*, porque el otro continúa a su vez el mensaje nuevo e imprevisto que le hemos dejado. El mensaje del otro ha sido el punto de partida y también el punto de llegada de nuestro mensaje, y ese pequeño hueco es el hueco por donde puede aparecer el deseo en el diálogo.

Entonces, resumiendo, por efecto del relevamiento y el deslizamiento, que introducen un punto de partida siempre nuevo, el deseo se vuelve deseo resurgente. Y por lo mismo, deseo mochado. Y por efecto de la ignorancia en que avanzamos en el lenguaje, sujetos del inconciente. Esto hace del deseo del ser-que-habla un deseo absolutamente distinto, especial, un deseo que tiene más la forma de lo que resurge que la forma de lo que permanece, que tiene más la forma de lo que se re-anuda que la de lo que se anuda de una vez para siempre, que tiene más la forma de lo que se re-erecta interminablemente que la forma de lo que se erecta de una vez para siempre. Una pequeña ala resurgente, podemos decir en un lenguaje Hendrix. Y esas reerecciones son mucho más ínfimas e imperceptibles que un deseo en estado puro. A su vez, es muy claro que las transformaciones impuestas al deseo por la rearticulación del deseo en el diálogo tendrán sus consecuencias también en la articulación a cecas del deseo al diálogo.

Finalmente, volviendo al esquema, hay una cuestión muy importante a tener en cuenta, más en un contexto clínico, y que se comprende muy bien si se la sitúa como derivada de la posibilidad del deseo de reanudarse en cada nuevo intervalo: el problema de la *circulación*, que nos remite al del *sin-sentido* y al de la *identidad*. Nótese que para que el deseo pueda resurgir y rearticularse tras cada nuevo intervalo es muy importante que ningún intervalo se vuelva demasiado importante o significativo. Para que el deseo circule y se rearticule tras cada intervalo, ningún intervalo debiera ser demasiado largo, ni demasiado fascinante, ni debiera estar demasiado catectizado. Porque entonces, lejos de rearticularse “tras” el intervalo, el deseo se queda detenido “dentro” de él, y entonces también deja de ser un

intervalo, y se convierte en un gran descanso, una especie de lugar de vida. Para que el deseo se rearticule en cada uno de los puntos del diálogo es muy importante que ningún punto del diálogo se vuelva especialmente significativo. Para utilizar figuras métricas, digamos que cada intervalo del diálogo es una *pequeña* porción que liga un *poco* de deseo mientras que la porción *restante* del deseo, que además es mucho *mayor*, permanece disponible al sujeto. De esa manera, en ese muy preciso equilibrio de las cosas, el deseo puede rearticularse en cada nuevo intervalo del diálogo. Pero si un intervalo se volviera *demasiado* significativo, siguiendo con el lenguaje métrico, ese intervalo se llevaría *demasiada* carga, y el deseo no podría reinyectarse constantemente en los otros intervalos.

¿Y cómo puede un intervalo volverse “demasiado grande o significativo”? Y acá llegamos al problema del *sin-sentido*, que está en la base del problema de la transferencia al *sujeto supuesto saber*, y al de la *identidad*.

¿Qué es el problema del *sin-sentido*? El sin-sentido quiere decir que las palabras no son portadoras de demasiado sentido, que son puntos de pasaje del deseo, y no puntos de detención del deseo, que una palabra es una pieza que recoge un poco de deseo y la pasa a la pieza que sigue, y en esa medida, ninguna palabra puede ser tomada como cargada de un valor particular. Siguiendo a Lacan, llamamos a esto el problema del sin-sentido del significante: el significante no significa nada, o, en todo caso, significa lo que en cada caso y solo muy provisionalmente determinada construcción -o montículo de arena-, de significantes, le haya hecho significar. El problema del sin-sentido atañe entonces eminentemente a la circulación del deseo y a su economización justa en el devenir del diálogo. La pequeña ala vive del sin-sentido. La tesis de Lacan es que la única forma de que el deseo circule y se rearticule en el devenir significativo es que esos significantes no signifiquen nada, o que no sean tomados tanto como transmitiendo cosas sino como transmitiendo deseo, y al significante que sigue. A esto me refiero con las palabras no como puntos finales, sino puntos de pasaje del deseo. E implica a su vez un enfoque más sonoro que semántico de las palabras.

¿Y por qué se puede perder o desvirtuar el sin-sentido estructural del lenguaje? Acá llegamos al fondo del asunto, al problema de la *identidad*. Si un significante aparece a un sujeto como teniendo sentido y no sin-sentido, es porque ese significante se aparece como concerniendo a su *identidad* como sujeto, como pudiendo decidir su identidad o valor como sujeto, como incluyendo una determinada valorización o desvalorización narcisística. Con Lacan, decimos que la identidad del sujeto está en el objeto *a*, no en el significante. Y cuando un intervalo se aparece como demasiado espeso e impidiendo la circulación del deseo, es porque los significantes allí incluidos aparecen como pudiendo determinar la identidad y el autoconcepto, y no el objeto *a*. Ese es el fondo del asunto en los intervalos “largos”.

Un intervalo puede concernir a la identidad de un sujeto tanto de una manera *directa* como de una manera *indirecta*. De manera directa cuando los significantes presentes en ese intervalo lisa y llanamente atañen al sujeto. De manera indirecta cuando los significantes presentes en ese intervalo atañen a una cosa, pero una cosa que indirectamente atañe al sujeto. Lacan decía que “la palabra es la muerte de la cosa”, se trataba de uno de sus aforismos preferidos. Es un aforismo que es

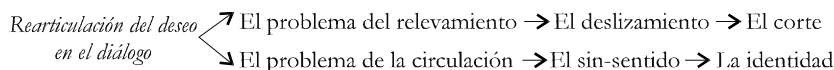
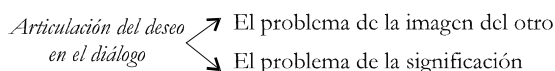
muy simple, que tiene que ver con el deslizamiento y la circulación, y que quiere decir que el emisor puede estar proponiendo hablar de una *cosa*, pero el receptor toma esas palabras de modo que terminen hablando de *otra cosa*, y así sucesivamente, de manera que las conexiones entre las palabras van a terminar dando muerte a *la cosa* de la que se está hablando. Eso quiere decir que la palabra es la muerte de la cosa. Y una persona que permanezca muy apegada a las cosas de las que propone hablar, puede tener problemas muy serios con la rearticulación de su deseo en el diálogo, cuando encuentre que el devenir del diálogo va a dar muerte a sus cosas. Ahora bien, podemos preguntarnos por qué esa persona permanece tan apegada a esa cosa o esas cosas de las que propone hablar, si después de todo, no es más que una cosa, y si se trata de hablar, se puede hablar de muchas cosas. Y vemos la respuesta: si una persona permanece muy apegada a una cosa y muy interesada en que el diálogo siga dando vueltas sobre esa cosa, es porque esa persona implica algo de su identidad en esa cosa, porque esa cosa concernía indirectamente a su identidad, porque esa cosa implicaba o un beneficio o una pérdida narcisística. De esa manera, dar muerte a la cosa para esa persona sería igual a que su identidad y su narcisismo queden excluidos de cualquier significante.

Se ve entonces cuál es el fondo del sentido. Cuando el significante pierde su sin-sentido estructural y parece tener un sentido, es cuando se aparece como pudiendo concernir a la identidad del sujeto. Toda vez que un significante aparece como portador de una valorización o desvalorización narcisística del sujeto, ese significante pierde su sin-sentido estructural. Esto es muy importante para la comprensión de la transferencia al sujeto supuesto saber.

Se ve claramente también cómo este ternario de la circulación, el sin-sentido y la identidad está ligado a la rearticulación del deseo en el diálogo. Para que el deseo se pueda rearticular perfectamente en cada punto, ningún intervalo debe aparecerse como especialmente significativo, de lo contrario, el deseo se estancaría en ese punto del discurso y no podría rearticularse en el siguiente. Y solo en el sin-sentido simbólico, en un sujeto cuya identidad no es reductible a ningún significante, en fin, en la circulación del deseo, es posible este reanudamiento del deseo, esta rearticulación del deseo en cada punto del devenir del diálogo.

Lacan tuvo también muchas formas de decir esto. A veces Lacan hablaba tal cual, del “sin-sentido” del simbólico, otras veces decía justamente que “la palabra es la muerte de la cosa”, otras decía que “el significante es lo que no significa nada”, y otras veces decía que “un significante es lo que representa, no a una cosa, sino a un sujeto ante otro significante”. Muchas veces hablaba también del “sujeto como no reductible a ningún significante”.

Estas serían, en fin, básicamente, las proposiciones centrales de Lacan sobre el lenguaje. No terminan acá las elaboraciones de Lacan sobre lo simbólico, hay muchas otras cuestiones que no podría incluir acá, pero básicamente con este recorrido podemos comprender las herramientas clínicas que nos restan trabajar. Resumiendo, en suma, y volviendo al esquema, tenemos que, desde una perspectiva genética o temporal del diálogo, se plantea en primer lugar la cuestión de la articulación del deseo al diálogo. Se plantea allí el problema de la imagen del otro, a la luz de si esa imagen se plantea como favoreciendo o impidiendo la expansión del



deseo en el diálogo. Luego se plantea el problema de la significación, en el sentido de que si el deseo está, su persistencia va a estar muy ligada a la posibilidad de articular realmente las significaciones en juego. Y se plantea luego el problema de la rearticulación del deseo en el devenir del diálogo, en el sentido de que toda palabra va a ser tomada por el otro y va a tener que partir del otro, tomada incluso muchas veces en un sentido distinto del que era propuesta -el deslizamiento-, y a veces en un sentido radical y tajantemente distinto -el corte. Finalmente, se plantea el problema de la circulación del deseo. Para que el deseo circule de intervalo en intervalo, la catectización de cada intervalo debe ser armónica, el significante debe mantenerse en su sin-sentido estructural, sin-sentido que se puede perder si se aparece como pudiendo definir la identidad.

Podemos decir también que una persona adaptada a estas distintas cuestiones del simbólico es una persona que puede articular su deseo en el diálogo sin inconvenientes. Y viceversa, reconocemos que gran parte de los problemas de las personas con la palabra son en el fondo problemas con este tipo de cuestiones del simbólico. Muchos de los problemas de las personas con las palabras pueden pasar por ejemplo por la paradoja de la significación. El no saber nunca qué decir puede tomar claramente la forma de un obstáculo o de un freno al deseo, en que el deseo queda impedido de pasar. O el peso o la consistencia con que se percibe al semejante puede impedir la evolución del deseo en el espacio adonde sucede el diálogo. O el hecho de que ser siempre continuados en nuestro discurso por el otro puede resultar algo inaceptable, o inmanejable, o ante lo cual resulta dificultoso reponer o rearticular el deseo. O porque resulta dificultosa la rearticulación, puede resultar dificultosa la articulación. O el hecho de ser deslizados de nuestras significaciones puede resultar paralizante, o los cortes pueden ser vividos como grandes daños o maldades de los otros, o una implicación narcisística en el lenguaje, o una demasiada-fe en las palabras, o una demasiada-esperanza en el saber, o un demasiado apegamiento a las cosas significadas, pueden resultar un gran obstáculo al devenir dialógico. Esta es básicamente la teoría lacaniana de lo simbólico.

Y con esta base general de la teoría de lo simbólico podemos comprender muy bien las restantes técnicas del psicoanalista lacaniano. Y acá vamos a dar con las herramientas freudianas clásicas, aunque leídas con algunos reajustes, y también con otras herramientas planteadas por Lacan y no por Freud. Y la cuestión de alguna manera se podría plantear hasta en abstracto, es decir: si estos son los objetivos del analista en cuanto a la articulación del deseo y el simbólico, ¿cuáles podrían ser sus herramientas para llegar a ellos? ¿Cuáles podrían ser las herramientas para trabajar cada uno de estos puntos?

Antes de entrar concretamente en las técnicas que inciden en lo simbólico del deseo, una última aclaración. Para comprender del todo el funcionamiento de estas técnicas es necesario tener presentes dos cosas que actúan como condiciones de estas técnicas, como el marco general adonde estas técnicas funcionan, como una atmósfera o clima. Una condición es el peso que para un paciente tiene su propio discurso en el análisis. Para un paciente, hablar de sus cuestiones, es siempre algo enormemente vívido, importante. Esto lo sabe cualquier persona que ha pasado por un análisis, y hasta podemos decir que cuando un paciente no experimenta ese peso en su discurso algo no funciona para nada bien en ese análisis. Y ese peso actúa como una primera condición del funcionamiento y la eficacia de las herramientas que enumero a continuación, y es teniendo presente ese peso que se termina de comprender cómo es que funcionan. La otra condición clave es que el paciente llega, en un momento de su análisis, a sentirse deseado como deseante por su analista, podemos formalizarlo así. Es lo que está detrás del asentimiento y el reflejamiento narcisístico, del “aprecio”, de la relación de “transferencia positiva”, o del “apego”, como decía Freud: que el paciente comprende que es deseado como deseante. Y esta es otra condición clave para el funcionamiento de las siguientes técnicas sobre lo simbólico. Estas dos cosas van a dar como una atmósfera, como una “cámara” de condiciones, para que se pongan a funcionar las técnicas, y en cada una de las técnicas es fundamental que se den las dos, puesto que si no se dan estas dos condiciones las técnicas no van a producir del todo el efecto que interesa. Por eso es que para comprender teóricamente las técnicas -y digo esto en particular para quien no ha pasado por la experiencia analítica-, hay que tener muy presente que cada una de ellas se utiliza en ese marco, esa “cámara”.

Paso entonces a desarrollar las distintas técnicas concretas con las que el analista opera sobre la dimensión simbólica del deseo. Para hacerlo voy a seguir el mismo orden del esquema que vengo desarrollando (*ver pág. 270*). A la izquierda sitúo dicho esquema, a la derecha introduzco las distintas técnicas, de acuerdo al aspecto de lo simbólico que cada técnica trabaja. De manera que esta ubicación no es azarosa.

En primer lugar se plantea *el problema de la imagen del otro* en la articulación del deseo en el diálogo. ¿Con qué instrumento trabaja el analista sobre el problema de la imagen del otro? Básicamente con el *diván*. Con el diván, el analista trabaja sobre la relación entre la palabra y la imagen del otro porque borra el peso con que puede aparecer su imagen al inicio del análisis, y favorece, allana, así, el surgimiento de la palabra. Después lo va a volver a poner cara a cara, pero en mejores condiciones para afrontar la prueba, y le va a dar al paciente una mejor oportunidad de ajustar su palabra ante la imagen del otro. Básicamente el diván es una herramienta directa sobre el peso de la imagen del otro, lo que no obsta que en determinadas encrucijadas encuentre ciertos manejos. Incluso, Lacan llegó a plantear que el analista ocupando el llamado lugar del muerto incide también sobre la imagen del otro. Nótese finalmente que el maniobrar sobre el peso de la imagen del otro en el discurso a través del diván constituye una maniobra no cognitiva, sino emocional. Es una maniobra que actúa emocionalmente, implícitamente, sin pasar por la reflexión del paciente.

<i>Articulación del deseo en el diálogo</i>	El problema de la imagen del otro			{	Diván
	El problema de la significación				
<i>Rearticulación del deseo en el diálogo</i>	El problema del relevamiento	→ El deslizamiento	→ El corte	{	Asociación libre Interpretación Trabajo s/las formaciones del icc. Lugar del Otro Lugar del muerto Silencio del analista Manejo de la demanda Transferencia de trabajo
	El problema de la circulación	→ El sin-sentido	→ La identidad	{	Remoción de todo punto de fijación del deseo Transferencia al SSS Interpretación como sin-sentido

Las técnicas psicoanalíticas que inciden sobre los aspectos simbólicos del deseo

En segundo lugar se plantea *el problema de la significación* en la articulación del deseo en el diálogo. ¿Con qué instrumentos trabaja el analista sobre el problema de la significación? Como lo indica el esquema, con la asociación libre, su asentimiento y el corte de sesión.

Es fácil comprender por qué con su *asentimiento* el analista opera sobre la producción de la significación, si se entiende que lo que va a asentir es justamente la producción de la significación. Porque el analista apuntala el surgimiento de la palabra, la articulación de la significación, el internarse en el lenguaje para cristalizar significaciones, el avanzar y seguir adelante en momentos de dificultad o de temor de significar, etcétera. Seguramente apuntala también el *resurgimiento* del deseo en el devenir del diálogo, y esto es algo que en su momento destaco, pero un primer nivel evidente en que opera el asentimiento en cuanto a lo simbólico es en cuanto a la producción de la significación, en cuanto al pasar significados a significantes. El apuntalamiento trabaja emocionalmente; el paciente puede advertirse de él cognitivamente, pero su primer eficacia es emocional.

Pero además el analista apuntala también la producción de la significación con la *asociación libre*. Porque en la asociación *libre*, justamente, el analista le deja libres y sueltas todas las posibilidades temáticas al paciente, para que en el azar del devenir temático, entre esos temas que le van surgiendo, tenga que precisar una y otra vez las significaciones. De esa manera le da un lugar adonde adquirir la gimnasia de la producción de la significación, y por lo tanto, una cierta seguridad en poder decir lo que se quiere decir, algo esencial para la articulación del deseo en el diálogo. Desde esta perspectiva, es como que la asociación libre rezara secretamente al paciente, y sin que este lo perciba (y por eso es herramienta emocional): “Láncese durante estos minutos a proponer improvisadamente distintos temas, y a encontrar, en medio de esa improvisación, los *centros* de lo que quiere decir en cada uno de esos temas que vayan apareciendo, y la forma de expresarlos en palabras”. Desde esta perspectiva también podemos decir que la asociación libre es libre pero no caotizante, sino todo lo contrario: libera las posibilidades temáticas pero para encontrar los puntos fijos, los nudos. Se ha criticado al psicoanálisis que la asociación libre engendraría una supuesta esquizofrenia discursiva, por un supuesto caos al que conduciría la liberación temática. Pero lo que ocurre es todo lo contrario, porque lo que interesa *-una* de las cosas que interesan- con la asociación libre, es movilizar la producción de significación: ampliar el juego pero para precisar el juego. Sobre el deslizamiento imprevisible al que lleva la asociación libre, situar las significaciones.

Pero a su vez, por otro lado, la asociación libre favorece la producción de la significación porque en ella el paciente se convierte en lo que debe ser para tener el deseo en la palabra: un sujeto del inconciente. Decimos que en la articulación de la palabra el sujeto del deseo es un sujeto del inconciente, no de la conciencia. Y cuando el paciente asume verdaderamente la asociación libre, cuando verdaderamente *se* deja decir, cuando no se dedica a preparar lo que va a decir sino que verdaderamente se deja decir e improvisar, se convierte en sujeto del inconciente, tomando entonces, sesión a sesión, y esto es emocional, no-cognitivo, la forma que el deseo le exige para acordar con él. Esto puede resultar complicado para muchas personas, para las personas que sienten imposible hablar de lo que se

vaya cruzando, o para las personas que no se llevan muy bien con ser sujetos del inconciente. El sujeto del inconciente es un sujeto que no piensa cuando habla, y que mientras más es menos piensa, y esto es lo que no soporta el obsesivo por ejemplo, y por eso es que puede costarle trabajar en asociación libre. Por eso es que si, por esta doble vertiente, la asociación libre interviene en la producción de la significación, nunca es indiferente o nimia cualquier observación que, generalmente al comienzo de una sesión, un paciente haga sobre lo que va a decir, lo que pensó para decir, lo que no tiene para decir, el que no pensó nada para hablar hoy, etcétera. Y después de todo, el no haber pensado nada para decir, desde esta perspectiva, resulta algo mejor que el haberlo hecho.

Otra herramienta del analista, también de corte emocional, para intervenir en la producción de significación es el *corte de sesión*. Sí, así lo plantea Lacan en el discurso de Roma, indicando que el analista interrumpe la sesión en un momento de articulación del deseo a la palabra, es decir, en un momento de palabra plena. Y entonces, al interrumpir allí, *escande*, esa es la palabra usada por Lacan, el hecho de que el paciente ha articulado su deseo a su lenguaje. Para Lacan la sesión debe interrumpirse en un momento estructural, no en un momento temporal. Es decir, no es que las sesiones deban durar cuarenta y cinco minutos o una hora o lo que sea, deben durar lo que lleve encontrar estos momentos estructurales. El analista lacaniano interrumpe la sesión no por el reloj sino por ese otro reloj de los momentos electivos, estructurales que atraviesa el paciente en su sesión. Momentos en que se producen develamientos o descubrimientos, momentos de asombro o de perplejidad, momentos graciosos o enigmáticos, momentos en los que se llegó a grandes preguntas o a grandes respuestas o a grandes faltas de respuestas, momentos de grandes afirmaciones, o adonde es necesario un corte en el sentido de tijeras, etcétera, pero ante todo momentos en los que detrás de esos develamientos, asombros, afirmaciones, enigmas, etcétera, hay, por parte del paciente un ejercicio de la palabra en que esa palabra se volvió palabra plena, palabra en la que se logró articular el deseo. Y por eso es que el corte de la sesión sanciona ese momento, lo rescata, lo destaca, como un momento de articulación de la significación, y por lo tanto, de articulación del deseo. Así lo plantea Lacan en el primer discurso de Roma. Dice: “El tiempo desempeña su papel en la técnica bajo varias incidencias. Se presenta en la duración total del análisis en primer lugar. Pero queremos tocar otro aspecto, particularmente álgido en la actualidad, de la función del tiempo en la técnica, nos referimos a *la duración de la sesión*. Desempeñamos como analistas un papel de registro, al asumir la función, fundamental en todo intercambio simbólico, de recoger lo que *do kamo*, el hombre en su autenticidad, llama *la palabra que dura*. El analista tiene algo de escriba. Pero sigue siendo ante todo el dueño de la verdad de la que ese discurso es el progreso. Él es, ante todo, el que puntúa, como hemos dicho, su dialéctica. Y *aquí, es aprehendido como juez del precio de ese discurso. La suspensión de la sesión no puede dejar de ser experimentada por el sujeto como una puntuación en su progreso*”. El corte de sesión tiene un efecto en el paciente, que llega a ser de golpe, de sacudida, esto es algo que en general todo paciente de un análisis ha experimentado. De más está aclarar entonces que por qué se trata de una herramienta de efecto emocional.

En tercer lugar, volviendo al esquema general, se plantean *los problemas del relevamiento, el deslizamiento y el corte*, a nivel de la rearticulación del deseo en el diálogo. ¿Con qué instrumentos trabaja el analista sobre el problema del relevamiento, el deslizamiento y el corte, de modo que movilice la rearticulación del deseo?

En primer lugar con la *asociación libre*. Aparece acá otra cara de la asociación libre. La palabra *libre* es también gráfica en cuanto a esto. La palabra *libre* quiere decir que es una asociación que no está reglada como la lógica. En la lógica, de *a* uno debe pasar a *b* y de *b* a *c*. En la lógica uno debe ser coherente, tanto sintáctica como semánticamente. Pero eso es así sólo en la lógica, porque en la vida, en los diálogos interhumanos, si uno se pone a ver, reina el deslizamiento, se pasa de *a* a *c* y de *c* a *z*, y no hay respeto alguno por la coherencia sintáctica ni semántica. Mucho en la adaptación a nuestro mundo de lenguaje pasa por la adaptación a este deslizamiento incesante de la significación, y la asociación libre aporta lo suyo en esto, porque justamente implica un sujeto soltado a la deriva sintáctica y semántica, justamente lo mismo que sucede en el diálogo, que debe replantear su deseo en medio de esa deriva. Y entonces, si asociar libremente es generar nuevos puntos del discurso en relación a los cuales situarse, el paciente, sobre el deslizamiento imprevisible al que lo lleva la asociación libre, debe resituarse desde su deseo y resituar las significaciones, y este es un ejercicio en la rearticulación del deseo. De más está decir que todo este proceso sucede inconcientemente, y por lo tanto emocionalmente, sin la menor cognición de parte del paciente, al menos durante todo un tiempo del análisis.

Otro de los instrumentos que un analista tiene para trabajar la rearticulación del deseo es la *interpretación*. Y es que, aunque puede sorprender, en el fondo, toda interpretación es un deslizamiento de significantes, y esto es algo a lo que llegaron muchos analistas además de Lacan -entre nosotros, el propio Liberman llegó a articularlo. Y es que con la interpretación el analista interpreta, seguramente, y genera una cierta comprensión y una posible elaboración de ciertos contenidos. Seguramente, esto es decisivo, y nadie podría ponerlo en cuestión. Pero además, por debajo del sentido develado en la interpretación, está la otra cara de la interpretación, que la interpretación, diga lo que diga, acierte o no acierte, es siempre un deslizamiento del discurso. ¿Por qué? Es bastante obvio, porque es decirle al paciente “Eso que usted ha estado diciendo hasta acá, significa otra cosa, significa esto y esto”. Y entonces el paciente estaba diciendo una cosa y recibe otra, estaba construyendo un sentido y por la mediación del analista encuentra otro sentido, estaba planteando un significante y lo recibe transformado en otro, recibe su mensaje invertido, etcétera, etcétera -se podría plantear toda la teoría del deslizamiento acá. Y entonces, es obvio también que se produce a la par un deslizamiento del deseo. Y entonces, se producirá lo finalmente importante: la posibilidad de que el paciente se resitúe, desde su deseo, ante ese cambio de significación. Y en este sentido es que la interpretación trabaja sobre la dimensión de la rearticulación del deseo en el diálogo.

Por eso es que Lacan decía en su seminario XI que “el deseo es su interpretación”. Es una frase corta, y además rara, tiene cinco palabras, pero encierra toda la teoría y la técnica lacanianas. Porque encierra el deslizamiento del de-

seo y la técnica del deslizamiento. La interpretación desliza el deseo y por eso es equivalente al deseo. El deseo *es* la interpretación, la interpretación resume la lógica del deseo.

Como tercera técnica para movilizar la rearticulación del deseo en el diálogo podemos mencionar al trabajo sobre *las formaciones del inconciente*: lapsus, olvidos, retruécanos, actos fallidos, etcétera. Tomemos el *lapsus* como modelo general. ¿Qué es un lapsus en el año 2001, año en que escribo esto? Una equivocación. Que el paciente quería decir algo y dice otra cosa. Un lapsus no es nada más que eso. Pero entonces nada menos que eso, porque es por lo tanto un deslizamiento. Un lapsus es entonces un deslizamiento autoprovocado. También podríamos decir que es un deslizamiento casualmente autoprovocado. Es haber querido decir algo y terminar diciendo otra cosa. Esa otra cosa no significa nada, no esconde ningún misterio inconciente, ni nada de eso. Esa otra cosa es, pura y simplemente, nada más, y nada menos, que un deslizamiento del deseo. Por eso Lacan decía que el inconciente es un hecho de superficie, no de profundidades. Por lo tanto, casualmente, el paciente se ha autoprovocado un deslizamiento de deseo. Y trabajar el lapsus entonces significa trabajar sobre el deslizamiento del deseo para apoyar lo que es la rearticulación del deseo ante el deslizamiento. Significa por lo tanto subrayar la palabra distinta, inesperada, para subrayar el deslizamiento, y movilizar al paciente para que articule algo a propósito de esa palabra o palabras distintas e inesperadas, es decir, *rearticule su deseo después del traspie lingüístico*. Subrayar el deslizamiento para que el paciente rearticule su deseo en relación a ese deslizamiento, y por lo tanto, desarrolle aquello que, como hemos visto, resulta esencial en su inserción al lenguaje.

Dentro de las herramientas para movilizar la rearticulación del deseo en el diálogo, podemos plantear luego como cuarta, quinta y sexta técnicas, a tres técnicas que para Lacan están muy juntas, como son el analista en el lugar del Otro, el analista en el lugar del muerto y el silencio del analista. Muchas veces Lacan dice: lugar del Otro = lugar del muerto = silencio del analista. Veamos cada una de ellas.

Otra de las herramientas del analista es el lugar desde el que responde a su paciente, que es el *lugar del Otro de la palabra*. ¿Qué quiere decir que el analista ocupa el lugar del Otro de la palabra? Que el analista es una mezcla variable de asentimiento y deslizamiento. Las tres ideas son esenciales: la “mezcla variable”, el “asentimiento” y el “deslizamiento”. En el curso de la cura, el analista responde al discurso del paciente desde una mezcla variable de asentimiento y deslizamiento. Para comprender del todo la idea conviene partir del deslizamiento, después ir al asentimiento, y finalmente plantear la idea de mezcla variable.

El analista debe introducir el deslizamiento en la cura, debe siempre introducirse a las palabras del paciente con un margen de deslizamiento. Esto no quiere decir que en un punto no tenga que ser coherente, quiere decir que es una de las responsabilidades del analista que el deslizamiento esté allí presente como un clima importante de la cura. Para Lacan el sólo hecho de devolverle al paciente su palabra siempre en otro lugar, también aporta lo suyo. En esto, no interesa de qué se esté hablando, interesa el mecanismo intersubjetivo que consiste en que el paciente dice algo y el analista se lo devuelve de otra forma y en otro

lugar, lo toma cruzado, más o menos deslizado -esto de acuerdo a la ocasión y al paciente. El paciente queda entonces ante la devolución de su propia palabra, ante esa forma renovada en que le vuelve aquello que él mismo pronunció, y eso, para Lacan, a partir de sus elaboraciones acerca del deseo en lo simbólico, es algo esencial en el deseo, porque conmina al paciente, cada vez, una y otra vez y en el curso de la cura, a reacomodarse ante eso que le retorna desde el Otro y que es su propia palabra de forma invertida. Y en esa posibilidad de reacomodarse ante su propia palabra en forma invertida Lacan ve un paso esencial en el acceso del sujeto, como sujeto del deseo, al diálogo intersubjetivo, simplemente porque no es otra cosa lo que sucede en ese diálogo, que su propia palabra le retorna invertida desde el Otro, y entonces el deseo debe rearticularse allí.

Tengo un amigo psicoanalista quien, cuando es consultado por sus pacientes acerca de, al fin y al cabo, para qué está ahí, o acerca de, al fin y al cabo, cómo es que puede ser que él les vaya a ayudar, él responde muy gráficamente que él es “el que hace el ruido en el micrófono”. Es una excelente metáfora de lo que es este otro medio o herramienta del analista que es el ocupar el lugar del Otro de la palabra. ¿Qué es el ruido en el micrófono? Todo el mundo lo ha sentido, cuando el micrófono hace ruido, nuestro deseo se va a totalmente otro lado del que queríamos. Y eso concierne esencialmente al deseo, porque es el deslizamiento. Y el mero hecho de que el analista, allí adonde el paciente aborda cuestiones tan sentidas para él, el mero hecho de que el analista haga ruido allí en el micrófono, es una herramienta fundamental, porque presentifica toda la dialéctica de lo simbólico y el deseo. Con el mero hecho de devolver la palabra del paciente en otro lugar, el analista presentifica toda la dialéctica de lo simbólico, presentifica el deslizamiento, presentifica el receptor que decide el sentido, presentifica el deseo del Otro, y presentifica, más esencialmente, la posibilidad, al paciente, de reenganchar su deseo en el deslizamiento, es decir, de hacerse lo que debe ser para tener el deseo: “el reverso de un mensaje que no es el suyo”, como dice Lacan en el seminario seis. El paciente dice comprometiendo su deseo en ese decir, el analista responde deslizando levemente el deseo, y el paciente debe, en un tercer momento, reenganchar su deseo tras ese deslizamiento. Por eso es que el mero ocupar el lugar del Otro de la palabra, el Otro en el que retorna invertido nuestro mensaje, el mero ocupar ese lugar constituye una herramienta clínica fundamental del analista, dirigida directamente también al fin de la rearticulación del deseo en el diálogo.

Y por eso es que no se trata de hacer el ruido de cualquier manera, sino con el asentimiento, y por eso también es que no se trata de hacer todo el ruido posible, sino todo el ruido tras el cual el paciente pueda reenganchar su deseo. Llegamos acá la cuestión del asentimiento y la de la mezcla variable.

Además del deslizamiento, el lugar del Otro implica para Lacan también el asentimiento. Por eso empecé definiendo al analista en el lugar del Otro como “una mezcla variable de asentimiento y deslizamiento”. Las dos cosas son importantes, el deslizamiento y el asentimiento. Allí donde el analista desliza debe acompañar con su asentimiento. A su vez, el analista debe asentir, apuntalar, la rearticulación del deseo del paciente tras el deslizamiento. Nótese que si el deslizamiento fuera nada más deslizamiento, si el analista nada más deslizara, no

estaría claramente movilizado el efecto de reacción del paciente desde su deseo. Es porque el paciente se considera deseado como deseante que puede allí rearticularse.

Y en cuanto a la mezcla variable de asentimiento y deslizamiento, el analista debe saber, y es parte de su arte, hasta dónde mezclar, en cada paciente, en cada situación, y en cada momento de la cura, una y otra cosa. Sabe que lo que quiere es que su paciente llegue finalmente a sostenerse y rearticularse en medio del deslizamiento sin su asentimiento. Y es en base a eso que decide las mezclas y las proporciones, y sabe hasta dónde llegar en cada caso. La cuestión de los grados de la mezcla es esencial.

Y si decimos que el analista en el lugar del Otro es una mezcla de deslizamiento y asentimiento, podemos ver muy bien en qué consiste *el lugar del muerto*, una idea de Lacan que se hizo muy famosa más por lo rara que por su contenido. En el fondo-fondo, son lo mismo, lo mismo que el silencio del analista. En el fondo-fondo, lugar del Otro y lugar del muerto son lo mismo y sirven para lo mismo, lo que ocurre es que si el lugar del Otro es una mezcla de deslizamiento y asentimiento, el lugar del muerto es una mezcla *de corte y asentimiento*. Rara mezcla, rarísima mezcla, agua y aceite, dos cosas que normalmente no aparecen juntas. Normalmente lo radical del corte no va junto a un reconocimiento, y con su idea del analista en el lugar del muerto Lacan está pensando en esa extraña reunión. Nótese que si, como he dicho, en el fondo el corte es también un deslizamiento, el lugar del muerto es nada más una forma extrema, radical, tajante de deslizamiento. Y en ese sentido es que lugar del muerto induce también la rearticulación del deseo ante el corte, el resurgimiento del deseo ante el corte.

¿Qué quiere decir una mezcla de corte y asentimiento? ¿Qué es el lugar del muerto? Lacan extrae la figura del muerto de las religiones orientales. Siempre vuelve, entre los orientales, la figura del maestro que escucha como si no escuchara nada, el maestro imparable, imperturbable. Está relatado así en muchas anécdotas, está pintado así muchas veces, se encuentran siempre esculturas del maestro imparable e imperturbable, las películas sobre Oriente siempre hacen aparecer a un señor en esa posición. Posición además de beatitud, de pureza y bienestar, de extrema homeostasis. La beatitud es también algo que vuelve mucho en las figuras que hay del Buda. Siempre aparece en ese estado de la beatitud. Y entonces, el discípulo habla al maestro y el maestro está allí, en esa beatitud, como si no escuchara, o no escuchara nada, o estuviera mirando el horizonte. Pero está allí. También entre los pieles rojas aparecen estos señores que miran el horizonte mientras se les habla, y también en estado de beatitud, y no en vano muchas veces los escritores apelan a los ciegos para presentificar a los consejeros o los sabios oraculares, porque los ciegos también generan esa duda acerca de si atienden lo que se les está diciendo. Y entonces, el discípulo experimenta como una perplejidad en dirigir su palabra a quien solo la deja en suspenso, flotando hasta caerse y permaneciendo imperturbable en todo ese devenir. Y eso es indudablemente un corte, y eso es lo que Lacan quiere destacar al traer la figura del muerto. La figura de quien escucha como si no escuchara, o mirara al horizonte, o no se supiera qué mira porque es ciego, o está en un estado de beatitud y narcisismo tal que parece permanecer ocupado de eso y no de lo que se le dice.

Y por eso es que el lugar del muerto permite dos cosas esenciales en cuanto al deseo. A través del lugar del muerto el analista moviliza la rearticulación del deseo. Ante un muerto hay que seguir hablando y rearticulando desde sí. Pero también, y esto es crucial, a través del lugar del muerto el analista revela al paciente hasta dónde puede cargar al lenguaje con la carga del deseo. Sí. Decimos que ante el muerto las palabras del paciente quedan en suspenso, flotando hasta caerse. Pero esto sucede sólo al principio, porque en las vueltas de la cura, el paciente termina encontrando el punto justo, la carga de energía justa que tiene que ponerle a sus palabras para que llegado el caso de reencontrar el muerto ahí delante, esa actitud de muerto no influya en la suerte de la carga de energía. Por eso es que el lugar del muerto permite que el paciente encuentre la dosis justa de articulación, de investimento de deseo al lenguaje.

Esto es decisivo. Con su lugar de muerto, con su cadaverizarse, como dice Lacan, con su volverse impenetrable y beatífico, también imprevisible, el analista presentifica el corte, el punto al que deben llegar las palabras. Con su lugar de muerto “ahueca”, “cava” el lugar del Otro como quien continúa nuestro mensaje, punto último al que pueden llegar las palabras y la carga del deseo. Y es probablemente la única técnica que permite captar tan claramente ese punto límite del deseo en el lenguaje. Recordemos que a esta limitación, este mochamiento del deseo, Lacan le llamaba *ser-para-la-muerte*, y por eso es que podemos decir que el muerto lleva al *ser-para-la-muerte*. A la limitación, o el mochamiento del deseo.

Pero en esa impasibilidad, el discípulo en algún lugar sabe que el maestro escucha, y que no tiene un desinterés sino un gran interés. Aún en el mayor corte, el paciente experimenta el asentimiento. Ciertamente es difícil percibir un asentimiento en un cuerpo que permanece impasible, pero el paciente sabe por la historia de esa cura que su lugar es el del deseado como deseante. El corte es, como dije, mezcla de corte y asentimiento. Si el paciente no comprendiera que es deseado como deseante, interpretaría los cortes como lesiones, y no como heridas narcisizantes. Nótese que si el corte no fuera una mezcla de corte y asentimiento, no se lograría el efecto que interesa, que es el apoyar la rearticulación del deseo en el corte y la aceptación del *ser-para-la-muerte*. Esto es motivo de malentendidos muy comunes entre muchos lacanianos, que creen que el corte es nada más cuestión de corte, sin comprender que el corte es esta mezcla rara, chinesca, búdica, de corte y asentimiento. Y también acá, al igual que respecto del deslizamiento, lo que le interesa al analista es que el paciente se sostenga sólo en el corte y rearticule su deseo desde sí ante el corte, de modo que también va a mezclar convenientemente la dosis de corte y de asentimiento, y va a ir purificando el corte progresivamente a la par de que su paciente pueda llevarse con él como corte.

El asentimiento debe estar en el corte. Es el asentimiento de fondo el que permite el que aún si el maestro no dijo nada, aún si el discípulo se vuelve a su casa cabeza en bajo, aún allí sabe que eso quedó en algún lado, y en algún momento va a ser retomado. Y no hay que olvidar que, volviendo drásticamente - en *jet-* a Occidente, el paciente paga para ese silencio y esa impasibilidad, de modo que paga el corte, paga el muerto. Podemos decir también que en algunos

momentos pone su dinero en el borde mismo del ser-para-la-muerte, algo que no podrá hacer en ningún otro lugar del mercado.

En *La cosa freudiana*, dice Lacan: “el analista interviene en la dialéctica del análisis haciéndose el muerto, cadaverizando su posición, como dicen los chinos, a través de su silencio, allí donde es el Otro con una A mayúscula, y presentifica la muerte”. Ante todo destaquemos respecto de esta frase que en ella están reunidas estas tres formas del corte que acá pongo en serie. Como decía más arriba, muchas veces Lacan dice: lugar del Otro = lugar del muerto = silencio del analista. Pero hay además en esta cita una palabra muy interesante: “cadaverizando”. “Cadaverizando” es una muy buena palabra, es una sensación que en determinados momentos el paciente puede tener ante su analista, que está hablando ante un cadáver. Los chinos, y los orientales en general, saben mucho de estas técnicas radicales, no en vano Lacan remite acá a los chinos. Como decía, siempre vuelve entre chinos la figura del maestro que escucha como si no escuchara nada, el maestro impasible, imperturbable. Y hablando de chinos, digamos que en esos momentos el paciente siente que está ante una enorme muralla, impenetrable, inaccesible. Esa muralla, presentificada por ese cadáver, es el límite justo al que puede llegar el deseo en la palabra, es el borde mismo del ser-para-la-muerte. Por eso es que podríamos decir también que por el muerto se llega al ser-para-la-muerte. A su vez, si el cadáver puede aparecerse como una muralla eso quiere decir que no es un cadáver indiferente, sino sumamente presente, es solamente *cara* de cadáver. Y *a posteriori*, inmediatamente *a posteriori* del encuentro con el cadáver, el deseo del paciente debe rearticularse, reponerse. Y por eso es que el corte trabaja sobre la dimensión de la rearticulación del deseo.

“El analista participa de la naturaleza radical del Otro, en tanto es lo más difícilmente accesible que hay”. Dice Lacan en el seminario dos. Y es una definición del lugar del Otro acentuando la nota característica del muerto, lo inaccesible, lo impasible, lo radicalmente enigmático.

Digamos finalmente, y tanto respecto al lugar del Otro como respecto al lugar del muerto, porque en el fondo son lo mismo, que para Lacan constituyen una de las razones por las que no hay autoanálisis. Porque para que haya análisis es necesario que haya alguien allí del otro lado -Otro lado-, en una experiencia centralmente emocional, deslizándose y asintiendo, cortando y asintiendo, cadaverizando y suspendiendo. Por eso no hay autoanálisis, porque para todo eso, esencial en la realización simbólica del deseo, es necesario que haya un Otro.

Se entenderá entonces por qué el lugar del muerto es una de las técnicas a través de las cuales el analista presentifica al corte en la cura. Pero hay una tercer modalidad de introducir el corte, el *silencio del analista*. También con su silencio el analista corta, hace sentir al paciente una experiencia de limitación, de borde, de rebote, que es el punto justo al que pueden llegar sus palabras, y obliga, compromete al paciente, a la rearticulación, el resurgimiento del deseo ante ese silencio.

Finalmente, existen una cuarta y una quinta modalidad de introducir el corte en la cura. Porque el analista presentifica el corte también a través de determinados *manejos en la demanda*, y también a través de la *transferencia de trabajo*.

Se introduce el corte en las *demandas* del paciente, logrando que toda deman-

da que plantee, al paciente, le pese, le implique algo, un costo. La famosa fórmula “no hay que ceder a la demanda”, fórmula tantas veces mal interpretada, va por ese lado. El manejo en la demanda quiere decir que no cediendo fácilmente a la demanda, el analista presentifica el corte del deseo en lo simbólico, obligando al deseo del paciente a rearticularse ante ese no ceder fácilmente a la demanda. Ese es el punto justo del manejo de la demanda. Por eso es que manejar la demanda no quiere decir “no ceder a la demanda”, quiere decir “hacer que cueste la demanda”, hasta el punto donde sea llevadero ese costo para el paciente, pero puede ser perfectamente posible que el analista ceda a la demanda y dé lo solicitado, o algo parecido, u otra cosa, porque lo que está en juego es el corte del deseo y no el ceder o el no ceder.

La *transferencia de trabajo* introduce el corte de la misma manera, porque adonde se espera del analista un trabajo, el analista lo transfiere al paciente, y allí está de nuevo el mismo corte del deseo en lo simbólico, y la necesidad transferida al paciente de rearticular su deseo en relación a ese corte. Por eso es que podemos decir que en el fondo la transferencia de trabajo es un manejo más en la demanda. Y también con la transferencia de trabajo el analista deja al paciente solo, y a la vez lo correctamente acompañado, en el surgimiento y el resurgimiento de su palabra.

Finalmente, en cuarto lugar, y volviendo al esquema general, se plantea el problema de la *circulación* del deseo, el *sin-sentido* y la *identidad*, como otra serie de problemas vinculados a la rearticulación del deseo en el diálogo. ¿Con qué instrumentos trabaja el analista sobre el problema de la circulación del deseo de modo que movilice la rearticulación del deseo? Básicamente con tres, con una actitud determinada que ya mismo paso a precisar, con el manejo correcto de la transferencia al sujeto supuesto saber, y con el empleo de la interpretación como sin-sentido.

Repasemos, antes de entrar en estas técnicas, a qué llamamos el problema de la circulación del deseo y su relación con la rearticulación del deseo en el diálogo. Decimos que para que el deseo se rearticule en cada uno de los puntos del diálogo es muy importante que ningún punto del diálogo se vuelva especialmente significativo. Utilizando figuras métricas, decía que cada intervalo del diálogo es una *pequeña* porción que liga un *poco* de deseo mientras que la porción *restante* del deseo, que además es mucho *mayor*, permanece disponible al sujeto. De esa manera, en ese muy preciso equilibrio de las cosas, el deseo puede rearticularse en cada nuevo intervalo del diálogo. Pero si un intervalo se volviera *demasiado* significativo, siguiendo con el lenguaje métrico, ese intervalo se llevaría *demasiada* carga, y el deseo no podría reinyectarse constantemente en los otros intervalos. Siguiendo a Lacan, llamamos a esto el problema del sin-sentido del significante: el significante no significa nada, o, en todo caso, significa lo que en cada caso y solo muy provisionalmente determinada construcción -o montículo de arena-, de significantes, le haya hecho significar. El problema del sin-sentido atañe entonces eminentemente a la circulación del deseo y a su economización justa en el devenir del diálogo.

¿Y cómo puede un analista, qué herramientas tiene, para trabajar y producir

el sin-sentido y la circulación del deseo? En primer lugar, mediante una técnica que no tiene un nombre clásico o reconocido en psicoanálisis, pero que todo analista conoce y utiliza, y en general muchos terapeutas de distintas orientaciones teóricas conocen y utilizan. A falta entonces de un exclusivo nombre psicoanalítico -otras escuelas sí han nominado esta técnica- la podemos presentar como una actitud, una actitud generalizada de *remoción*, de *desobstrucción*, de *levantamiento de todo punto de fijación del deseo*, en aras, claramente de restituirle su circulación. Y si hablamos de una actitud *generalizada*, de levantamiento de *todo* punto de fijación del deseo, esto equivale a decir que dichas fijaciones del deseo se pueden presentar de muchas maneras y modos en la cura.

Por ejemplo, un problema, uno cotidiano pero también lo podríamos plantear para problemas no tan cotidianos. Si un paciente se haya preocupado, “enroscado”, en un problema, entonces sucede que la energía de su deseo se haya ligada a un determinado contenido, el de ese problema, energía ligada pero más bien *detenida* en ese determinado contenido. Y entonces, determinadas actitudes o dichos del analista pueden movilizar muy rápidamente esa energía detenida, en cuestión de segundos, sin demasiado trabajo ni elaboración. Es lo que muchas veces se plantea como el valor del humor en psicoterapia: ¿por qué un chiste puede resultar curativo? Muchos autores fuera del psicoanálisis llegaron a esto. Victor Frankl -logoterapeuta- cuenta que “un eminente jurista a quien fue necesario amputar una pierna para detener un proceso de gangrena arterioesclerótica, rompió a llorar al dejar la cama por primera vez para dar los primeros pasos con una sola pierna. El médico, para ayudarlo a vencer aquella crisis, le preguntó si aspiraba, de viejo, a convertirse en corredor, pues sólo así podía explicarse su desesperación. La pregunta hizo que las lágrimas se cambiasen inmediatamente en una débil sonrisa”. Acá vemos claramente cómo una determinada reacción del terapeuta, en este caso un chiste, puede, muy brevemente producir un enorme alivio y despreocupación. ¿Y por qué un chiste puede resultar curativo? Porque produce como un desinflado del significante traumático y una equilibración de la cadena. “Saca”, digamos, “desagota”, el deseo retenido en un significante y lo remite a los otros. “Saca”, digamos también, al paciente, del punto en que estaba retenido y lo envía a otro punto, de la misma manera en que, a un niño abrumado por algo, un adulto le hace un chiste para “sacarlo” de ahí. Lo que en suma, además de sacar al paciente del problema lo devuelve al carácter recirculante del deseo. Victor Frankl le llamaba a esto la técnica de la “intención paradójica”, y hacía de ella una de las técnicas principales del logoterapeuta. Los sistémicos también hablan de “intervenciones paradójales”, aunque hay que ver si pueden dar cuenta en profundidad de por dónde pasa la eficacia de esta técnica. Como el psicoanálisis nació con el chiste, lo menos que podría hacer es dar cuenta fácilmente de esto. Una de las tres famosas preguntas kantianas era, como se recordará, el “¿Qué puedo esperar?”. Qué es lo que puedo esperar de la vida, qué es lo que sí me cabe esperar y no resultar defraudado, qué es lo que puedo esperar a título de felicidad y realmente obtenerlo a lo largo de la vida -ese era el sentido de la pregunta de Kant. Lacanianamente decimos que lo que puedo esperar es el poco-de-deseo. Y kantianamente entonces podemos decir que un chiste, cuan-

do es aceptado, a quien lo acepta, lo conduce, lo pone en línea, de inmediato, con lo mejor que puede esperar, que no es mucho, y tampoco es poco. Por eso un chiste cura.

Vemos entonces cómo en el ejemplo de determinados problemas, cotidianos y no tanto, el analista puede producir esto que llamo una remoción, una desobstrucción, un levantamiento rápido de todo punto de fijación del deseo, en aras, claramente de restituirle su circulación. Pero podemos ver el mismo manejo no solo a nivel de determinados problemas, sino a nivel de muchos otros fenómenos de la cura. Por ejemplo, a nivel del sentido. Muchos pacientes suelen aferrarse al sentido casi como a una droga. Una explicación de su vida, o de sus problemas, pueden ser cosas a las que se aferran enormemente. Sucede muchas veces por ejemplo que los pacientes llegan a análisis con preexplicaciones de sus problemas enormemente complejas, u obsesivas, o despatarradas -al punto que uno se pregunta hasta qué punto no sufren nada más por ese tipo de explicaciones-, y entonces, uno puede romper esa preexplicación, o ponerla en cuestión, o abrir un interrogante, o un compás de espera hasta producir otras explicaciones. Y entonces, ¿qué está haciendo allí sino remitir el deseo de un significante a otro, y restituir por lo tanto la circulación del deseo? Este levantamiento del deseo se puede aplicar incluso a las mismísimas explicaciones producidas por el propio análisis. Me refiero a que a un determinado momento de trabajo el análisis ya ha producido determinadas explicaciones, y el paciente puede intentar aferrarse ahora a esas explicaciones, o girar demasiado en redondo en torno a ellas, y entonces uno puede operar este levantamiento del deseo del que hablo operando también sobre estas explicaciones surgidas en el propio análisis, y buscar otras significaciones para el síntoma, diversificar las significaciones del síntoma. Y con esto, implícitamente uno le está diciendo al paciente que incluso sobre eso que allí mismo se obtuvo como producción de saber, incluso sobre eso mismo vale y se aplica el deslizamiento significante, que ningún significante es todo, que incluso sobre los significantes allí producidos tras un trabajo vale y rige la circulación significante. Todo es mudable, nada es todo, todo circula. Ningún punto merece la carga toda del deseo, todos los puntos merecen la carga distribuida del deseo.

Y además, por otro lado, en la diversificación de sentidos del síntoma, el paciente siente un reflejamiento narcisístico, porque siente que su problema interesa, que interesa develarle significaciones sucesivas, desarmarlo y analizarlo hasta deshacerlo.

Desde esta perspectiva, podemos decir que para un analista, toda *otra* cosa, toda cosa *nueva* o *distinta* es mejor. Pero no por ser nueva o distinta, sino porque entraña el pasaje de un significante a otro, la circulación del deseo, el sin-sentido, que posibilitarán, en el paciente, la rearticulación del deseo en el diálogo. Diálogo adonde se escribe la historia.

Volvamos entonces a enunciar esta técnica. Se trata de una actitud generalizada del analista, de remoción, de desobstrucción, de levantamiento de todo punto de fijación del deseo que se presente en la cura, en aras, claramente de restituirle su circulación. Decir actitud *generalizada*, de levantamiento de *todo* punto de fijación del deseo, equivale a decir que son muchas las formas en que en la cura pueden presentarse dichas fijaciones del deseo.

Otra técnica del analista para propiciar la circulación del deseo en el sentido, y con ello la rearticulación del deseo en el devenir del diálogo, es el *manejo de la transferencia al sujeto supuesto saber*. Se trata de otra de las herramientas de impacto emocional de un analista.

Es una tercera modalidad de la transferencia, que Lacan señaló y desarrolló especialmente, conciente de la gran importancia terapéutica de su manejo correcto y de su función central en el acceso del paciente a su deseo, en particular a la conjugación del deseo en el diálogo. Cuando se habla de transferencia no siempre se está hablando de lo mismo. A veces se habla de transferencia para aludir a las proyecciones de los otros significativos sobre la persona del analista (la transferencia proyectiva), a veces se habla de transferencia para aludir a las expectativas del paciente hacia su análisis y su buena disposición a revisar en su análisis cuestiones esenciales (la transferencia positiva), y con Lacan a veces hablamos de transferencia para hablar de transferencia al sujeto supuesto al saber. Son tres cosas diferentes, y es muy importante discriminarlas porque de lo contrario se arma un lío, el lío de teorizar sobre una cosa mientras en realidad se está teorizando sobre otra, o de tomar la teorización que hay de una cosa para en realidad teorizar otra.

¿En qué consiste el sujeto supuesto al saber? Voy a dar dos definiciones: una fenomenológica y una estructural. Primero la fenomenológica, después la estructural. Después de reconocer bien la fenomenológica voy a proponer la estructural.

En lo fenomenológico, tal como se aparece en la clínica, la transferencia al sujeto supuesto al saber consiste en suponer que existe un sujeto, que viene a ser el analista, que dispone del saber del sujeto-paciente. Es algo que un paciente -el de cualquier analista, el lacaniano, el freudiano, el kleiniano y cualquier otro-, llega siempre a suponer en su analista desde el momento en que participa de un dispositivo de ciertas características -lo que no ocurre tan claramente con la transferencia positiva, aunque sí con la proyectiva. Por eso es que la transferencia al sujeto supuesto al saber se instala por sí misma. Basta con que un paciente proponga su material, una y otra vez, durante una serie de sesiones, tropezando muchas veces con silencios o meras interjecciones del analista que nada le dicen, sin saber entonces nunca del todo qué piensa ni qué elabora el analista a propósito de todo ese material, para que al cabo de un tiempo ya esté instalada la suposición de saber. Si su instalación no necesita de una técnica específica freudiana ni kleiniana ni nada, es porque la asociación libre sola, sumada al silencio del analista, la produce. “¿Qué habrá llegado a elaborar a partir de todo esto que le dí?”, “¿Cuál será finalmente el fondo de la cosa?”, “¿Cómo hacer para que llegue a decírmelo?”, etc., son formas de expresar en dichos lo que el paciente llega a sentir. Esto es lo que siente fenomenológicamente el paciente, supone que hay ciertas palabras, ciertos significantes, ciertas proposiciones, ciertas explicaciones últimas acerca de su ser como sujeto. Un sentido último, una o una serie de respuestas, una afirmación, un enunciado del que su analista tiene conocimiento y que se trataría de encontrar. Al paciente le daría una extremada satisfacción oír esas proposiciones y articulaciones últimas, y de boca de aquella persona que supone que las tiene y que es justamente su analista. Le daría tanta satisfacción

oír ese saber, que está dispuesto a unas cuantas cosas regresivas e infantiles con tal de sonsacarle eso a su analista. Y el caso es que se producen cosas esenciales en el deseo desde que una persona llega a pensar que el otro sabe quién es él y cuál es su última palabra salvadora, y es una herramienta emocional fundamental del analista el operar sobre esa transferencia para producir ciertos efectos decisivos en el deseo.

Hay que aclarar igualmente que la suposición de saber tiene decibeles -al igual en esto que la transferencia proyectiva-, que hay distintos niveles de la suposición de saber a lo largo de un análisis. La suposición de saber siempre está, aunque de manera sórdida, en un registro más o menos normal y estable, y hay momentos en que tiene erupciones, en donde el paciente “se rapta” de alguna manera en la suposición de saber, en donde tiene, digamos, “arrebatos” de suposición de saber. Y son distintas las actitudes del analista ante esas dos formas de la suposición de saber, porque cuando tiene una forma más o menos estable y suave, el analista la usa y hasta la profundiza, porque conviene a la marcha del análisis, pero cuando hace erupciones, cuando el paciente se rapta en la suposición de saber, allí es donde el analista tiene que hacer otra cosa muy distinta: derribarla. Más abajo dedico algunas palabras a lo que es el manejo de la transferencia al sujeto supuesto saber.

Así se podría plantear básicamente la fenomenología de la suposición de saber. Hay además otros aspectos fenomenológicos que ya paso a desarrollar, pero podemos preguntarnos ya qué significa la suposición de saber en la estructura. En sus *Matemas*, resume muy bien, como siempre, J.-A. Miller: “Lacan localizó en la experiencia analítica el operador maravilloso que permite que el significante que no significa nada se ponga a significar algo. Ese operador es lo que llamó el sujeto supuesto al saber, el que no sabe nada, pero basta con que opere en la experiencia analítica para que, milagrosamente, cuanto menos significa algo, más significa algo”. Eso es estrictamente, en la estructura, la suposición de saber. Que el significante, que no significa nada, se ponga a significar algo. Por eso es que podemos decir que, en el fondo, la transferencia al sujeto supuesto saber, es una transferencia al lenguaje. Se ve entonces la relación con la circulación del deseo, el sin-sentido y la identidad, porque el paciente, esperando la llegada de esas palabras-cifra, de esas palabras que hablen de él, empieza a catectizar especialmente el lenguaje y a anular la circulación del deseo. El deseo podría encontrar ciertos significantes muy interesantes, hacia los que indudablemente habría que operar grandes catectizaciones. Entonces, estructuralmente, la suposición de saber es que el significante que no significa nada pase a significar algo. Y no cualquier cosa, porque se trata de algo capaz de decidir sobre la identidad del sujeto.

¿Y por qué llamar a eso “saber”? Porque eso se aparece imaginariamente como saber. Que el paciente piense que sus significantes significan algo, que el analista le da un sentido profundo a esos significantes suyos, que el analista “tiene” significantes que podría expresar, significantes que explicarían sus significaciones más profundas, es indudablemente estar pensando en algo que podríamos llamar “un saber” y un sujeto que lo tendría, a la vez que es, pura y simplemente, estar pensando que el significante, que no significa nada, significa algo. Esa es la relación entre las dos definiciones, la fenomenológica y la estructural del deseo.

Y por eso podemos decir que es un fenómeno en el que se le supone un saber a un sujeto, tanto como podemos decir que es un fenómeno en el que se supone que existe un saber. Por eso mismo, muchas veces Lacan hablaba de “un saber supuesto”, o de “un saber al que se le supone un sujeto”.

Y es un problema que los significantes empiecen a significar algo y se vuelvan capaces de decidir sobre la identidad del sujeto. La hipótesis del sujeto supuesto saber es una grave detención en la circulación del deseo y la catectización armónica de los puntos del discurso, y el analista, al operar sobre el sujeto supuesto saber puede instalar o reinstalar esa circulación de manera muy arraigada, muy de raíz. Y con su operación sobre la suposición de saber, el analista va a intervenir también, como vamos a ver, a nivel de la fuente del deseo.

Sobre esta base podemos plantear una comparación completa entre la transferencia al sujeto supuesto saber y la transferencia proyectiva. A pesar de que, como se habrá notado, se tratan de cosas enteramente distintas, hay muchas e interesantes coincidencias entre la transferencia al sujeto supuesto saber y la transferencia proyectiva. Decimos que la transferencia al sujeto supuesto saber se instaura por el dispositivo mismo. Lo mismo decimos de la transferencia proyectiva. Decimos que la transferencia al sujeto supuesto saber tiene decibeles, grados, a lo largo de la cura. Lo mismo sucede con la transferencia proyectiva. Decimos con Freud que se puede enfermar de transferencia proyectiva, la llamada “neurosis de transferencia” es neurosis de transferencia proyectiva. Lo mismo podemos decir de la suposición de saber, se puede enfermar de transferencia al sujeto supuesto saber, se puede contraer una “neurosis de transferencia al sujeto supuesto saber”. Freud decía también que la aparición de la transferencia proyectiva es inevitable, aunque podemos aprovecharla positivamente. Lo mismo decimos de la transferencia al sujeto supuesto saber, su aparición es inevitable, pero podemos aprovecharla positivamente. De la misma manera en que con Freud aprovechamos el desencadenamiento de la transferencia proyectiva para reescribir de manera más arraigada el deseo, con Lacan aprovechamos el desencadenamiento de la transferencia al sujeto supuesto saber para reescribir de manera más arraigada el deseo. Decimos además que el manejo de la transferencia proyectiva va a ser más eficaz mientras más alto sea el culmen de su desarrollo. Y lo mismo decimos de la transferencia al sujeto supuesto saber, que va a ser más eficaz mientras más alto sea el culmen de su desarrollo, mientras más la tomemos en su punto más alto. Por otro lado, el destino de la transferencia proyectiva en la cura es: liquidación. Esa era la palabra de Freud, “liquidación” de la transferencia proyectiva. Y lo mismo sucede con la transferencia al sujeto supuesto saber, su destino es también su liquidación. Finalmente, es sabido que puede, aunque no debe, haber contratransferencia ante la transferencia proyectiva. Y lo mismo sucede con la transferencia al sujeto supuesto saber. Puede, aunque no debe, haber contratransferencia a la transferencia al sujeto supuesto saber.

Y si la transferencia proyectiva, como la transferencia al sujeto supuesto saber permiten, en un manejo correcto, reescribir ciertos puntos claves en relación al deseo, es porque ambas ponen en juego toda una serie de desajustes en esos puntos clave del deseo. Y si volvemos a un análisis fenomenológico más profundo de la suposición de saber, vemos claramente cuáles son los puntos claves que

en relación al deseo pone en juego la transferencia al sujeto supuesto saber.

¿Cuáles? Suponer un sujeto que tiene el saber es suponer otras tantas cosas. La hipótesis del sujeto supuesto saber incluye por sí misma otras hipótesis que son decisivas en el deseo. Como tantas otras suposiciones, no es una suposición que termina allí, es una suposición que implica e incluye por sí misma otras tantas suposiciones correlativas, que conjugadas harán un conjunto de suposiciones con sus consecuencias muy concretas en cuanto al deseo. Enumerativamente, podemos decir que la suposición de saber lleva incluidas como mínimo cuatro suposiciones correlativas.

En primer lugar, la suposición de saber lleva incluida la suposición que acabo de desarrollar, la suposición de que los significantes serían portadores de sentidos fuertes. El sin-sentido significativo se vuelve sentido. Desde ese momento, en potencia, todo intervalo puede adquirir una carga desmesurada que detiene la circulación del deseo.

Pero en segundo lugar, la suposición de saber implica la suposición de un sujeto cuya *identidad* sería reductible a significantes. El sujeto deja de ser un sujeto no reductible a ningún significativo, y se convierte en un sujeto reductible a algunos significantes. El paciente ya lo venía sintiendo así, y por eso está ahí, lo que ha cambiado es que el análisis le ha dado un lugar a ese sentimiento. Suponer un sujeto que tiene el saber es suponer también que hay un saber *último* del propio ser, es suponer que el *núcleo* del propio ser es englobable en algún o algunos significantes, y es suponer también que hay un significativo o una serie de significantes últimos que *englobarían* el propio ser, suposición que tiene sus enormes consecuencias en el deseo y en las relaciones interpersonales, y que es por lo demás sumamente opinable. Con su intervención, el analista trabaja esta suposición dejándola a punto con el deseo.

En tercer lugar, la suposición de saber implica un sujeto pasivo en cuanto a su deseo, no un sujeto responsable en su deseo. La suposición de saber implica *pasividad*, y no responsabilidad, porque es suponer que ese saber puede *venir de un otro*, es *esperar* que sea ese otro quien lo diga, es dedicarse uno no a producirlo sino a sonsacárselo regresivamente, es por lo tanto ante eso tanpreciado una *posición sumamente pasiva* y no activa, y no es poca cosa en cuanto al deseo que ante algo tanpreciado uno asuma una posición pasiva. Con su intervención, el analista trabaja también esta suposición dejándola a punto con el deseo.

En cuarto lugar, la suposición de saber introduce una idea del *cambio y el acceso al deseo* en donde el cambio y el acceso al deseo vendrán dados por el acceso a ese saber. Si se cree en un significativo último, entonces ese significativo se vuelve el primero, el que habría que encontrar para que la vida empiece. Y esto también desajusta al deseo, porque al respecto decimos que el acceso al deseo vendrá dado justamente por todo lo contrario, por un ya no esperar un significativo así, para que así sí el deseo pueda circular y rearticularse en el devenir del diálogo.

Así, se ve que la suposición de saber implica unas cuantas otras cosas más que la mera suposición de saber, al menos cuatro, y que atañen al deseo en unos cuantos puntos clave, y sobre todos estos puntos clave va a actuar el analista al actuar sobre la suposición de saber.

Veamos en qué consiste su maniobra. A la luz de las relaciones intersubjetivas, se ve claramente adónde lleva la suposición de la identidad como englobable en el lenguaje. Suponer que hay un significante o una serie de significantes últimos que englobarían el propio ser, es, en las relaciones intersubjetivas, algo muy grave, sin duda. Suponer que el núcleo del propio ser es englobable en algún o algunos significantes, suponer que hay un saber último del propio ser, suponer que ese saber puede venir de un otro, es algo grave, porque si es posible que haya *ciertos* significantes que englobarían el ser, entonces es posible que en cualquier situación intersubjetiva *cualquier* significante lo sea. Si hay *una* palabra que puede ser todo, entonces se abre la posibilidad de que *muchas* palabras puedan llegar a ser todo, lo cual lleva a una posición extremadamente complicada de sostener, porque entonces muchos significantes provenientes del exterior pueden llegar a alcanzar el ser, y esto es parte de la grave ruptura en el deseo que implica la suposición de saber. Inversamente, con la destitución del sujeto supuesto saber, que es el resultado que esperamos de un análisis, si no hay una palabra que pueda llegar a ser todo, entonces ninguna palabra puede llegar a ser todo, lo cual lleva a una posición extremadamente liviana de sostener, porque allí es donde se establece la distancia justa con el exterior, adonde, al fin y al cabo ningún significante va a definir o decidir la identidad del sujeto, adonde es en un lugar vacío, fuera-de-lenguaje, adonde el sujeto va a encontrar su lugar. Fuera-de-lenguaje que es el que va a permitir su presencia rearticulada dentro del lenguaje.

Lacan decía en uno de sus seminarios: “hay un punto en que es menester que las palabras se detengan”, y asociaba esto al sentimiento de lo sagrado: “Lo sagrado siempre tiene razones de ser. ¿Por qué hay siempre un sitio donde es menester que las palabras se detengan? Quizá para que en ese recinto subsistan. Hay un lugar donde no está permitido hablar, punto central donde el silencio es de rigor, porque allí moran las diosas vengadoras, las que no perdonan y que van a alcanzar al ser humano en todos los recodos. Si en ese sitio las palabras se dicen, la cosa terminará mal”. Es menester entonces que, en un punto, las palabras se detengan. Y quizá, dice Lacan, es menester que las palabras se detengan para que las palabras subsistan. Es justamente lo que llamo la rearticulación del deseo. Para que el deseo circule y se rearticule es preciso que las palabras se detengan, que no impliquen peso o valor identificante.

Y es como si la suposición de saber anulara o cuestionara muy seriamente ese punto adonde las palabras deben interrumpirse, como si abriera algo que debiera estar cerrado. Podemos apelar en esto, por qué no, a metáforas tradicionales, o religiosas, como la del sagrado sepulcro, cuyas dos iniciales, por otro lado y por coincidencia, SS, son las mismas que la de la Suposición de Saber, y las mismas que las de Sin-Sentido. El sagrado sepulcro debe estar cerrado, nadie debe abrirlo. Es necesario que eso esté cerrado, simplemente porque conviene que esté cerrado. Si alguno osara abrirlo, pagará las consecuencias, y esto lo pagará a nivel divino, por lo tanto es de temer. Dentro del sagrado sepulcro no hay nada, o hay la nada, la nada del silencio del sujeto. El silencio del sujeto, su sepulcro, el silencio del que está hecho es el núcleo del sujeto, silencio ante el cual todo significante es ruido torpe. La transferencia al sujeto supuesto al saber abre el sagrado sepulcro. Y quien lo abre paga las consecuencias. Pero a veces es nece-

sario abrirlo para convencerse de que adentro no hay nada, para encontrar el silencio del que se está hecho y para volver a poner la piedra y ya nunca abrirla. El sepulcro también es el diván, ya desarrollo esto. Hablando de la demanda de análisis, J.-A. Miller dice por ahí que hay algo extremadamente sorprendente en que alguien quiera ser un paciente. Creo que parte de esto extremadamente sorprendente, al menos desde la mirada de quien tiene una mejor idea de lo que va a ocurrir allí, pasa porque esa persona se interesa por un dispositivo que lo va a llevar como por una pendiente a la suposición de saber, a abrir el sagrado sepulcro. Pero insisto en que puede ser necesario abrirlo para convencerse de que debe estar cerrado.

En un manejo correcto de la suposición de saber, el sujeto encuentra su núcleo en el silencio y no en los significantes, en el punto de detención del no-sentido y no en la hemorragia de sentido. Caída la suposición de saber, el sujeto se reconoce como no reductible a ninguno de los significantes a que quede ligado. Y la relación interpersonal toda se funda propiamente sólo cuando nada de esa comunicación puede finalmente definir o alcanzar el ser del sujeto. Cuando cualquier significante puede ser todo, todo se puede embotar a cada momento, toda circulación se puede quedar enganchada en algún punto del discurso. Cuando ya nada pueda ser todo, cuando todo cae afuera, entonces todo es liviandad, todo se desliza y circula. En la distancia ante los significantes del diálogo interhumano, el sujeto encuentra la posibilidad de conjugar y reconjugar, ante esos significantes, el empuje interior del deseo.

Por eso es que lo podemos plantear también como pura y simplemente un hecho de “distancia justa” ante el exterior. El deseo vive de un equilibrio entre el interior y el exterior. En cuanto al *interior*, el deseo vive de la constancia de su empuje. En cuanto al *exterior*, el deseo vive de una distancia justa ante los hechos del exterior, y de una lectura más o menos realista de los mismos. Cuando el empuje más o menos constante del deseo se relaciona con un exterior vivido con cierto realismo y a una distancia justa, se da el equilibrio entre el interior y el exterior. Esto es lo que resumo diciendo que el deseo vive de un equilibrio entre el exterior y el interior: *constancia* desde el interior, *distancia justa* ante el exterior, y *lectura no proyectiva* del exterior.

La *constancia* incesante del empuje del deseo remite a la cuestión de la fuente del deseo: ¿de dónde o a partir de qué insiste el deseo? ¿cuál es el soporte o la causa del deseo? Al soporte del deseo, a lo que da al deseo la posibilidad de insistir y persistir incesantemente desde el interior, a eso, como hemos visto, hay siempre que buscarlo en el cuerpo. La *distancia justa* ante el exterior está entre un exterior que no está ni demasiado cerca como para afectar permanentemente la constancia del deseo ni demasiado lejos como para ya no contactar con esa constancia. La distancia justa es cuando el exterior contacta y dialectiza con la constancia. Una lectura más o menos realista del exterior quiere decir una *lectura no-proyectiva*, esto es, una lectura que no sea fruto de meras proyecciones de personajes o situaciones del pasado sino que esté abierta a la novedad del otro y de la situación.

Cuando la constancia del deseo se relaciona a una justa distancia, se da propiamente el deseo. Esto se comprende del todo si se ven determinados casos. Hay

personas por ejemplo que tienen la constancia desde el interior, tienen la energía y el empuje desde dentro, pero tienen una lectura tremendamente proyectiva del exterior o el exterior les llega y les afecta demasiado dentro, y entonces no es propiamente el deseo, porque está la energía del deseo pero extremadamente influida y vapuleada por las situaciones del exterior, con el inevitable sufrimiento y enfrentamiento cotidiano que ello implica. Y se da también el caso contrario, el de personas que tienen una lectura más o menos realista del exterior, lo cual hace que no haya tanto sufrimiento a su respecto, pero que carecen del empuje del deseo o les es difícil mantenerlo. Vemos entonces cómo es que para hablar propiamente del deseo se tienen que dar estos tres elementos en equilibrio, tiene que estar el empuje constante, la distancia justa y una decodificación no demasiado proyectiva.

¿Y qué tiene que ver el sujeto supuesto saber con todo esto? Todo, porque la hipótesis del sujeto supuesto saber es una grave ruptura en ese equilibrio. Y con su operación sobre la suposición de saber, el analista interviene tanto a nivel de la distancia justa ante el exterior, como a nivel de la fuente del deseo. No tanto sobre lo proyectivo, pero para eso tiene el manejo de la transferencia proyectiva, y con eso le es suficiente. ¿Y cómo es que el analista introduce la distancia justa? Al revelar al sujeto, en su demanda de encontrar un núcleo dentro-del-lenguaje, su verdadero núcleo fuera-de-lenguaje, o de silencio y no de verbo, el analista trabaja, moviliza la distancia justa. Finalmente, adonde el paciente descubre su fondo de silencio y no de palabras, adonde cae la suposición de saber, algo titila en el cuerpo y es la sede de la vida, el objeto *a*. Así, la destitución de la suposición de saber conduce también por su lado al objeto *a*. El analista lleva al paciente al encuentro del silencio del que está hecho, y en ese silencio resuena la causa del deseo.

Por otro lado, un manejo correcto de la suposición de saber interviene a nivel de la responsabilidad y asunción que hay en un verdadero deseo. Porque en la suposición de saber, la posición del paciente ante el saber es esencialmente pasiva. Es más la de un bebé que la de un hombre, o más la de una beba que la de una mujer, es la de ponerse en brazos de las palabras del otro y no la de empuñarse a sí mismo y a sus palabras. Es la de recaer en escenas regresivas y no la de producir él mismo ese saber. Esto es fundamental en cuanto al deseo, en particular en la asunción que tiene que haber para que haya el deseo. En la suposición de saber, el sujeto no sólo llega a esperar el saber absoluto, sino que además llega a ponerse en brazos del otro, casi como un bebé, para esperar ese saber absoluto. Y el manejo del analista en este punto es doble: en primer lugar reduce la idea de saber absoluto a la idea de *un* saber. Y en segundo lugar deriva, desplaza la producción de ese *un* saber al propio paciente. Es decir, que transforma el saber absoluto *esperado* del analista en *un* saber *producido* por el paciente. Los dos pasos son importantes, y son los que van a dar el giro de la posición pasiva a la activa.

En cuanto al saber o al sentido, el psicoanálisis de Lacan no es ni un extremo ni el otro. Ni el extremo del saber absoluto ni el extremo del no-saber. El punto medio de *un* saber. El psicoanálisis de Lacan postula que sí hay respuestas, que no tienen ese carácter de *la* respuesta absoluta, pero que son respuestas a las preguntas que el sujeto se hace, y que le son útiles. Hay un saber posible del

sujeto, y está en sus manos producirlo. Ese es entonces la maniobra del analista sobre esta otra suposición: que si hay un saber, nunca es el del último significante, y además es uno quien lo produce y lo inventa. Lograr que sea el paciente quien articule ese un saber, adonde el paciente deja de esperar esa palabra última, y adonde deja de sentir que alguien pueda llegar a tenerla.

Finalmente, la transferencia al saber introduce en el paciente una particular idea de lo que va a ser su cambio, una particular idea de lo que es el acceso al deseo. Quien llega a pensar en un significante último, hace de ese significante el primero, *la* respuesta, *el* punto de partida o soporte a partir del cual se pondrá en marcha el cambio, y se llegará al deseo. Y entonces el cambio se aparece como el camino nuevo que nacerá después de que se llegue a esos significantes, y no como el camino que se abre una vez que se renuncie a ellos. En esta idea del acceso al deseo, puede incluso que el paciente no se dedique, en lo sustancial, más que a encontrarlo, puede que haga otras cosas y muchas, pero sustancialmente su deseo esté centrado solamente en encontrarlo, y esto porque mientras se espere *la* respuesta, el tiempo no es más que tiempo de encontrar esa respuesta, y nada puede resultar más importante que esa respuesta. Se ve entonces cómo la suposición de saber imaginiza un cambio que desde la perspectiva de la circulación del deseo resulta irreal, porque lejos de producirse así el acceso al deseo, se produce de la manera exactamente contraria, como renuncia al significante último.

En todos estos niveles actúa el analista con su manejo de la suposición de saber. El manejo correcto de la suposición de saber restituye muy arraigadamente el equilibrio adonde se instala el deseo porque la suposición de saber pone en juego en la cura muchos de los puntos de ese equilibrio. Y al manejo correcto, con Lacan, le llamamos “destitución de la suposición de saber”, “caída del sujeto supuesto al saber”. Caída del analista del lugar de sujeto supuesto saber no quiere decir degradación o infamia o rebajamiento del analista -eso no es más que un nuevo giro de la transferencia proyectiva, y creo más bien que a la larga, en la medida en que un análisis ha sido bien llevado, no se puede estar más que agradecido de un analista. Fito Páez dice por ahí: “Me hice fuerte ahí / donde pude ver / nadie puede decirme quién soy”, y de eso se trata en la destitución del SSS. Por eso es que en la *Proposición del 67*, Lacan dice que “al final del análisis se produce la reducción del analista a un significante cualquiera”. Es muy claro por qué dice esto. Lo hace para destacar que al final del análisis los significantes que surgen de la boca del analista, que antes surgían tan proféticos u oraculares, se convierten en significantes cualquiera, en unos significantes más, como cualquier otro significante, que no se lleva la carga toda del deseo. Y por eso Lacan decía, en su conferencia *Palabras sobre la histeria*, que “un psicoanálisis es una estafa”, porque “vendía” de alguna manera un saber, y después no cumplía. En esto, el paciente resulta estafado.

Unas últimas consideraciones respecto del manejo técnico de la transferencia al sujeto supuesto saber. ¿Cómo y cuándo se maneja concretamente la suposición de saber en la cura? Indudablemente que el manejo ideal, óptimo, electivo de la transferencia al sujeto supuesto saber es el de su mayor desarrollo, me refiero a esos momentos torrenciales, arrebatados de la suposición de saber adonde el paciente quiere ansiosamente oír su supuesta cifra. Es esta interesante coincidencia de la

transferencia como suposición de saber con la transferencia proyectiva, en donde el manejo determinante, definitivo, eficaz de la transferencia como suposición de saber se hace en el mismo momento que en la transferencia proyectiva: en el momento del mayor desarrollo transferencial, de mayor arrebató, de mayor pasión, y sin duda podemos decir que a mayor desarrollo de la transferencia (como suposición de saber o como proyección) en el momento del manejo, mayor eficacia. Ese es el cuándo del manejo de la suposición de saber, el cómo pasa por, en ese momento preciso, destituir esa suposición, excentrar al sujeto del significante, dejando hacer al sujeto allí adonde trabaja por sí mismo en producir su saber. Adonde el paciente crea sus propios significantes sin esperar o preguntarse cómo le retornan desde uno, uno no tiene por qué agregar otros significantes, porque esos significantes ya están hechos a la medida del corte.

Pero si ese es el culmen del manejo de la suposición de saber, el analista debe tener siempre presente que mientras espera ese culmen también puede estar trabajando de muchas maneras en la suposición de saber. Ya sea preparando el culmen por ejemplo, o al transferir trabajo, se trata de distintas formas de trabajar con la suposición de saber antes de su punto óptimo.

Para finalizar con la transferencia al sujeto supuesto saber, quisiera hacer una aclaración sobre algo que tantos malentendidos ha generado en la historia, ya extensa, del psicoanálisis lacaniano. Después de este desarrollo se ve muy bien cuál es el sentido de la transferencia al sujeto supuesto saber y la idea de sin-sentido: es la idea de la circulación del deseo, de su rearticulación en el diálogo, la idea de que ningún intervalo del discurso puede volverse especialmente significativo porque entonces se detiene la circulación del deseo. En ese contexto Lacan va a decir que el sentido puede detener la circulación del deseo. Pero no es una invectiva lanzada contra el sentido, sino contra toda forma de detención del deseo, suceda esta detención a través del sentido como a través de cualquier otra cosa. Esa es la idea de Lacan, pero se interpretó esto, y no se cesa de hacerlo, como si con esto Lacan hubiera lanzado una invectiva contra el sentido. Una epistemología o una ideología del no-saber. El psicoanálisis de Lacan no es una mistagogia del no-saber, ni un posmodernismo de la no-respuesta, ni una logia del sin-sentido, ni el hacerse el extravagante diciendo que no hay sentido, ninguno ninguno, y que por lo tanto no hay que hacer sentido. Para Lacan el punto es la circulación del deseo, y no el saber logrado o no logrado. Puede haber saberes logrados, y mucho, y que no obstruyan para nada la circulación del deseo, porque saber logrado no implica necesariamente saber no-circulante. Y puede haber también saberes no logrados -“e incompletos”, y todo eso-, que sí interrumpan la circulación del deseo. Y esto porque el punto no es el saber logrado o no logrado, sino la circulación o no del deseo. En la contratapa de sus *Escritos* Lacan mismo escribe: este libro prosigue el Siglo de las Luces, es decir, el de la razón. Y no en vano Lacan mil veces recordó la frase de Hegel, “todo lo real es racional, y viceversa”. Pasado el tiempo, plantear el psicoanálisis de Lacan como una ideología del no-saber, sólo ha servido, al fin y al cabo, para que algunos analistas resulten extravagantes, para no capitalizar ni desarrollar ni aprovechar el saber lacaniano, que es muy útil y fecundo, y para esconder la propia incapacidad de dar cuenta y articular teoréticamente las experiencias. Por eso es que para quie-

nes no pertenezcan al interior del campo lacaniano, es importante dejar aclarado que el psicoanálisis lacaniano no es un escape del dar cuenta teóricamente ni una apología del sin-sentido. El psicoanálisis lacaniano, como corresponde, afronta e intenta responder de las experiencias que aborda.

Tenemos entonces ya dos formas de trabajar sobre el sin-sentido y la correlativa circulación del deseo. Como una tercer forma de trabajar sobre el sin-sentido podemos mencionar al *corte de sesión*. La sesión es indudablemente un espacio adonde fácilmente se puede llegar a querer gozar del lenguaje, adonde es muy sencillo llegar a esperar el goce en el lenguaje. De alguna manera, todo está preparado para ello. Tanto por los temas (los que habitualmente un paciente no habla en ningún otro lugar), como por la transferencia positiva y la transferencia al sujeto supuesto saber, como por el asentimiento que muchas veces se encuentra en el analista, y también por otras variables, casi podríamos decir que todo está hecho como para que una persona llegue pronto a querer gozar del lenguaje, en la sesión, y por lo tanto fuera de ella. Y esta posición gozante del lenguaje, entrañaría, indudablemente, en el fondo, una excesiva catectización del lenguaje, catectización que por lo tanto impediría la rearticulación del deseo. Y sobre esta excesiva catectización, sobre esta posición gozante, el analista tiene una herramienta muy simple, el corte de sesión, con la cual el analista corta ese goce, castra, diría, el goce lenguajero, y pone justo límite a lo poco de goce que se puede esperar del lenguaje.

En cuarto y último lugar podemos mencionar lo que Lacan llamó *la interpretación como sin-sentido*, que es su última y más evolucionada doctrina de la interpretación. ¿En qué consiste la interpretación como sin-sentido? En que en los momentos en que el paciente espera una interpretación significativa, sesuda, esclarecedora, el analista dice algo que en el fondo no tiene sentido. Es muy claro entonces que la interpretación como sin-sentido trabaja sobre el marco de la suposición de saber, porque es porque se espera el saber supuesto que puede funcionar la actitud de dar una nada, un sin-sentido. Y entonces, resulta que justamente el significante esperado como todo, resulta que es nada. Es el colmo del sin-sentido. Que el significante del sujeto supuesto al saber, ese también, sea sin-sentido.

Finalizo con esto con el desarrollo de las técnicas que movilizan desde diferentes inserciones la articulación y rearticulación del deseo en el simbólico. Antes de seguir adelante voy a hacer un señalamiento general sobre estas técnicas que me parece clave y que tras este recorrido se podrá comprender su valor.

El señalamiento es el siguiente. Se percibirá que todas estas técnicas, reunidas en un mismo espacio, durante un cierto tiempo, y en el marco de la transferencia positiva, terminan conformando como una cámara de condiciones emocionales. El analista, al crear esa cámara, apunta a que el paciente logre adaptarse a esa cámara. Es decir, reúne todas estas técnicas, en el marco siempre de la transferencia positiva, y moviliza que el paciente finalmente se adapte, logre vivir con su deseo en medio de esa cámara. Le da todo su apoyo y su asentimiento para que se adapte a esa cámara. El paciente no sabe nada de todo esto, y en este sentido esta cámara apunta a lograr una reforma emocional en el paciente, que actúa emocionalmente, no por cognición.

Por otro lado, podemos preguntarnos qué características tiene esta cámara que el analista crea y a la que quiere que su paciente se adapte. Es muy fácil responder a esto. Esta cámara es una cámara *simbólica*. Es decir, en esa cámara, el analista reúne todas y cada una de las condiciones del simbólico. El analista introduce en su consultorio un clima muy simbólico, una topología muy simbólica, extremadamente simbólica a veces incluso.

Y entonces, ¿qué nos queda? Nos queda que el analista crea una cámara muy simbólica, de características y topología netamente simbólicas, para que el paciente, de a poco y con su apoyo, se adapte, con su deseo, a esa cámara. Es decir, va a producir, en el marco del asentimiento, un bombardeo simbólico para que en medio de ese bombardeo nazca y logre erectarse algo a la medida del bombardeo. Y después, cuando sale a la calle, podemos decir que todo va a ser menos que eso.

Esto está esencialmente ligado al famoso *atravesamiento del fantasma*. Decimos que esta cámara va a permitir de a poco que el paciente se moldee en base a ese clima. Y, en el fondo, ¿qué es lo que se moldea? La imagen del cuerpo. En el devenir del análisis, lo que se adapta a la cámara simbólica es la imagen del cuerpo. Lo que el paciente encuentra en esta cámara, es una imagen del cuerpo a la medida del simbólico. ¿Y cómo definimos al fantasma con Lacan? Como un imaginario a la medida del simbólico. ¿Y a qué llamamos con Lacan *atravesamiento del fantasma* como final de análisis? A justamente la construcción, la fortificación de los recursos fantasmáticos de un sujeto.

Se ve entonces claramente cómo sucede, en lo concreto de la cura, la construcción o *atravesamiento del fantasma*: sucede espontáneamente, emocionalmente, por el solo trabajo, por las solas vueltas de la cura en la cámara simbólica y de asentimiento que crea en la relación analista-paciente.

Finalmente, se percibirá tras este recorrido que no se trataba, respecto de las técnicas de lo simbólico, de cuestiones sencillas de deducir por sentido común, y esto es lo que justifica que debiera, en un artículo eminentemente técnico como éste, introducir cuestiones generales de la teoría del sujeto y de la teoría del simbólico.

*

* *

Paso ahora a desarrollar otra de las herramientas emocionales del psicoanalista: el *diván*, el famoso diván. ¿Cuál es el fundamento del diván? ¿Existe algo racional para decir de ello, o es un resabio de la técnica freudiana que todos respetamos nada más por tradición?

Por eso es que me parece importante, antes de empezar a desarrollar la técnica del diván, llamar la atención sobre la génesis de esta herramienta. ¿Qué nos dice Freud acerca de por qué llegó al diván? Nos dice puntualmente tres cosas. Uno, nos dice que el diván es un vestigio del tratamiento hipnótico. Dos, nos dice que a él le costaba permanecer cara a cara durante la cantidad de horas que solía atender, y que recostar a los pacientes le permitía relajarse. Tres, ligado a esto, nos dice que él temía que sus pacientes tomaran su cara de cansancio como

un desinterés o un hastío por ellos. Esas son las razones que el propio Freud, el fundador, nos da del diván. Por una cuestión de tradición, el diván se universalizó, está en todos los consultorios, está hasta en las películas, pero si uno va a las palabras del propio fundador, ninguna de esas tres razones es técnica. Ninguna muestra que el diván fuera algo imaginado, elaborado y diseñado para un fin. Cuando alguien como Moreno, en el psicodrama, elaboró y diseñó el rol de los yo-auxiliares, y pensó funciones para los yo-auxiliares, lo hizo en base a fundamentos de todo tipo, enraizados en lo esencial de su teoría. Pero esto no es así en el diván de Freud. Freud da fundamentos que no son técnicos, que son personales, que no dicen “yo introduje esta técnica porque vi que con ella los pacientes lograban tal resultado importante en mi teorización del sujeto”, sino que dicen: la introduje porque estaba ahí en mi consultorio desde la época en que hipnotizaba, porque me cansaba atender mucho tiempo, y porque no quería que este cansancio fuera mal interpretado. Es decir, de las tres razones, ninguna estrictamente técnica -la tercera levemente apenas lo es. Y por eso es que no hay que crear misterios en torno al diván o tomárselo tremendamente en serio como si escondiera algún secreto misterioso -como suele ocurrir-, porque basta escuchar al propio introductor de esa técnica para ver que no hay, al menos en el origen, fundamentos teóricos de su uso.

Sin embargo, algo pasa con el diván, y la pregunta es qué. Porque si supervivió no es sólo por costumbre, o por tradición, o porque los psicoanalistas son estúpidos -cosa que nunca falta es cierto- y que solo tienen un diván en su consultorio sin saber muy bien por qué y nada más porque corresponde. Algo debe haber. Algo debe haber con el diván como para que se mantuviera, a pesar del paso de ya más de un siglo, como una herramienta típica del psicoanalista.

Digamos ante todo que el diván es una herramienta técnica del psicoanálisis que es una herramienta politécnica, multiuso. Es como una llave cruz, que sirve para cuatro cosas distintas, o como una pluma solingen, esas plumas que de adentro uno empieza a sacarles cuchillos, tijeras, alicates, destornilladores, destapadores, etcétera. Sirve para unas cuantas y distintas cosas, pero todas las cosas para las que sirve son, al fin y al cabo, emocionales, no cognitivas.

En primer lugar, el diván interrumpe las miradas entre el analista y su paciente. Y hay toda una serie de consecuencias del diván que parten, todas ellas, de la interrupción de la mirada, de la interrupción del cara a cara, del rostro a rostro. Y estas consecuencias inciden en ambos miembros de esa relación. Para el analista, el ya no estar frente al rostro del otro, y esto tal como decía Freud, permite un manejo más cómodo de la transferencia proyectiva. Cuando el paciente transfiere desde el diván es otra cosa que cuando transfiere cara a cara, es más sencillo de manejar esa transferencia, uno meramente la escucha y la trata casi como un texto escrito, lo cual le permite a uno una gran posibilidad de operar un manejo correcto de la transferencia. Eso en cuanto al analista en la interrupción de la relación cara a cara: le permite digamos un gran relax para escuchar lo que tiene que escuchar y para decir lo que tiene que decir. Hay que decir de todos modos que el analista puede igual y perfectamente operar sobre la transferencia sin necesidad del diván, en esto, el diván es sólo un facilitador.

Pero en cuanto al paciente, lo que generará en él esta interrupción de las miradas, dependerá en mucho de su particularidad. Hay pacientes por ejemplo que ya desde el primer momento en que pasan a diván empiezan a quejarse de estar ahí. Se quejan de no poder ver la cara del analista, de no poder ver la repercusión en el analista de cada una de sus palabras, de no poder ver qué cara pone ante cada cosa, si escucha o no escucha, si atiende o no atiende, se comportan diría como en un síndrome de abstinencia, como si hubieran quedado amputadas o privadas de un pedazo de ellas mismas. Esto habla indudablemente de personas muy dependientes del otro, de su mirada y de sus sanciones, y es lógico que eso, la dependencia, vuelva por otro lado en sus quejas y en su sufrimiento. Uno puede por ejemplo proponerles asociar a partir de eso. El caso es que ellas se sienten amputadas, en un diván, de algo de lo que debieran estar amputadas permanentemente.

Hay otros pacientes, que reaccionan de otra forma ante la interrupción de la mirada: se ponen a trabajar mejor que antes todavía. Como si la ausencia del otro, de su rostro, los decidiera a decir todo lo que no se animaban a decir. Como si sintieran una especie de anonimato, de irresponsabilidad a partir de que no está el rostro del analista delante, y eso los decidiera a “confesar”, como decía Mannoni, todo lo que no habían “confesado” hasta ahora. En esta línea, un analista decía que un diván era un “aparato para confesar”. Es así, aunque en cierto tipo de pacientes de ciertas características, no en todos, ni mucho menos.

Y también hay pacientes que al no estar ya con la presión del cara a cara no trabajan tan bien, como si necesitaran la presión del ser mirados para trabajar comprometidamente. A estos pacientes el anonimato los duerme. Uno debe advertirlo rápidamente y no debe dudar en sentarlos, es mi opinión al menos. Esto también es importante: en general, desde el momento en que el paciente pasó a diván permanecerá por un tiempo allí, aunque esta regla admite excepciones en función de diferentes situaciones. Excepciones que por otro lado le caen muy bien al paciente, a un paciente le gusta que uno esté siguiendo sus procesos y tomando decisiones en base a sus procesos. Esto está ligado al reflejamiento narcisístico, a lo que llamé las formas indirectas, implícitas de reflejamiento narcisístico.

Pero hay además otros pacientes, que sienten también este anonimato de no estar cara a cara, pero que al contrario, lo mal usan digamos. Son los pacientes que aprovecharán el anonimato para desafiar a su analista, para criticarlo, para vilipendiarlo, para querellarlo con todo tipo de pancartas y reproches. Basta con sentarlos.

Otra de las consecuencias de este anonimato de no estar cara a cara es que el paciente, esto ya en los análisis avanzados, va muy lejos en su neurosis y en su transferencia. Freud decía que el psicoanálisis “logra sacar a luz lo peor de cada individuo”, lo cual es muy cierto y comprobamos en cada psicoanálisis, y lo cual es muy útil para la cura si en esa emergencia de lo peor el analista opera lo correcto. Y en esto de que salga a la luz lo peor de cada individuo, el diván tiene su gran parte. Digamos que, al estar en el diván, el paciente se irá permitiendo cosas que jamás se permitiría cara a cara, y que con el tiempo va a sacar a luz sus “peores” transferencias. También a veces va a ser necesario sentarlo para que verifique mejor que en realidad está ante otra persona de la que imagina.

Es otra consecuencia de esa especie de anonimato producido por no estar cara a cara. Y por eso mismo un análisis no termina en un diván, termina cara a cara, en la posibilidad por parte del paciente de asumirse ante su analista y plantear su discurso ante él, no como ser anónimo sino como ser responsable.

Hay además otro efecto típico del no estar cara a cara: obliga al paciente a continuar desde sí mismo, más allá de la eventual repercusión en el otro, y en algo así, indudablemente está en juego el deseo y su fuente, el objeto *a*. Es una circunstancia típica del paciente que habla en diván. Dice algo importante para él, espera la posición del otro, intenta imaginársela, ve que no puede ni imaginar ni esperar esa respuesta, y entonces debe continuar por sí mismo. En ese continuar por sí mismo siempre está en juego el deseo y su causa corporal.

Esto tiene que ver con otra consecuencia del diván, su función en la constitución del sujeto supuesto al saber. El diván también aporta lo suyo para la constitución del sujeto supuesto al saber, porque el diván, también a través de la interrupción de las miradas, deja al paciente todavía en una mayor ignorancia y suspenso respecto de lo que el analista piensa del material que él le aporta, y esa ignorancia y ese suspenso acabarán constituyendo, en poco tiempo, el sujeto supuesto al saber.

Pero además, en esto de no verse, el diván crea una situación interpersonal peculiar, extravagante, casi ridícula. Y el formar parte de esa situación extravagante o ridícula, para hablar de cosas que le son tan importantes, hace que el paciente sienta, sólo por eso, un peso. El peso de las sesiones es una variable fundamental. En toda sesión tiene que sentir, el paciente, un peso. En toda sesión tiene que sentir que “pasa” algo, tiene que sentirlo, en principio, más allá de qué pase concretamente. Si no lo siente es algo malo, negativo para el análisis, que puede hacer, por ejemplo, que pronto lo abandone. Y ese algo tan importante, que es el que “pase” algo en una sesión, el diván lo produce por sí mismo. Por el sólo hecho de recostarse y hablar recostado de esas cosas tan importantes para él, el paciente siente que allí está “pasando” algo. En este sentido, el diván es comparable a lo que es una de las funciones de la escenificación en el psicodrama o a lo que es una de las funciones del grupo en terapia grupal. En psicodrama, la escenificación confiere un peso a la situación más allá de adónde lleve concretamente eso, al fin y al cabo. Igual con el grupo en terapia grupal, el grupo confiere un peso a la situación más allá de adónde lleve concretamente eso, al fin y al cabo. Con el diván pasa lo mismo, produce por sí mismo, al paciente, la sensación de estar metido en algo que no le es indiferente, en algo que pesa. Además, esto tiene su repercusión en la continuidad del tratamiento, porque el paciente siente que en ese tratamiento “pasa” algo. Y en medio de eso que pasa y que pesa es que debe *tomar* la palabra, lo que no va a poder hacer sino es *tomando* la causa del deseo, lo cual es otro de los niveles en que actúa el diván.

Por otro lado, hay pacientes que justamente por sus particularidades resultan muy sensibles a este vestigio del método hipnótico que es el diván. Es decir, pacientes sugestionables, muy interesados en este tipo de técnicas y procedimientos. Y esto, en cuanto a su compromiso en sus análisis, resulta útil. No significa que uno deba permanecer allí, claramente uno debe salir de allí, el fin de

análisis no es una hipnosis, pero como condicionante positivo para el trabajo de un paciente, es útil que tome así al diván.

En fin, se verá todas las posiciones y situaciones que se disparan nada más por interrumpir la relación de miradas, e insisto, todas estas situaciones dependen en mucho de las particularidades de cada paciente. Y se verá también que el diván, en todos estos casos, trabaja a nivel emocional, no a nivel de un proceso cognitivo o racional que para el paciente acontezca enteramente a sus ojos.

Hay finalmente otro asunto que suele producirse con el pasar a diván. Los pacientes que sienten, y así lo manifiestan, que haber pasado a diván implica “haber pasado a un nivel superior”, o “haber sido aceptados por su analista”, o “haber aprobado”, o “haber logrado pasar a diván”, “como tal o cual” de sus amigos, y cosas de esa calaña. Es del tipo de personas que se juntan y se preguntan: “Y vos, ¿ya pasaste a diván?”, etcétera. Naturalmente, detrás de suposiciones y pensamientos así hay directamente “yacimientos” de neurosis, probablemente muy ligados a aquellos síntomas de que el paciente se queja, y por eso es que a un paciente así uno debe pedirle que hable de eso, que desarrolle todo lo que implican, por debajo, ese tipo de suposiciones.

Una última cuestión queda por dilucidar en cuanto al diván. ¿Qué es lo que define el pasaje a diván? ¿Cuándo y cómo pasar a un paciente a diván? Con respecto a este tema, del que he encontrado muy poco -y nada más para no decir *nada*- como planteado por los analistas, voy a dar mi idea personal, que no encuentro mejor forma de plantear que ésta: paso un paciente a diván cuando noto que hay ya en él *un deseo de trabajar*, de modo que este indicador es algo que resulta siempre ligado a la transferencia al sujeto supuesto saber. Si el paciente ya tiene un deseo de trabajar, allí va a trabajar mejor. No hace falta que sea un deseo enormemente decidido, basta con que algunos indicadores muestren la existencia de *un* deseo de trabajo. Y por eso es que pienso que el diván sí está relacionado con la entrada en análisis, aunque hay que precisar bien de qué manera. Para Freud, el diván no estaba relacionado con la entrada en análisis. Freud directamente recostaba el paciente, y Freud decía: si se queda bien, y si no también. O sea que el diván estaba antes de la entrada o no en análisis. Con Freud, uno iba a diván no por haber entrado técnicamente a análisis sino por haber entrado a su consultorio. Pero decir que el pasaje a diván está ligado al deseo de trabajar significa decir que el diván está directamente ligado a la entrada en análisis, si definimos a la entrada en análisis como justamente el deseo de trabajar sobre uno. Pero esto no significa que una persona necesita pasar a diván para seguir trabajando sobre sí. Como destaca J.-A. Miller, hay pacientes que llegan a terminar su análisis sin jamás haber pasado por el diván.

Esto en cuanto al cuándo. ¿Y cómo pasar un paciente a diván? No hay acá muchas alternativas, diría que hay básicamente dos. O uno le dice al paciente, en un momento determinado de la sesión: “Recuéstese”, o uno le dice, al final de una sesión: “La próxima, va a empezar a hablar recostado”. Que cada cual elija en esto, indudablemente. Yo particularmente prefiero la segunda, me parece menos chocante, y le da más tiempo al paciente para hacerse tranquilo sus preguntas hasta la próxima sesión, y para elaborar e internalizar la idea. Lo recibo a la próxima diciendo: “Hoy iba a hablar acostado, ¿no?”.

Antes de pasar al desarrollo de la técnica siguiente quisiera retomar a esta altura la distinción de la que partí, en la que separaba un enfoque *descriptivo* de las técnicas de un enfoque *estructural* de las técnicas. Llamo enfoque descriptivo de las técnicas a un enfoque que se restrinja a las técnicas clásicamente delimitadas como tales, y llamo enfoque estructural de las técnicas a un enfoque que las toma una a una considerando para qué sirven y cómo. ¿Y qué podemos pensar del diván a la luz de esta distinción entre un enfoque descriptivo y estructural? Que son dos enfoques que no siempre se llevan muy bien. Porque el diván, como tal, es una herramienta aislada desde un enfoque descriptivo, desde el criterio de las herramientas clásicamente delimitadas como tales, y no tanto desde la perspectiva de para qué sirve y cómo. ¿Y qué encontramos en el diván si lo pensamos desde un enfoque estructural? Es lo que acabo de hacer, y lo que encontramos es que el diván sirve para muchas cosas y muy distintas. Es decir, que desde un enfoque descriptivo, es una sola y la misma herramienta, pero desde un enfoque estructural es unas cuantas y distintas herramientas. Lo mismo pasa, como vamos a ver, con la asociación libre, y esto indudablemente nos lleva a algunas reconsideraciones y replanteos: ¿hasta qué punto mantener la delimitación clásica de las técnicas, si desde la perspectiva estructural sirven para más de un objetivo?

Otra de las herramientas del psicoanalista, también de repercusión emocional, es la *asociación libre*. Siguiendo a Freud, el psicoanalista lacaniano utiliza la asociación libre, aunque Lacan ha dado otras valoraciones de la asociación libre, que en Freud no estaban. En primer lugar, la asociación libre es lo que da al analista la ocasión de intervenir con todas sus herramientas. Es como el peloteo con el profesor de tenis. La asociación libre es simplemente ponerse a pelotar espontáneamente, para que el profesor tenga posibilidad de observar toda una serie en principio ilimitada de cosas, que no tendría oportunidad de plantear si el discurso fuera más focalizado o circunscripto. Si un paciente, preocupado de por dónde pasa la efectividad de un psicoanálisis, pregunta incluso desesperado: “¿Pero de qué se trata?”, “Se trata de hablar”, uno responde, proponiendo la asociación libre. En este caso, uno propone la asociación libre buscando que el paciente nos de, con su discurso liberado, una serie de oportunidades y de ocasiones para hacer todos estos manejos cognitivos y emocionales que estamos viendo. Hablar en la forma de una asociación libre es exponer al arte del analista una serie máxima de puntos. De troncos y de ramas y de ramas de ramas para que el analista utilice sus distintas herramientas cognitivas y emocionales sobre esos troncos, esas ramas y esas ramas de ramas. Por eso es que para el analista, el hecho de que el paciente trabaje en asociación libre es algo muy útil, porque le da la oportunidad de intervenir en toda una serie de puntos, apuntando a generar en cada uno de ellos las distintas movilizaciones. Cuando se habla de que la entrada en análisis implica una entrada en la asociación libre se está tomando este sentido, y no otro, de la asociación libre.

Es un primer sentido de la asociación libre, pero la cosa no termina ahí. Un segundo sentido de la asociación libre es que en ella el paciente se convierte en lo que debe ser para tener el deseo en la palabra: un sujeto del inconciente. El sujeto

del deseo es un sujeto del inconciente, no de la conciencia, Lacan recaló permanentemente allí. Y cuando el paciente asume verdaderamente la asociación libre, cuando verdaderamente se deja decir, cuando no se dedica a preparar lo que va a decir sino que verdaderamente se deja decir e improvisar, se convierte en sujeto del inconciente, tomando entonces, sesión a sesión, y esto es emocional, no-cognitivo, la forma que el deseo le exige para acordar con él. Esto puede resultar complicado para muchas personas, para las personas que sienten imposible hablar de lo que se vaya cruzando, o para las personas que no se llevan muy bien con ser sujetos del inconciente. El sujeto del inconciente es un sujeto que no piensa cuando habla, y que mientras más es menos piensa, y esto es lo que no soporta el obsesivo por ejemplo, y por eso es que puede costarle trabajar en asociación libre.

Pero hay un tercer sentido de la asociación libre. La palabra libre es gráfica en cuanto a esto. La palabra libre quiere decir que no está reglada como la lógica. En la lógica, de *a* uno debe pasar a *b* y de *b* a *c*. En la lógica uno debe ser coherente, tanto sintáctica como semánticamente. Pero eso es así sólo en la lógica, porque en la vida, en los diálogos interhumanos, si uno se pone a ver, se pasa de *a* a *c* y de *c* a *a*, y no hay respecto alguno por la coherencia sintáctica ni semántica. Mucho en la adaptación a nuestro mundo de lenguaje pasa por la adaptación a este deslizamiento incesante de la significación, y la asociación libre aporta lo suyo en esto, porque justamente implica un sujeto soltado a la deriva sintáctica y semántica, justamente lo mismo que sucede en el diálogo.

Luego hay un cuarto sentido de la asociación libre. Asociación libre quiere decir también que el curso de las cosas está casi todo en manos del paciente. Y a esto el paciente no tarda en notarlo. Asociación libre se liga en esto a silencio del analista, a que el analista no siempre releva los dichos del paciente, a que incluso la mayoría de las veces el analista no continúa el discurso del paciente. Eso hace que todo quede en manos del paciente, y por allí aparecerá el deseo y el objeto *a*, porque adonde deba continuar sin el otro continuará sólo con su deseo y a través de soportarse en fuentes corporales para ese deseo.

Allí mismo se articula un quinto sentido de la asociación libre. Allí adonde el paciente se percibe con todo, o con casi todo el discurso en sus manos, se angustia. Es natural que esto suceda. Y esa ansiedad aportará lo suyo al efecto de peso de lo que se habla, a la siempre necesaria sensación de que eso pesa, de la que ya hablé más arriba.

Finalmente hay un sexto sentido de la asociación libre, también ligado al silencio del analista y a que el analista releva muy poco del material que el paciente aporta en esa asociación. Y es que también esto produce la suposición de saber. Allí adonde el paciente continúa su discurso, continúa aportando material, encontrando a su vez el enigmático rostro del analista, o el sin rostro desde el diván, allí engorda la transferencia al sujeto supuesto al saber.

Vemos entonces seis sentidos de la asociación libre. Desde una perspectiva estructural, desde la perspectiva de para qué sirve y cómo la asociación libre, la asociación libre sirve para seis cosas distintas. Pero clásicamente se la plantea como *una* herramienta. Vemos entonces, nuevamente, cómo, en el fondo, el enfoque descriptivo, hoy, no se sostiene seriamente de nada. Eso nos obliga a

reconocer los límites de una presentación descriptiva, y a replantear las herramientas todas del psicoanálisis desde una perspectiva estructural. Esto está muy ligado a lo que va a ser mi último paso acá, justamente un replanteo de las herramientas del psicoanálisis desde una perspectiva estructural. Antes de ello, como penúltimo paso, voy a desarrollar las herramientas cognitivas de un analista.

*
* *

Estas son las herramientas emocionales de un analista. Lo decisivo en el cambio del paciente es una reforma en lo emocional. Y todas estas herramientas emocionales pueden después ser recuperadas cognitivamente por el paciente, más aún si será analista, porque deberá saber muy bien qué tipo de herramientas operaron en él. Pero el analista tiene también herramientas que influyen en lo cognitivo, que aportan lo suyo al proceso y que sobrevenido el cambio emocional lo profundizan. Lo cognitivo es algo que está empujando permanentemente y que cuando se dispara el cambio, se articula en torno a él y lo profundiza.

Destaco además que cuando se habla de *interpretación*, en el sentido más freudianamente clásico del término, se habla del conjunto de herramientas cognitivas de un analista. La interpretación, en sentido clásico, en el sentido de dilucidación de contenidos desconocidos a un sujeto, de determinación o develamiento de un sentido profundo a los fines de su elaboración, es lo que acá presento como el conjunto de herramientas cognitivas. También sabemos que Freud mismo abandonó la idea de que el descubrimiento de contenidos profundos alcanzara para la cura. Aunque no siempre tanto, porque muchas veces se cree que la clínica consiste solamente en eso.

Las herramientas cognitivas del analista si uno se pone a ordenarlas, pueden ser contadas como seis en total. Remarco, antes de discriminarlas, que estas herramientas no deben tratarse como recetas o como pasos. Son seis herramientas que distingo como tales a los fines de la formación de estudiantes de la psicología y el psicoanálisis.

Una primer herramienta cognitiva del analista es *la comprensión del pasado del paciente*. A través de un psicoanalista, una persona logra rápidamente entenderse. No cambiar, pero sí entenderse. Logra rápidamente entender de qué historia viene y cómo esa historia llega a sus problemas y limitaciones actuales. En relación a su pasado, lo que básicamente hay que ayudarle a construir a un paciente es la historia de los sucesos interpersonales que lo han determinado. Los sucesos interpersonales determinantes no son solamente los sucesos interpersonales que ha debido sufrir, también son los sucesos que han dado satisfacción o placer, detrás de ese placer muchas veces puede haber grandes traumatismos. Lo traumático es lo que resultó traumático para el deseo, no lo que resultó traumático para la persona, incluso se puede dar lo inverso, que algo que resultó traumático para la persona resultó en verdad favorable para el deseo.

Esa es una primer herramienta cognitiva, comprender la historia del paciente, su pasado. Es uno de los sentidos del famoso *hacer conciente lo inconciente*. Pero no es una herramienta solamente cognitiva, es también una herramienta emocio-

nal, porque comprender la propia historia, comprender de dónde venimos, tiene una repercusión emocional esencial. Desde ya, da tranquilidad, y hay que ver en las condiciones en que puede llegar una persona a análisis para ver lo importante que puede resultar esa tranquilidad. No es una tranquilidad definitiva, para nada, pero es una tranquilidad inaugural, expectante, la tranquilidad de quien se entiende y se comprende, y logra saber por qué le pasa lo que le pasa. Y esto nos conecta con otra repercusión emocional de esta primer herramienta cognitiva, porque en esa tranquilidad expectante de quien se comprende, el paciente empieza por ello a confiar en el proceso analítico y a esperar cosas de él. Y ese es otro efecto emocional de esta herramienta cognitiva: la transferencia positiva. Al descubrir determinadas cosas que no había descubierto, confía en esta persona que tiene adelante y que venimos a ser nosotros. Hay también otros efectos emocionales de esta herramienta. Por ejemplo, una comprensión de estas características implica un logro, un paso adelante, y esto estimula el deseo, porque el deseo se estimula de los logros, ciertamente.

Una segunda herramienta cognitiva del analista es *la comprensión del presente del paciente*. En una persona que demanda análisis siempre tiene una gravitación su presente. Mucho de su presente está jugando con mayor o menor peso, particularmente de sus relaciones interpersonales actuales y su realidad actual en general, y una herramienta cognitiva del analista consiste justamente en delimitar y precisar para el paciente qué de ese presente afecta. Esto puede, en muchos casos, confrontar con la necesidad de tomar decisiones. En esto también es muy importante poner en relación el pasado y el presente, porque siempre da lugar a relaciones fecundas. O el presente es un capítulo más en esa larga historia de repeticiones, o es el capítulo diferente, que quiebra la repetición o la torna imposible. Es otra herramienta cognitiva, porque lo que interesa centralmente acá es una comprensión, aunque también sea una comprensión que luego tendrá su repercusión emocional. Comprender el presente también organiza al paciente, pero también le devuelve a la cotidianeidad desde una posición diferente, como “avisado” de ella y de su incidencia en su sufrimiento. No por eso va a dejar de sufrir esa cotidianeidad ni menos aún va a decidirse a transformarla -esto sucede sólo en casos excepcionales, en los que por otra parte hay que ver si corresponde hablar de “psicoanálisis”-, pero la persona sabe ya qué es lo que de esa cotidianeidad le produce ese efecto de sufrimiento, lo ha identificado, y tiene ahora una especie de necesidad de hacer algo con eso, de encontrar las respuestas para manejar esa cotidianeidad. Esa necesidad es también otro efecto emocional. Y otro efecto emocional de esta herramienta es también la transferencia, porque el paciente siente aquí también que ha logrado ver causas, acompañado en esto por un otro que recibirá la transferencia. Y hay aquí también otro efecto emocional. Si el paciente ve ahora de otra manera su cotidianeidad y su presente, si reconoce en ellos una parte importante de su sufrimiento, si comprende la necesidad de encontrar otros recursos ante ellos, siente por otro lado que cuenta con una especie de apoyo o complicidad del analista en esa otra o nueva manera de ver su cotidianeidad y en la posibilidad de llegar a resolverla, y esto es también, indudablemente otra repercusión emocional de esta herramienta.

Una tercer herramienta cognitiva del psicoanalista es *la comprensión del pasado y del presente en relación con esos problemas por lo que consulta*. Como se verá, voy entretejiendo las diferentes herramientas en nuevos pasos. Es muy importante este paso, es muy importante que el paciente pueda ver la relación entre sus problemas, sus síntomas, sus inhibiciones y sus angustias, y esa historia previa y actual de su vida, y esto también por muchas razones. Por lo demás, saliendo por un momento del marco del psicoanálisis, eso es propiamente un genuino diagnóstico psicológico. Un diagnóstico psicológico no es un diagnóstico médico, un mote psiquiátrico que no sirve de nada a nadie, ni al paciente ni eventualmente a su familia ni eventualmente a un tercero (juez, educador, etcétera), ni tampoco de mucho al propio psicoanalista. Un diagnóstico es la posibilidad de que la persona comprenda la relación entre su pasado, su presente y sus problemas personales. Con eso alcanza y sobra, para la persona, para el terapeuta, y para los eventuales terceros. Y esta tercer herramienta es también cognitiva, aunque también de repercusión emocional. Ver la relación entre pasado, presente y problema también organiza. Le permite ver al paciente que sus problemas no son casuales, ni mágicos, ni nerviosos, sino efectos de su historia. Aporta también de lo suyo a la transferencia a aquel quien le permitió arribar a estas conclusiones, a la vez que compromete al paciente hacia delante en un trabajo en que resolver esos problemas que le preocupan tendrá que ver con resolver ese presente y las marcas de esa historia.

Una cuarta herramienta cognitiva del psicoanalista es *la comprensión del futuro a partir de esos problemas*. Con esto me refiero a que el paciente logre ver las limitaciones y dificultades que pesan sobre su futuro de persistir esos problemas por los que consulta. A través de un psicoanalista, una persona logra rápidamente ver cómo sus problemas están debajo de toda una serie de limitaciones de su vida, y cómo lo van a seguir estando también en el futuro, lo que le compromete todavía más en la necesidad de un cambio. Es lo que Lacan llamaba “*rectificación subjetiva*”, esto es, que la persona logre ver hasta qué punto es responsable de su presente y de su futuro, hasta qué punto es necesario que resuelve y encuentre determinados resultados hallándose su destino mismo implicado en esos cambios. Es un punto de vista que no todas las personas tienen espontáneamente, y que asumirlo implica una cierta “*rectificación subjetiva*”. Una otra posición en la que el sujeto está seguramente delimitado por las circunstancias histórico, económico y sociales, pero igualmente tiene su alta parte de responsabilidad en su destino. El sujeto cosechará de acuerdo a cómo sembró, y en la calidad de su siembra mucho tiene que ver el estado de su deseo y sus síntomas. Esto es algo que una persona puede comprender cognitivamente de manera muy rápida, que indudablemente no va a hacer que cambie, pero que queda allí presionando al cambio a costa de un destino limitado, y esa es su faceta emocional.

Una quinta herramienta cognitiva del psicoanalista es *la comprensión de la función del deseo en esos problemas*. Si un análisis apunta al deseo, si un psicoanalista está convencido del deseo como respuesta a los distintos problemas de la existencia, el paciente debe hacer el proceso necesario para verlo también así, y ese proceso es cognitivo.

Y eso nos conduce a una sexta herramienta cognitiva del psicoanalista, porque una vez comprometido el paciente en la búsqueda de su deseo, lo cual no es ni tan simple ni tan mágico como escribirlo en este papel, es fundamental para el paciente *la comprensión de aquello que es estructurante al deseo y la comprensión de aquello que es desestructurante a su deseo*, cuestiones, ¿por qué no?, positivas y negativas al deseo. Si se trata del deseo, hay cuestiones que lo sostienen y hay cuestiones que lo hacen desfallecer, y es un proceso cognitivo percatarse de ellas. Son parte decisiva en el proceso todas las verificaciones que el paciente haga del efecto de pérdida del deseo que tienen ciertas conductas o ciertas fantasías o ciertos pensamientos (al respecto, habría que reconstruir casi toda la teoría psicoanalítica). Tampoco es extraño que encuentre que lo que le hace bien es lo que le hace mal, el beneficio secundario. El caso es que, en las vueltas de su análisis, el paciente verifica una y otra vez cómo dichas conductas o fantasías o pensamientos le hacen perder el preciado deseo, y lo caro que sale por ende la repetición. Con el peso entonces de la repetición, el paciente empieza a sentir que ya lo sabía, sabía que de caminar por allí el deseo desaparecería, y ese pensamiento tiene indudablemente, a lo largo de un proceso continuado en el tiempo, las consecuencias emocionales de salirse de la repetición, de no repetir aquello que claramente después le quita el deseo.

Estas serían básicamente las seis herramientas cognitivas del analista. En psicoanálisis estamos lejos de sostener esa idea de que con comprender una persona cambia. No hay cognición que no tenga consecuencias emocionales. A lo mejor no serán consecuencias emocionales decisivas en cuanto que no determinarán directamente el cambio, pero se sumarán a otros elementos, y principalmente a los emocionales, para conjugadas, producir el efecto del cambio.

*

* *

Para finalizar, como último paso, tras este recorrido y estas distintas articulaciones, me gustaría proponer una posible presentación estructural, y no descriptiva, de las herramientas del psicoanálisis. A esta altura, se comprenderá ya muy bien por qué me veo llevado a este cierre. Toda una serie de razones nos llevan hoy, a más de un siglo de psicoanálisis, a replantear, resituar y precisar más ajustadamente las cosas en cuanto a la delimitación clásica de las técnicas.

¿Cómo ordenar estas distintas técnicas desde un enfoque estructural, desde el efecto producido en el conjunto de objetivos de la cura? Creo que se podría hacerlo distinguiendo entre:

- a) técnicas que apuntan a brindar las condiciones generales del proceso,
- b) técnicas que apuntan a desarrollar los aspectos imaginarios del deseo,
- c) técnicas que apuntan a desarrollar los aspectos simbólicos del deseo, y
- d) técnicas que apuntan a desarrollar los aspectos cognitivos del deseo.

Esta delimitación de cuatro términos podría permitir ordenar muy prolijamente las técnicas del psicoanálisis. Las técnicas *a*, *b* y *c*, trabajan en primer lugar de manera emocional y en segundo lugar de manera cognitiva. Las técnicas *d*, en cambio, y tal como su propia presentación lo indica, trabajan en

primer lugar de manera cognitiva y en segundo lugar de manera emocional. Lo real no está en juego como técnica de la cura, pura y simplemente porque todo este conjunto de técnicas no apuntan al fin y al cabo más que a producir lo real. Y además porque cuando lo real se presentifica en la cura, al analista le basta con estar ahí presente, autenticando ese pasaje, y probablemente no necesitando decir ni hacer nada.

¿Y cuáles son las técnicas *a*, es decir, las técnicas que apuntan a brindar las *condiciones generales* del proceso? La *entrada en análisis* y el *deseo del analista*. Son los dos elementos que tienen que estar globalmente. Si uno de los dos no está, no hay demasiado proceso posible. Por eso son dos condiciones generales del proceso. A su vez son elementos *generales* del proceso porque se manifiestan a cada momento de la cura.

¿Y cuáles, de las técnicas clásicamente delimitadas, son las que permiten desarrollar los aspectos *imaginarios* del deseo? En primer lugar, el *reflejamiento narcisístico*, porque apuntala la imagen del cuerpo y moviliza la energía del deseo (reflejamiento que remite a su vez, como se ha visto, al apuntalamiento directo a través de lo discursivo y lo gestual, al apuntalamiento indirecto, al asentimiento y la transferencia de trabajo, esta última realizable a través de la asociación libre, el silencio del analista, el diván, etcétera). En segundo lugar, el *manejo de la transferencia proyectiva*, que permite la liberación y la abreacción imaginaria del deseo de los frenos proyectivos que pudiesen existir. En tercer lugar, el *manejo del tiempo*, que permite igualmente la abreacción del deseo por un manejo en momentos electivos. A su vez, en cuarto lugar, podemos mencionar a la *entrada en análisis* como un movilizador imaginario, en la medida en que en las expectativas, en el entusiasmo, el compromiso puesto en los logros de un análisis, reconocemos a sentimientos que claramente tienen que ver con lo imaginario del deseo. Finalmente, en cuarto lugar, también podemos mencionar como movilizadoras de lo imaginario a las técnicas que desarrollan los *aspectos cognitivos del deseo*, porque todas y cada una de ellas tienen el *efecto* de movilizar, entusiasmar, dar sensación de avance y de logros, en fin, sentimientos que indudablemente tienen que ver con lo imaginario del deseo.

¿Y cuáles, de las técnicas clásicamente delimitadas, son las que permiten desarrollar los aspectos *simbólicos* del deseo? Tal como lo he desarrollado en detalle, hay técnicas que movilizan la articulación del deseo a lo simbólico y hay técnicas que movilizan lo que concierne a la rearticulación del deseo a lo simbólico. El diván moviliza la articulación del deseo porque permite el desarrollo del espacio imaginario. La asociación libre moviliza la articulación porque promueve la articulación de significados azarosos en significantes concretos y precisos. También el corte de sesión trabaja sobre la articulación del deseo, porque reconoce y escande la palabra plena y significativa. Y también el asentimiento trabaja la articulación del deseo, porque lo que asiente es justamente la articulación de la palabra. Luego están las herramientas que movilizan la rearticulación del deseo al simbólico. Otro aspecto de la asociación libre trabaja sobre este punto, porque lleva al deslizamiento y a la rearticulación del deseo en relación a ese deslizamiento. El trabajo sobre las formaciones del inconsciente también, porque implica un subrayado de lo que se desliza que llama al paciente a rearticularse ante ese

subrayado. La interpretación también, porque, más allá del sentido, implica un deslizamiento. También el analista ocupando el lugar del Otro, o lugar del muerto, o el silencio, trabajan sobre la rearticulación del deseo, porque introducen el corte y la necesidad del deseo de rearticularse ante el corte. El manejo de la demanda y la transferencia de trabajo, porque también implican la introducción de un corte. Luego tenemos tres técnicas que movilizan la circulación del deseo, otro aspecto decisivo en lo que es la rearticulación del deseo en el simbólico, como la remoción de todo punto de fijación del deseo, el manejo de la transferencia al sujeto supuesto saber y la interpretación como sin-sentido.

Finalmente, ¿cuáles son las técnicas que movilizan los aspectos *cognitivos* del deseo? En primer lugar, la comprensión del pasado del paciente, el “hacer conciente lo inconciente” freudiano. En segundo lugar, la comprensión del presente del paciente. En tercer lugar, la comprensión del pasado y del presente en relación con esos problemas por lo que consulta. En cuarto lugar, la comprensión del futuro a partir de esos problemas, la “rectificación subjetiva” de Lacan. En quinto lugar, la comprensión de la función del deseo en esos problemas. Y en sexto lugar, la comprensión de aquello que resulta estructurante y desestructurante del deseo.

Esta podría ser entonces una presentación estructural de las técnicas del psicoanálisis, que tiene en cuenta, no las técnicas clásicamente delimitadas sino la utilidad, el sentido final de cada técnica, desde además la perspectiva epistemológica de la articulación de los fines y los medios de la cura. ¡Cuidado! Este método no debe hacer pensar que estas herramientas deban tratarse como recetas a seguir o como pasos que habría que dar uno tras otro. Se trata de herramientas que presento esquemáticamente a los fines de la formación de estudiantes de la psicología y del psicoanálisis en particular. El analista tiene siempre presentes estas herramientas y cuando la ocasión se presta las usa. El analista no está siguiendo un plan: en el plan irracional e imprevisible de la asociación libre y en las trayectorias siempre particulares de cada análisis, el psicoanalista encuentra la oportunidad siempre azarosa de utilizar cada una de estas herramientas.

Respecto de la entrada en análisis, asunto del que mucho se podría hablar y que merecería un trabajo específico, me limito acá a presentar una mera serie de *indicadores* de lo que es el compromiso con el trabajo del análisis. Estos indicadores deben ser tomados de manera gradual. También deben ser tomados de manera, justamente, indiciaria, es decir “indican” “en principio” algo, pero es siempre posible que otros factores puedan pesar más que un mero indicador.

Un primer indicador es lo que Freud llamaba “sinceridad cabal” del paciente -algo que Freud movilizaba fantasmáticamente muy bien en sus pacientes. Un paciente realmente en análisis es un paciente que trae todo su material. Por eso es que en la vereda opuesta de la “sinceridad cabal” tenemos todos los mecanismos negadores, resistenciales o defensivos en general. Lo gradual acá es: a mayor sinceridad cabal, mayor posibilidad de compromiso en el análisis, y a mayor negación, menor posibilidad de compromiso en el análisis.

Un segundo indicador lo dan las características de la demanda, la forma en que un paciente demanda, la escena en que un paciente plantea su demanda. Lacan decía “se trata de que de el paciente dé ciertamente un paso, de que tenga

que pasar ciertamente un umbral”. A mayor paso, en principio, mejor pronóstico de compromiso, y viceversa.

Un tercer indicador lo da el nivel de comprensión que el paciente tiene -o puede llegar a tener durante las preliminares-, de la relación entre sus síntomas y sus logros de vida -lo que Lacan llamaba “rectificación subjetiva”. A mayor rectificación subjetiva, mejor pronóstico de compromiso, y viceversa. A mayor comprensión de cuánto sus síntomas obstaculizan sus logros de vida, mayor posibilidad de compromiso, y viceversa.

Un cuarto indicador lo da el nivel de angustia y de sufrimiento tanto dentro como fuera de las entrevistas. A mayor nivel de angustia y sufrimiento, mejor pronóstico de compromiso, y viceversa.

Un quinto indicador lo da el nivel de dominio que cada paciente tiene de su problemática, porque a menor nivel de dominio de su problemática, en principio, mejor pronóstico de compromiso.

Un sexto indicador lo da la evaluación que haga el analista del lugar que el paciente da a su análisis en su existencia, lugar que deduce de manifestaciones de todo tipo, directas e indirectas, y de acciones e indicadores muy obvios, como el trabajo fuera de sesión, la responsabilidad en la asistencia a las sesiones, etcétera.

Un séptimo indicador lo dan las transferencias establecidas durante las preliminares: positiva, negativa, suposición de saber. Las consecuencias de cada una de estas transferencias sobre el compromiso de análisis son fácilmente imaginables. Dentro de las transferencias posibles, hay que reservar un lugar, central sin duda, a las transferencias colaterales posibles, es decir, a las transferencias que sobre la persona del analista pueda haber de parte de un tercero que es quien lo recomienda o lo avala, que generalmente coinciden con una transferencia o idealización del paciente sobre ese tercero.

Un octavo indicador lo da el nivel de ignorancia y necesidad de saber del paciente, tomando estas dos cuestiones, en el sentido estricto en que Lacan las plantea como “pasiones del ser”. Lacan decía: “El sujeto que viene a analizarse se coloca, como tal, en la posición de quien ignora. Sin esta referencia no hay entrada posible al análisis: nunca se la nombra, nunca se piensa en ella, cuando en realidad es fundamental”. A mayor ignorancia y necesidad de saber del paciente mayor pronóstico de compromiso en el análisis, y viceversa.

Un noveno indicador lo da el nivel de internalización que el paciente tenga del análisis como un proceso. La idea de tiempo y de proceso son valores clave en los logros de un análisis. A más internalización de esa idea, mejor pronóstico del compromiso. Y viceversa.

Un décimo indicador lo da la asociación libre del paciente como aporte espontáneo de material. La cuestión de grados acá es: a más aporte espontáneo de material mejor diagnóstico de compromiso, y a menor aporte espontáneo de material menor diagnóstico de compromiso.

Un undécimo indicador pasa por el que el paciente acceda, durante las preliminares, a una experiencia del deseo. Y podemos decir que cuando esto sucede, cuando un analista obtiene que su paciente llegue a experimentar y a señalar su deseo en las preliminares, podemos dar el mejor pronóstico, pero no sólo de la entrada en análisis, sino del curso todo de ese análisis.

Un duodécimo indicador lo da algo que podríamos llamar los “beneficios secundarios” del ir a un analista, que pueden ser de variada naturaleza. Una persona puede, por ejemplo, obtener una atención inesperada de parte de los otros que le importan por el solo hecho de haber empezado una terapia, y entonces, ya solamente eso la va a predisponer positivamente hacia su análisis. No significa que el analista se va a quedar con eso, pero sí significa que ese factor va a intervenir inicialmente de manera positiva en la instauración del proceso.

Finalmente, un tredécimo indicador lo da la evaluación de la riqueza del mundo relacional circundante del paciente, de la contención afectiva externa con que el paciente cuenta. La influencia de este indicador en el compromiso de análisis es también muy obvia.

Puedo entonces, para finalizar, en base a estas razones, resumir las técnicas del psicoanálisis en el siguiente esquema (*ver págs. 310-311*).

*
* *

Este conjunto de técnicas, y otras todavía no mencionadas acá, hacen que una persona, expuesta a una relación y a un método de estas características, durante un tiempo y un proceso, llegue a algunos resultados que son importantes para ella, e indudablemente también para el practicante que la acompañó a obtenerlos.

Las técnicas del psicoanálisis son indudablemente muy especiales. El psicoanálisis es una técnica muy especial dentro de la psicología clínica, una técnica que no se puede practicar con todas las personas que nos llaman a los consultorios. No recuesta uno a cualquier persona, no permanece uno en silencio ante cualquier persona. Ante eso, uno puede tener muchas actitudes. Una actitud puede ser decir que uno practica solamente psicoanálisis y que otra cosa no le interesa, y que entonces si a ese paciente no le gusta que se vaya. Otra actitud puede ser insistir obstinadamente en usar determinadas herramientas y encuadres, generando así solo situaciones violentas. Otra actitud puede ser hacer otras cosas más cercanas a las que esos determinados pacientes nos piden, e ir esperando los momentos y los procesos para instaurar de a poco la técnica analítica. Creo que en general todo analista de experiencia ha pasado por las tres posiciones. Las tres posiciones tienen sus pros y sus contras, y le toca seguramente a cada cual decidirse. Particularmente yo, hoy, me quedo con la tercera, siento que es la más difícil de las tres, y que hace falta experiencia para sostenerla. Lo que sí es seguro es que si el analista plantea relaciones intersubjetivas “normales”, diálogos “ida y vuelta”, muchas de sus herramientas, en particular las vinculadas a lo simbólico y al corte, ya no serán posibles de instaurar.

El psicoanálisis es una experiencia que sirve y da resultados. El psicoanálisis es también una experiencia humana e interhumana inolvidable para quien lo vivió, y una experiencia que recordará durante mucho tiempo, por ejemplo, cada vez que se encuentre haciendo otras cosas en aquellas cosas en las que no podía hacer

más que lo mismo del síntoma. Inolvidable también porque deja a quien lo llevó a su final en disposición de esa punta o pequeña ala, resurgente del deseo, con la que evidentemente cualquiera cincela su destino hacia donde le interesa. La efectividad del psicoanálisis es algo en lo que hay insistir mucho, sobretodo en tiempos como estos, en los que todo es efectividad y resultados. Sólo que el psicoanálisis necesita de un proceso, de un tiempo, que no es poco, pero que tampoco es mucho. Para llegar a sus resultados, el psicoanálisis no es rápido, pero tampoco es demasiado lento. No está mal cuando se trata de resultados que conciernen a marcas escritas muy profundamente en las personas, a asuntos muy especiales en la vida, a asuntos que están incluso antes de ella, en el sentido de que muchas veces es solo resolviendo esos asuntos que empieza la vida. Y no está mal tampoco si se considera que los resultados a que llega quedan siempre muy bien arraigados, al punto que uno se pregunta seriamente si habría algo que podría ponerlos en cuestión.

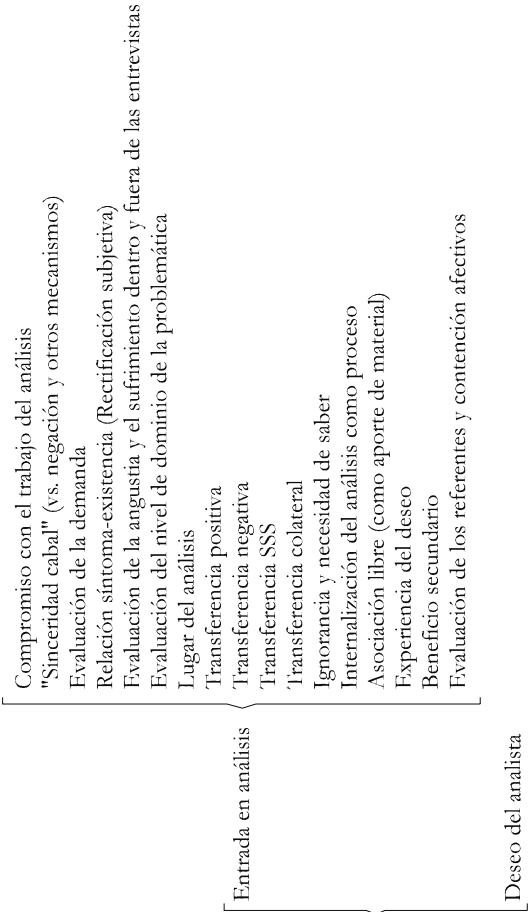
El psicoanálisis es a su vez, como oficio, un oficio muy generoso en gratificaciones. Vivimos en una época en que todo el mundo se queja y está disconforme de su oficio, esto es algo que se escucha por todas partes. Las quejas son conocidas: mucho tiempo de trabajo, poco tiempo libre, demasiados conflictos, escasas ganancias, o directamente pérdidas, o grandes pérdidas. Frente a eso, considerando cada uno de esos factores y no olvidando ninguno de ellos, el psicoanálisis es en verdad un oficio sumamente generoso.

Pero el psicoanálisis es todavía mucho más generoso, y voy a tratar de decir por qué. Porque dejando de lado este tipo de indicadores válidos para cualquier oficio, hay además, en el trabajo de psicoanalista, gratificaciones que ningún otro oficio conocido parece dar. Creo que todo parte de esto: con el psicoanálisis, uno está en contacto muy directo y profundo con todas las clases y tipos de vida, con todas las formas que puede tomar la condición humana, con todos los pensamientos y actitudes que pueden tener todo tipo de personas en sus distintas circunstancias, con muchos otros funcionamientos distintos del propio, con la tragedia y la comedia, con el hombre que alza los brazos y con el hombre que los baja, con el que se pierde y el que se encuentra, el que se cree todo y el que se cree nada, con el drama del amo y el del esclavo, el del rico y el pobre, el de la belleza y el de la inteligencia, y un gran etcétera. Si es cierto, como decía Lacan al hablar de Shakespeare, que el novelista es quien quiere imaginar las distintas posiciones subjetivas del ser, el analista es, no quien las imagina, sino quien está en contacto directo con ellas. Y es parte de su trabajo el que llegue a conocerlas no superficialmente, sino en sus detalles.

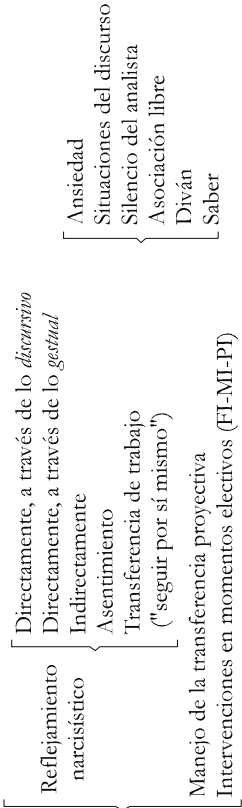
Y esta experiencia, *marca*. Hacer de esto su oficio, es decir, algo en lo que uno ocupa muchas horas de sus días, indudablemente marca. Desde ya, porque da a un analista una medida muy justa de lo que es la condición humana y de lo que se puede esperar de un hombre. Pero además porque estas experiencias de los otros enriquecen la experiencia propia. Después de todo, se llama “experiencia de vida” a toda situación vivida que permitió aprender algo, o empezar a manejar algo de una determinada manera, o tomar una postura distinta y más eficaz, o profundizar esa postura, y volverla aún más firme y decidida. Y entonces no veo inconveniente alguno en decir que las experiencias de esos otros a

quienes escucha se vuelven para el analista parte de su experiencia de vida. Porque el analista indudablemente aprende de aquello que hay detrás de los fracasos de sus semejantes, y esto hace, en suma, que acceda a una experiencia de vida mucho mayor y enriquecida de la experiencia de vida que podría haber llegado a tener con una sola vida, limitada y mortal. Y acá se revela lo que es el fondo de esta gratificación, y es que a partir de las aventuras de esos tantos deseos que acompaña, es el propio deseo del analista el que resulta enriquecido, porque el propio deseo no podría permanecer indiferente ante todo eso que escucha tan detallada y puntillosamente. El psicoanálisis lleva al analista a percibir, casi objetiva y desapasionadamente, los distintos puntos adonde se cae el deseo, en el fondo -y a esta paradoja lleva en general todo análisis-, por los movimientos de los propios sujetos. Un análisis revela, a cada uno de los pacientes, los puntos en que sus deseos se pierden, llevados hasta allí muchas veces por sus más oscuras ganancias secundarias, y de esto, un analista, aprende. Y esto es lo indudablemente único, lo que ningún otro oficio parece dar. Por eso es que cuando miro alrededor en el contexto de los oficios circundantes, yo también me alegro, como sé que otros analistas, en haber elegido éste, a decir verdad, sin haber tenido al principio la menor idea de que esto iba a resultar así.

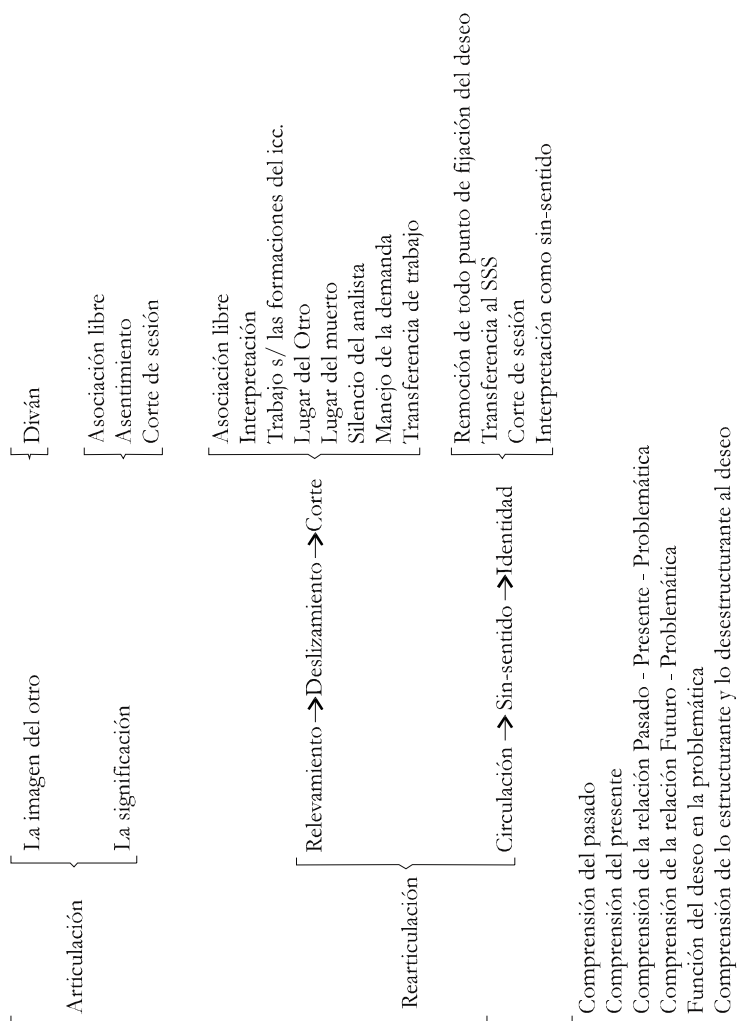
Condición de posibilidad
de un trabajo sobre el deseo



Deseo en lo imaginario



Desco en lo simbólico



La teoría existencialista de Jean-Paul Sartre

Si se trata de catalogar obras, Sartre “es un filósofo”. Sin embargo, se plantea siempre, de diferentes maneras, una cierta relación de Sartre con la psicología. De por sí, los textos de la historia de la psicología en general no dejan de reservar un apartado al comentario de las ideas sartreanas. Por otro lado, es conocida la influencia de Sartre sobre importantes autores de la psicología. Además, importantísimas obras de Sartre, como el *Esbozo de una teoría de las emociones*, o *Lo imaginario*, o *San Genet, comediante o mártir*, son netos libros de psicología; sin olvidar que en uno de los apartados de *El ser y la nada* Sartre elabora su propuesta de un psicoanálisis “existencial” -ese es justamente el título del apartado: *El psicoanálisis existencial*, adonde intenta conjugar la reflexión existencialista a la psicoanalítica.

Hay una relación entre la obra de Sartre y la psicología, hay consecuencias y aportes directos del planteo de Sartre en la psicología. ¿Pero cuál es ese aporte? ¿Qué es exactamente lo que Sartre puede aportar en la psicología? Tal es el objetivo de este trabajo: delimitar, esclarecer qué es lo que puede extraerse como el aporte de Sartre a la psicología. Para hacerlo tomo la obra central de Sartre, *El ser y la nada*.

1. La mirada

Una forma rápida y simple de introducirse a las claves, a los acentos principales de *El ser y la nada*, es hacerlo a partir del análisis que Sartre hace de la mirada interhumana. A partir de ese análisis es posible deducir muy simplemente distintas claves de *El ser y la nada*, como la distinción entre el ser-sujeto y el ser-objeto, las estructuras del ser-para-otro, el ser-para-sí y el ser-en-sí, la escisión de la conciencia en reflejante y reflejada, la oposición entre el en-sí y el para-sí, la función del para-otro en el surgimiento del para-sí, o la idea del hombre como pasión inútil.

En su análisis de la mirada, Sartre empieza por plantear una oposición entre la mirada de los objetos y la mirada del otro hombre. Cuando miro al prójimo, se me aparece como un objeto más, pero de entre todos los objetos que mi mirada puede encontrar, mi mirada distingue siempre a ese “objeto” entre los restantes objetos posibles que encuentre. Hay evidentemente una diferencia entre ver un objeto y ver un hombre, diferencia que Sartre va a articular en estos términos: ante un objeto soy puramente un sujeto, pero ante un otro soy un sujeto ante un objeto aunque también, al ser a la vez ese objeto un sujeto, soy un objeto para ese sujeto. Entonces, por el otro paso a “ser-objeto”, categoría que

será un pivote central de *El ser y la nada*.

Sartre va a partir del siguiente razonamiento. En un punto, ciertamente que los prójimos se aparecen a nuestra visión como objetos, pero la visión del prójimo no se agota allí. A la mirada, el prójimo se aparece como otra cosa que un objeto. Dice Sartre: “Estoy en una plaza pública. No lejos de mí hay césped y, a lo largo de él, asientos. Veo la plaza, veo el césped, veo los asientos. De repente, viendo el asiento, veo a aquel hombre. Lo capto *a la vez* como un objeto y como un hombre. ¿Qué significa esto? ¿Qué quiero decir cuando afirmo de ese objeto que es un *hombre*?”¹. “Esa mujer que veo venir hacia mí, ese hombre que pasa por la calle, ese mendigo que oigo cantar desde mi ventana, son para mí *objetos*, no cabe duda. Así, es verdad que por lo menos una de las modalidades de la presencia a mí del prójimo es la *objetividad*. Pero si esta relación de objetividad es la relación fundamental entre el prójimo y yo, la existencia del prójimo permanecería puramente conjetural. Pero no es sólo conjetural sino muy probable que esa voz que oigo sea la de un hombre y no el canto de un fonógrafo, y es infinitamente probable que el transeúnte que percibo sea un hombre y no un robot perfeccionado. Esto significa que mi aprehensión del prójimo como objeto remite por esencia a una otra captación más fundamental del prójimo, en que éste *se me descubrirá no ya como objeto sino como ‘presencia en persona’*, de otro modo que por el conocimiento objetivo que tengo de él”².

¿Y cuál es esa presencia más originaria, más fundamental del prójimo? ¿Adónde se me revela que el otro no es un objeto más, sino un otro, un semejante?: “Podemos responder ahora: si el prójimo-objeto se define como el objeto que yo veo, *mi conexión fundamental con el prójimo-sujeto ha de poder reducirse a mi posibilidad permanente de ser visto por él*. En la revelación y por la revelación de mi ser-objeto para otro es que podemos captar la presencia de su ser-sujeto. Pues así como el prójimo es, para mí-sujeto, un objeto probable, así también puedo descubrirme como convirtiéndome en objeto probable para un otro-sujeto. Yo no podría ser objeto para un objeto: es menester una conversión radical del prójimo que lo haga escapar de la objetividad. No podría yo, pues, considerar la mirada que otro me lanza como una manifestación de su ser objetivo. Así, esa relación que llamo ‘ser-visto-por-otro’ representa un hecho irreductible que no podría deducirse ni de la esencia del prójimo-objeto ni de mi ser-sujeto. En una palabra, aquello a que se refiere mi aprehensión del prójimo en el mundo como *siendo probablemente* un hombre, es mi posibilidad permanente de *ser-visto-por-él*. Es decir, la posibilidad permanente, para un sujeto que me ve, de sustituirse al objeto visto por mí. El ‘ser-visto-por-otro’ es entonces la *verdad* del ‘ver-al-otro’ ”³. “El prójimo es, por principio, *aquel me mira*”, “pero a su vez, el prójimo no puede mirarme como mira al césped”⁴.

Tal es, resumidamente, el análisis sartreano de la mirada interhumana. La mirada humana, en su brevedad, tiene un valor existencial. A través de la mirada del otro me convierto en objeto para el otro. Se me revela así el objeto que soy para el otro, categoría ésta, la del “ser-objeto”, fundamental en la reflexión sartreana (se encontrará también la misma idea en palabras sinónimas como “objetivación”, “objectidad”, “objetivante”, etc.).

Pero para Sartre, la mirada, en su brevedad, resume sin embargo estructuras

esenciales de la relación interhumana. La mirada es para Sartre como una metáfora de la relación interhumana, como una vía rápida y alegórica de introducirse a la lógica de lo interhumano. La mirada introduce en el sujeto el ser-objeto del otro, pero el sujeto es, en la relación interhumana, objeto del otro, en una multiplicidad de formas, y la mirada es sólo un ejemplo rápido de esa multiplicidad de formas.

Por eso es que Sartre va a afirmar que el ser objeto del otro no es algo que ocurra esporádicamente en el campo intersubjetivo, sino “a cada instante”, y que por esto mismo debe ser “la base de toda teoría del prójimo”: “Pero la relación originaria entre mí y el prójimo no es sólo una verdad ausente apuntada a través de la presencia concreta de un objeto en mi universo; es también una relación concreta y cotidiana de la que hago experiencia *a cada instante: a cada instante* el prójimo *me mira*: nos es fácil, pues, intentar, con ejemplos concretos, la descripción de esa conexión fundamental que debe constituir *la base de toda teoría del prójimo*”⁵.

2. Las modificaciones esenciales del hombre en la intersubjetividad: por ser-para-otro el ser hombre pasa a ser-para-sí

“La tradicional *Selbst-Bewusstseins* o conciencia de sí se instaura en la relación imaginaria al otro”

Jacques Lacan, *Las psicosis*⁶

Pero este ser-objeto que es “la base de toda teoría del prójimo”, este ser-objeto que se repite “a cada instante”, justamente porque se repite “a cada instante”, acaba introduciendo entonces modificaciones esenciales en la estructuración del hombre, dice Sartre. Lo que ocurre “afuera” acaba ocurriendo “dentro”; lo intersubjetivo se acaba volviendo intrasubjetivo. Es otro paso esencial en *El ser y la nada*.

“Imaginemos que haya llegado, por celos, por interés, por vicio, a pegar la oreja contra una puerta, a mirar por el ojo de una cerradura. Estoy solo y *en el plano de la conciencia no reflexiva de mí*. Esto significa, primero, que no hay un *yo* que habite mi conciencia. Nada, pues, a lo que pueda referir mis actos para calificarlos. No son en absoluto *conocidos*, sino que *yo los soy*, y por este sólo hecho llevan en sí mismos su total justificación. Soy pura conciencia *de* las cosas. Esto significa que, tras esa puerta, se ofrece un espectáculo ‘de-ver’, una conversación ‘de-oír’ ”⁷. “Pero he aquí que he oído pasos por el corredor: me miran. ¿Qué quiere decir esto? Que soy de pronto alcanzado en mi ser y que *aparecen en mis estructuras modificaciones esenciales*, que puedo captar y fijar conceptualmente por el *cogito* reflexivo. En primer lugar, he aquí que *existo en tanto que yo para mi conciencia irreflexiva*. Esta irrupción del yo es, inclusive, lo que más a menudo se ha descrito: *me* veo porque *se* me ve”⁸. Se ve la idea. Mi conciencia, que era “irreflexiva”, que era pura conciencia de las cosas, por la irrupción del otro, pasa a ser conciencia de sí misma, y estas son las “modificaciones esenciales que aparecen en mis estructuras”. Es porque el otro me hace objeto, que yo mismo, identificado primero a *su* perspectiva, puedo hacerme

objeto a mí mismo. Mi yo-para-otro empieza a ser algo para-mí justamente *por el otro*. Porque se me ve, me veo. Por ser-para-otro paso a ser-para-mí. El ser hombre es justamente este ser que al ser-para-otro pasa a ser-para-sí, esta es la forma en que va a formalizarlo Sartre.

“Mirar una mirada no es aprehender un objeto-mirada en el mundo (a menos que esa mirada no nos esté dirigida), sino tomar conciencia de *ser mirado*. La mirada que manifiestan los *ojos*, de cualquier naturaleza que sean, es *pura remisión a mí mismo*”⁹. En la mirada del otro, a la que no considero un objeto, resulto remitido a mí mismo, yo mismo a mí mismo. “Lo que capto inmediatamente cuando oigo crujir las ramas tras de mí no es que *hay alguien*, sino que soy vulnerable, que tengo un cuerpo capaz de ser herido, que ocupo un lugar y que no puedo en ningún caso evadirme del espacio en que estoy sin defensa; en suma que *soy visto*. Así, *la mirada es ante todo un intermediario que remite de mí a mí mismo*”¹⁰. De nuevo la misma insistencia: por el otro quedo ante mí mismo para el otro.

Pero la tesis sartreana va más allá todavía. Si el ser-objeto es uno de los elementos fundamentales y permanentes de la relación interhumana, en su participación permanente en las relaciones interhumanas, el hombre resulta ligado a su ser-objeto *más allá* de que el otro *efectivamente* lo ligue a su ser-objeto. Lo intersubjetivo se vuelve intrasubjetivo. Por ello es que Sartre escribe, en lo que es uno de los enunciados fundamentales de *El ser y la nada*, que: “*ser prójimo para sí mismo es el valor primero de las relaciones con el prójimo*”¹¹. Tal es el sentido de su caracterización del hombre como ser-para-sí. La idea del hombre como ser capaz de ser-para-sí mismo, capacidad que le ha sido engendrada en su ser-para-otro. Y hablar del hombre como ser-para-sí, “nombrarlo”, como lo hace Sartre a lo largo de todo el libro, menos como “hombre” y más como “ser-para-sí”, es obviamente elevar esta posibilidad humana de ser-para-sí a la dignidad de algo esencial, distintivo en el hombre.

Por el otro, y ante el otro, acaece además otro, que es cada cual apareciendo *ahí* por el otro, como objeto, que es cada cual difractado para sí mismo por el otro. Por ser-para-otro el ser hombre pasa a ser-para-sí. Así es que Sartre escribe que: “*el para-otro es hasta la condición necesaria para la constitución del para-sí como tal*”¹². Es decir, si algo en el ser-para-otro provee continuamente de la objetivación de sí, el ser-para-otro acaba instalando en el hombre la posibilidad de la autoconciencia, del desdoblamiento, de la autorreflexión (reflexión más en el sentido de espejo que de razón), del ser-para-sí como algo separado, recortado del ser-para-otro, adelantado incluso a él. Y no debe descuidarse la otra nota: el ser-para-otro guarda con el ser-para-sí no una relación accesoria ni contingente sino de necesidad: “es hasta la condición necesaria”.

A lo mismo se refiere Sartre en otro pasaje de *El ser y la nada*, cuando habla de: “La duplicidad de la realidad humana, que expresaremos en grueso diciendo que su ser-para-sí implica complementariamente un ser-para-otro. En una cualquiera de mis conductas siempre me es posible hacer convergir dos miradas, la mía y la del prójimo”¹³. “Pero”, agrega Sartre, y en algo que es decisivo en su reflexión: “Pero, precisamente, la conducta no presentará la misma estructura en un caso y en el otro”¹⁴.

3. Las relaciones con el prójimo como posiciones del sujeto ante su ser de objeto

Una vez que Sartre ha desarrollado desde diferentes inserciones el ser-objeto, el ser que soy para el otro, Sartre se pregunta: “Con este ser que yo soy para el otro, ¿qué suerte de relaciones puedo mantener?”¹⁵. Es decir, hay diferentes relaciones posibles entre el sujeto y su ser de objeto. Y agrega: “Tal es el origen de mis relaciones concretas con el prójimo: están determinadas íntegramente por mis actitudes respecto del objeto que soy para otro”¹⁶. Este es un enunciado decisivo de *El ser y la nada*, y muy probablemente también en la historia de la reflexión sobre el hombre.

Se trata de algo puramente lógico. Si la relación interhumana es un surtidor de ser-objeto, si “a cada instante” soy objeto para el otro, será lógicamente mi posición ante mí-como-objeto-para-otro lo que definirá mi posición ante el otro.

¿Y cuáles son las actitudes que puedo asumir ante mi ser-objeto para el otro? ¿Y qué consecuencias tendrán sobre mi existencia cada una de esas actitudes? A todo ello Sartre se aplica en un extenso tramo de *El ser y la nada*, la tercera parte puntualmente.

Sartre desagrega allí diferentes actitudes, como el deseo, el amor, el odio, etc., que son diferentes posiciones del sujeto ante su ser de objeto para el otro. Sartre estudia la estructura de esas actitudes, intentando desentrañar qué tipo de posicionamiento ante el ser-objeto suponen, qué consecuencias tienen esas posiciones en la existencia del sujeto, en el lugar del sujeto en el otro, en sus conveniencias y sus inconveniencias para el sujeto.

4. La alienación

En estas distintas actitudes ante el prójimo, hay una que, por varias razones, constituye una posición paradigmática, y que es la “alienación”. Las restantes actitudes se comprenden muy bien a partir de la alienación.

¿Qué es la alienación para Sartre? Hablando de Genet, Sartre dice que “se enajena al objeto que es para los otros”. Eso es la alienación para Sartre: enajenarse al objeto que se es para los otros, la desaparición del sujeto en el objeto que es para el otro. Y, en la misma referencia, agrega: “Este tipo de enajenación está hoy muy difundido”¹⁷, cuestión de la que habría mucho para decir.

La alienación es cuando el sujeto experimenta su ser-objeto para el otro en cuanto *poseído* por el otro. “Si partimos de la revelación primera del prójimo como *mirada*, hemos de reconocer que experimentamos nuestro incaptable ser-para-otro en la forma de una *posesión*. Soy poseído por el prójimo, la mirada ajena ve mi cuerpo como jamás lo verá yo”¹⁸. En la alienación, el prójimo “me revela el ser que soy, sin que yo pueda ni apropiarme de este ser ni siquiera engendrarlo a mi gusto. El prójimo me *mira* y, como tal, retiene el secreto de mi ser, sabe lo que *soy*; así el sentido profundo de mi ser está fuera de mí, aprisionado en una ausencia; el prójimo me lleva ventaja”¹⁹. En la alienación, “el prójimo es ese objeto del mundo que determina un derramarse interno del universo, una hemorragia interna; es el sujeto que se descubre en esa huida de sí mismo hacia la objetivación”²⁰. Pero la alienación tiene también sus consecuencias en la percepción del mundo. “Este yo que soy, lo soy en un mundo que otro me ha alienado,

pues la mirada del otro abraza mi ser y, correlativamente, la puerta, la cerradura, todas esas cosas -utensilios- en medio de las cuales soy, vuelven hacia el otro un rostro que me escapa por principio. Así, soy mi *ego* para el otro en medio de un mundo que se derrama hacia el otro”²¹. El mundo de los objetos a mi alrededor cambia también con la alienación, en la forma de una “derramación”, Sartre hablaba también de una “hemorragia”, figurando en ambos casos el movimiento centrífugo que es propio de la alienación. Ambas expresiones son interesantes. “Hemorragia” presentifica muy bien la suerte del cuerpo en la alienación, el cuerpo como consistencia es el que se hemorragia, y por eso la angustia. “Derramación” hacia el otro es también muy interesante, porque presentifica muy bien la imanación, la captación espacial hacia la imagen del otro en la alienación, algo tan subrayado después por Lacan.

¿Y cuáles son las consecuencias en el sujeto de la alienación como forma de posicionamiento ante su ser objeto? *Que los otros se vuelven un infierno*, responde Sartre. En 1965, y en ocasión de la grabación en disco de su obra teatral *A puerta cerrada* -recuérdese que la primera puesta en escena de esta obra, en 1944, fue publicitada como *Los otros*-, Sartre incluyó algunas palabras a suerte de prefacio: “Mi idea de que *El infierno son los otros* ha estado mal comprendida. Se ha creído que quise decir con eso que las relaciones con los otros siempre están contaminadas, que siempre son infernales. Ahora bien, lo que yo quiero decir es totalmente distinto. Quiero decir que si las relaciones que establecemos con los demás son retorcidas, viciadas, entonces el otro no puede ser más que el infierno. ¿Por qué? *Porque en el fondo los otros son aquello que hay de más importante en nosotros mismos para nuestro propio conocimiento de nosotros mismos. Cuando nos pensamos, cuando intentamos el conocimiento de nosotros mismos, en el fondo usamos los conocimientos que los otros ya tienen de nosotros. Lo que yo diga sobre mí siempre contiene el juicio del otro. Lo que yo siento en mí está viciado del juicio de los demás. Lo cual quiere decir que si establezco mal las relaciones me coloco en total dependencia con respecto a los demás. Y entonces estoy efectivamente en un infierno*”²². El infierno son los otros sólo si el yo que soy para los otros, queda concebido por mí como lo más importante que hay en mí, lo que es el caso de la alienación. En la alienación, el sujeto se vuelve, en su sufrimiento, la búsqueda dependiente del signo de sí en el otro.

5. *El cogito cartesiano*

En el contexto de la alienación se comprende muy bien el por qué de la gran valoración que Sartre tiene del *cogito* cartesiano. Se ha dicho incluso que la filosofía de Sartre no es más que una filosofía del *cogito*, y, de hecho, justamente el punto de apoyo y punto de partida argumentativo de *El ser y la nada* es el *cogito*.

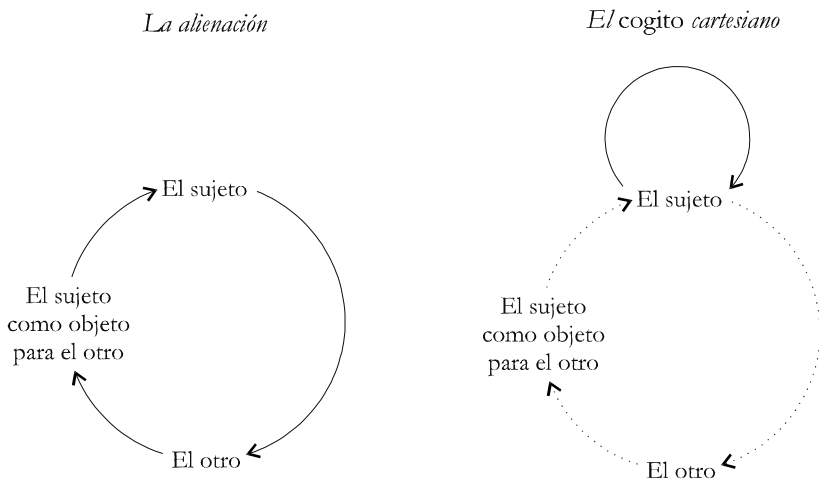
A los fundamentos por los que Sartre valora el *cogito* cartesiano, se los encuentra muy sencillamente expuestos en *El existencialismo es un humanismo*: “Se nos reprocha que aislamos al hombre en su subjetividad individual. Aquí se nos entiende muy mal. Nuestro punto de partida, en efecto, es la subjetividad del individuo, y esto por razones estrictamente filosóficas. No porque somos burgueses, sino porque queremos una doctrina basada sobre la verdad, y no un

conjunto de bellas teorías, llenas de esperanza y sin fundamentos reales. En el punto de partida no puede haber otra verdad que ésta: *pienso, luego soy*; esa es la verdad absoluta de la conciencia captándose a sí misma. Toda teoría que toma al hombre fuera de ese momento en que se capta a sí mismo es ante todo una teoría que suprime la verdad, pues, fuera de este *cogito* cartesiano, todos los objetos son solamente probables, y una doctrina de probabilidades que no está basada en una verdad se hunde en la nada; para definir lo probable hay que poseer lo verdadero. Luego, para que haya una verdad cualquiera se necesita una verdad absoluta, y esta es simple, fácil de alcanzar, está a la mano de todo el mundo: *consiste en captarse sin intermediario*. En segundo lugar, esta teoría es la única que da una dignidad al hombre, la única que no lo convierte en un objeto”²³.

Se ve entonces claramente por qué Sartre valora tan enfáticamente al *cogito* cartesiano: porque en el *cogito* el sujeto se capta a sí como sujeto, y no como objeto (como es el caso de la alienación), o para decirlo en los términos del propio Sartre, porque en el *cogito* el sujeto puede ser-para-sí sin ser-para-otro, sin verse a sí mismo desde los ojos del otro, sin pasar por intermediarios.

En el desdoblamiento de la conciencia en la alienación, la conciencia “va” hacia su ser objeto, “va” hacia el objeto que es para el otro, sobre “sí misma”, sobre esa extraña especie de “sí misma” que es ella para-otro. El *cogito* cartesiano agrega para Sartre la otra posibilidad, la posibilidad de la conciencia de conciencia, es decir, de que la conciencia se dirija, no hacia el ser de objeto sino hacia ella misma como sujeto que se hace objeto a sí misma.

A estos movimientos, los podemos graficar como sigue. En el desdoblamiento propio de la alienación, la conciencia se divisa a sí como objeto para el otro identificándose primero al otro. Por ser-para-otro pasa a ser-para-sí. El sujeto llega “desde” el otro, al objeto que es para el otro (figura de la izquierda).



En cambio, en el desdoblamiento del *cogito*, la conciencia se alcanza a sí misma “más atrás”, como sujeto. A esto se refiere Sartre cuando dice que en el *cogito*

la conciencia se alcanza a sí misma “sin intermediario”, lo cual le parece a Sartre el alcance de una identidad sin alteridad, un sí-mismo sin otro. Por eso mismo, el circuito propio de la alienación queda allí difuminado, en segundo plano (figura de la derecha). Y, adelantándose un poco en el desarrollo, es el círculo pleno el que le permitirá posicionarse ante el círculo difuminado.

6. *Hacer objeto y hacer sujeto al otro*

Y es en base a la alienación al objeto que soy para el otro como forma paradigmática de las relaciones interhumanas, que Sartre desagrega las diferentes actitudes ante el objeto que soy para el otro. Pero antes de desagregar estas diferentes actitudes, presenta dos iniciales, de alguna forma opuestas, que son como los extremos en que se ubican las restantes actitudes. Sartre las llama “las dos actitudes primitivas que adopto con respecto al prójimo”. A ambas las sitúa como especie de precauciones ante la alienación:

“Como la existencia ajena me revela el ser que soy, sin que yo pueda ni apropiarme de este ser ni siquiera engendrarlo a mi gusto, esa existencia motivará dos actitudes opuestas. El prójimo me *mira* y, como tal, retiene el secreto de mi ser, sabe lo que *soy*; así el sentido profundo de mi ser está fuera de mí, aprisionado en una ausencia; el prójimo me lleva ventaja.

Puedo intentar pues, en tanto que huyo del objeto que soy sin haberlo fundado yo mismo, negar ese ser que me es conferido desde afuera; es decir, puedo volverme sobre el prójimo para conferirle yo a mi vez la objetividad a él, ya que la objetividad del prójimo es destructora de mi objetividad para él.

Pero, por otra parte, en tanto que el prójimo como libertad es fundamento de mi ser-en-sí, puedo tratar de recuperar esa libertad y apoderarme de ella, sin quitarle su carácter de libertad: si, en efecto, pudiera asimilarme esa libertad que es fundamento de mi ser-en-sí, sería para mí lo mismo mi propio fundamento.

Trascender la trascendencia ajena o, al contrario, sumar en mí esa trascendencia sin quitarle su carácter de tal, son las dos actitudes primitivas que adopto con respecto al prójimo”²⁴.

Es decir, para no ser objeto del otro, hacer objeto al otro o hacerlo sujeto. *Hacerlo objeto* al otro para anular su subjetividad en la objetivación que le traigo y evitar a su vez el que me haga objeto a mí, o *hacerlo sujeto* para fundarme yo también como sujeto en la libertad que allí le traigo.

Y en el párrafo siguiente Sartre da la articulación entre estas dos actitudes y la alienación: “Y también en esto conviene entender con prudencia las palabras: no es verdad que yo primero sea y después ‘trate’ de objetivar o asimilar al otro, sino que, en la medida en que el surgimiento de mi ser es surgimiento en presencia del prójimo, en la medida en que soy huida perseguidora y perseguidor perseguido, soy, en la raíz misma de mi ser, proyecto de objetivación y de asimilación del prójimo. Soy mi experiencia del prójimo: de ahí el hecho originario. Pero esta experiencia del prójimo es ya actitud hacia el prójimo, es decir, que no puedo *ser en presencia de otro* sin ser ese ‘en-presencia’ en la forma del tener-de-serlo. Así describimos todavía estructuras del para-sí, aún cuando la presencia del prójimo en el mundo sea un hecho absoluto y evidente por sí, pero contin-

gente, es decir, imposible de deducir de las estructuras ontológicas del para-sí”²⁵.

Y como ninguna de las dos actitudes puede ser sostenida sin contradicción, se da entre ambas una muy precisa relación: “Esas dos tentativas que soy son opuestas. Cada una de ellas es la muerte de la otra, es decir, el fracaso de la una motiva la adopción de la otra. Así, no hay dialéctica en mis relaciones con el prójimo, sino círculo, aunque cada tentativa se enriquezca con el fracaso de la otra. Estudiaremos sucesivamente ambas. Pero conviene advertir que en el seno mismo de cada una, la otra permanece siempre presente, precisamente porque ninguna de las dos puede ser sostenida sin contradicción. Más aún: cada una de ellas está en la otra y engendra la muerte de ésta; así no podemos salir jamás del círculo. Conviene no perder de vista estas observaciones al abordar el estudio de esas actitudes fundamentales para con el prójimo. Como tales actitudes se producen y destruyen en círculo, es tan arbitrario comenzar por una como por otra”²⁶.

Cada una de estas actitudes supone, en el extremo, un límite; cada una conlleva su problema. Cada actitud es en el fondo irrealizable. Ninguna de las dos puede ser sostenida sin contradicción. De modo que “la relación con el otro viene marcada por el *conflicto*. En un mundo tal, mi prójimo para mí es trascendencia-trascendida en la medida misma en que yo lo soy para él. El otro existe como ‘negación objetivadora de mi subjetividad’ ”²⁷. La salida sea acaso entonces, justamente, devolverle al otro la subjetividad: “Allí surge la posibilidad de transformar al otro en pura subjetividad libre, para así suprimir la escisión. *Sólo que sería preciso que el otro hiciera lo mismo. Pero, claro está, nada garantiza que, como en una armonía preestablecida, la conversión de todos los existentes se vaya a producir simultáneamente, y yo no puedo ser libre en un mundo en que los demás no lo son*”²⁸. Al fin y al cabo, si en el campo del otro, “a cada instante” el hombre se encuentra frente al otro como *objeto* para el otro, en el campo del otro “nada garantiza” al hombre como *sujeto* frente a otro.

7. El desamparo

Y es alrededor de este “nada garantiza” adonde se inscriben las reflexiones de Sartre sobre el desamparo humano, reflexiones muchas veces entendidas muy apresuradamente. La idea sartreana de que el hombre está desamparado no es ninguna idea sensiblera ni trágicamente apocalíptica, surgida de vaya a saber qué clima histórico-social de entre qué guerras, sino pura y simplemente esta idea - que debe tomarse en su punto justo en este contexto y tras este trazado- de que el hombre no puede encontrar su punto de apoyo en el otro, que nada en el campo del otro lo garantiza como sujeto. Es la idea de que “el hombre está abandonado, porque no encuentra fuera de sí una posibilidad de aferrarse”²⁹.

En *El existencialismo es un humanismo*, Sartre desarrolla la idea del desamparo a partir de la idea de Dios. La idea de Dios es la idea del amparo; en el campo de lo interhumano no hay Dios alguno que le ampare como sujeto: “Cuando se habla de desamparo, expresión cara a Heidegger, queremos solamente decir que Dios no existe, y que de esto hay que sacar las últimas consecuencias”³⁰. A Sartre le interesa, no iniciar un debate teológico o religioso, como remarcar justamente el desamparo del hombre a la hora de su asumirse como sujeto. La manifestación

atea no es desafiante ni provocadora; por el contrario “el existencialista piensa que es muy incómodo que Dios no exista. *Todo está permitido si Dios no existe y en consecuencia el hombre está abandonado, porque no encuentra fuera de sí una posibilidad de aferrarse*”³¹. Y la consecuencia del desamparo es que: “el desamparo implica queelijamos nosotros mismos nuestro ser. El desamparo va junto con la angustia”³².

8. *El ser-en-sí y ser-para-sí*

Al ser-para-otro el hombre pasa a ser-para-sí. En el otro se encuentra “a cada instante” a sí mismo como objeto para el otro y entonces es ante-sí mismo, “para-sí” mismo, dirá Sartre. El ser-para-sí, el hombre, es este ser que, al acceder a verse a sí mismo a través del otro, es capaz de *ser-para-sí* mismo, capaz de autoconciencia, capaz de hacerse a sí mismo objeto, siendo a la vez el sujeto que así lo hace.

Hay entonces una dualidad, una escisión en la conciencia humana; la conciencia humana se define como un ser para el cual su cuestión es su propio ser, es decir, ella misma. “Ciertamente, podríamos aplicar a la conciencia la definición que Heidegger reserva para el *Dasein*, y decir que es un ser para el cual en su ser es cuestión de su ser, pero sería menester completarla y formularla más o menos así: *la conciencia es un ser para el cual en su ser es cuestión de su ser en tanto que este ser implica un ser otro que él mismo*”³³. Es otro énfasis en lo determinante que es para Sartre el ser-para-sí.

A fin de discriminar ambos “elementos” o “partes” de esta conciencia -que a la vez es la misma- Sartre hablará de una conciencia “reflejante” y de una conciencia “reflejada” o “reflejo”. Una conciencia que aparece ahí “reflejada” como objeto, y otra conciencia que, como sujeto, produce esa reflexión, conciencia “reflejante”. En el movimiento de autoconciencia, la conciencia como reflejante “pone” “ahí” a la conciencia como reflejada, y por eso es que Sartre llamará también a esta conciencia dividida como conciencia “tética” (de “tesis”: posición, posicionamiento, ponencia) que alude a este “poner-se” de la conciencia a sí misma.

Entre ambas, la conciencia reflejante y la reflejada, se da una particular dialéctica: “Pero desde que se quiere captar el ser de la conciencia, se desliza por entre los dedos y nos encontramos ante un esbozo de dualidad, ante un juego de reflejos, pues la conciencia es reflejo, pero justamente, en tanto que reflejo, ella es el reflejante. La existencia objetiva del reflejo-reflejante, si la aceptamos tal como se da, nos obliga a concebir un modo de ser diferente del en-sí” -y acá es donde Sartre introduce la oposición entre el ser-en-sí y el ser-para-sí- “un modo de ser diferente del en-sí: no una unidad que contenga una dualidad, no una síntesis que trascienda y recoja los momentos abstractos de la tesis y la antítesis, sino una dualidad que *es* unidad, un reflejo que *es* su propia reflexión”³⁴.

Tal es la condición de la conciencia humana; escindida en sí misma, es actor y espectador, juez y parte. En principio, ningún otro ser que el del hombre se haya en esta condición tan decisiva en consecuencias. Por eso es que Sartre establecerá una distinción muy tajante entre el ser del hombre y el ser de cualquier otro ser. El ser del hombre es el ser capaz de ser-para-sí, dividido en una concien-

cia reflejante y una reflejada. Todo otro ser no está así escindido entre sí y sí mismo, todo otro ser es ser cerrado en-sí, ser-en-sí, dice Sartre. El para-sí está dividido, escindido; mientras que todo ser igual a sí mismo, sin dualidad, es ser-en-sí, y esto va a tener sus consecuencias en cuanto a la estructura de ambos seres.

Y esto le permite ya hacer las diferentes comparaciones entre la estructura del en-sí y la estructura del para-sí.

“El ser de la conciencia es un ser para el cual en su ser es cuestión de su ser. Esto significa que el ser de la conciencia, el ser del para sí, *no coincide consigo mismo en una adecuación plena. Esta adecuación, que es más bien la del ser-en-sí, se expresa por esta simple fórmula: el ser es lo que es. No hay en el en-sí una sola parcela que mantenga alguna distancia con respecto a sí misma. No hay en el ser así concebido el menor esbozo de dualidad; es lo que expresaremos diciendo que la densidad de ser del en-sí es infinita. Es lo pleno.* El principio de identidad puede llamarse sintético, no sólo porque limita su alcance a una región de ser definida, sino, sobre todo porque reúne en sí el infinito de la densidad. Lo idéntico es el ideal del *uno*, y el *uno* llega al mundo por la realidad humana. El en-sí está *pleno* en sí mismo, y *no cabe imaginar plenitud más total*, adecuación más perfecta del contenido al continente: no hay el menor vacío en el ser, la menor fisura por la que pudiera deslizarse la nada. *La característica de la conciencia, al contrario, está en que es una descompresión de ser. Es imposible definirla como coincidencia consigo misma (...). El hecho de ser vista trae aparejada para cada vivencia una modificación total. Ya la conciencia prerreflexiva comporta originariamente ese carácter dirimente de existir para un testigo, bien que ese testigo para el cual la conciencia existe sea ella misma*”³⁵.

Lo “pleno”, la “compacidad”, la “consistencia”, lo “sin vacío”, lo “sin fisura”, lo sin “nada”: tales son los caracteres que predica para el ser-en-sí en tanto que carece de dualidad de sí a sí, en tanto que “no hay en él el menor esbozo de dualidad”.

Mientras que para el para-sí, que sí lleva esta dualidad de sí a sí, “la ley de ser del *para-sí* consiste en existir, él mismo, en la forma de presencia a sí. Esta presencia a sí ha sido tomada a menudo por una plenitud de existencia, y un prejuicio muy difundido entre los filósofos hace atribuir a la conciencia la más alta dignidad del ser. Pero este postulado no puede mantenerse después de una descripción más avanzada de la noción de presencia a sí. En efecto, toda *presencia a* implica dualidad, y por lo tanto, separación, por lo menos virtual. La presencia del ser a sí mismo implica un despegue del ser con respecto a sí.

Mientras la coincidencia de lo idéntico, propia del ser-en-sí, es la verdadera plenitud del ser. Precisamente porque en esa coincidencia no se deja lugar a negatividad alguna”³⁶.

Se ve entonces la oposición entre el ser-en-sí y el ser-para-sí. En dos palabras, la plenitud de ser sólo puede tenerla un ser igual a sí mismo como el ser-en-sí. El ser-para-sí carga con una insatisfacción esencial consigo mismo justamente por esta posibilidad de ser-para-sí mismo. El efecto del ser-para-sí, a través del ser-para-otro, dirá Sartre, es un efecto de “falta-de-ser”, expresión ésta que él introduce y que será después muy cara a la tradición francesa.

9. *El para-sí, un ser que es lo que no es y no es lo que es; la insatisfacción; el hombre, pasión inútil*

Como el ser de una persona es impredicable, se ha insistido desde siempre con que “el ser es lo que es”. Si digo que el ser es... tal cosa, lo reduzco. No muy lejos de ello está el “Soy lo que Soy” con que el Dios hebreo responde a Moisés, requerido justamente por Moisés para que muestre quién *es*. Tras su desarrollo sobre el ser-en-sí y el ser-para-sí, Sartre dice que sólo del ser-en-sí se puede decir que “es lo que es”. El ser-para-sí en cambio, dice Sartre, el ser que es capaz de *ser-para-sí* mismo, es “un ser que es lo que no es y que no es lo que es”³⁷, fórmula que es mucho más simple de lo que parece a simple vista.

“No es / lo que es”, puesto que “lo que es” como ser-sujeto, lo que es realmente, “no es”, no puede nunca llegar a ser, a manifestarse, a plasmarse en concreto.

Y “es / lo que no es”, puesto que lo que “es”, lo que de él sí se plasma en concreto, como ser-objeto que aparece ahí, en verdad, “no lo es”, “nunca es” “meramente” eso.

Un ser que lo que es no puede nunca serlo concretamente, y que lo que concretamente es, no es, carga, dice Sartre, con la insatisfacción como uno de sus rasgos esenciales.

Y en este contexto es que Sartre propone aquello de que “el hombre es una pasión inútil”, otra idea mal entendida de Sartre. Estrictamente, “el hombre es una pasión inútil” quiere decir que el hombre es intento “inútil” de ser un en-sí. Dice Sartre: “Cada realidad humana es a la vez proyecto directo de metamorfosear su propio Para-sí en En-sí-Para-sí. Toda realidad humana es una pasión, por cuanto proyecta perderse para fundar el ser y para constituir al mismo tiempo un En-sí que escape a la contingencia siendo fundamento de sí mismo, el *Ens causa sui* que las religiones llaman Dios. Así la pasión del hombre es la inversa de la de Cristo, pues el hombre se pierde en tanto que hombre para que Dios nazca. Pero la idea de Dios es contradictoria, y no perdemos en vano: el hombre es una pasión inútil”³⁸.

En suma, lo que Sartre quiere decirnos es que el ser falta, que desde que “a cada instante” el ser es objeto, está marcado por una nada, “nihilizado”, imposibilitado de aparecer “como es”. Lo que es “una pasión inútil” es querer sobrepasar o sortear esa falta de ser, y para esa conclusión Sartre se apoya en razonamientos y en pasos muy concretos.

10. *La nada, en El ser y la nada*

Tras este recorrido se entiende fácilmente entonces qué entiende Sartre por la *Nada*, que acompaña al *Ser* para titular el libro: *El ser y la nada*. El *Ser* y la *Nada* son para Sartre categorías finales en su reflexión sobre el hombre, categorías últimas, significaciones últimas en la condición humana para Sartre, categorías con las que pretende abordar la situación particular del hombre en la existencia. Y por eso es que titula, a sin duda su libro cumbre, *El ser y la nada*.

¿Y qué es la nada? La nada es pura y simplemente un nombre posible para esto que falta al hombre para que el ser finalmente sea. La nada está en el ser, el ser es y la nada, el ser es *junto* a la nada, lo que equivale a decir que *el* ser falta. *El* ser, como

ser compacto y sin faltas, como ser con mayúsculas, ese ser, falta. “El hombre está siempre separado de lo que él es por toda la amplitud del ser que él no es”³⁹. Y esta separación, esta distancia entre el hombre y su ser es justamente la nada.

Tal como hemos visto, a diferencia del en-sí, el para-sí puede hacer presencia a sí, otra de las expresiones con que Sartre alude a la posibilidad del hombre de presenciarse a sí mismo. En la presencia a sí, el reflejamiento de la conciencia introduce la Nada: “La presencia a sí supone que en el ser se ha deslizado una *fisura* impalpable. Si es presente a sí, significa que no es enteramente *Sí*. La presencia es una degradación inmediata de la coincidencia, ya que supone la *separación*. Si se procura descubrir esta separación, se esfuma. Aparece cuando no se la quiere ver y desaparece en cuanto se procura contemplarla. *Esa fisura es, pues, lo negativo puro. Eso negativo que es nada de ser y poder nihilizador conjuntamente, es la nada. En ninguna parte podríamos captarla con semejante pureza*”⁴⁰.

Y Sartre va a usar mucho estas palabras, de tipo espaciales, geométricas, para hablar de la nada: va a hablar, como acabamos de ver, de “separación”, o de “fisura” entre el hombre y su ser, pero también va a hablar de “distancia” entre sí y sí mismo, de “incoincidencia”, y también de un “en-otra-parte”: “El ser de la conciencia en tanto conciencia consiste en existir a *distancia* de sí como presencia a sí, y esa *distancia* nula que el ser lleva en su ser es la Nada. El para-sí es el ser que *no puede coincidir consigo mismo*. La nada es siempre un *en-otra-parte*. Es obligación para el para sí no existir jamás sino en la forma de un *en-otra-parte* con respecto a sí mismo, existir como un ser que se afecta perpetuamente de una inconsistencia de ser”⁴¹.

Retomando entonces estas palabras, espaciales, como “separación”, “distancia”, “fisura”, “en otra parte”, podemos entonces, por qué no, graficar así esta distancia. En una línea como ésta, orientada de izquierda a derecha, entre los extremos de un menos de ser y un más de ser,

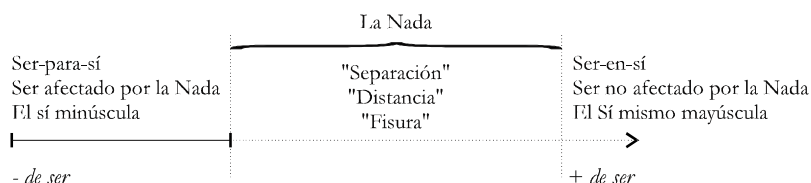


situamos, de un lado, el izquierdo, en el menos de ser (*- de ser*), al ser-para-sí. Del otro lado, el derecho, en el más de ser (*+ de ser*), al ser-en-sí.



El en-sí es compacidad, plenitud de ser, el para-sí es falta de ser. Por lo tanto, la expresión de “un ser afectado por la Nada” es sinónima del ser-para-sí, mientras que la expresión de “un ser no afectado por la Nada” es sinónima del en-sí. También al ser-para-sí, en cuanto ser afectado por la nada, podemos figurarlo como un sí con minúscula, mientras que al ser-en-sí, en cuanto no afectado por la nada, podemos figurarlo como un Sí con mayúscula. A ambos términos los podemos tender sobre una línea como ésta, que va desde la falta de ser propia de la izquierda hacia la plenitud de ser propia de la derecha. Entre ambos términos hay entonces

una brecha, y reconocemos ahí, en esa brecha, la terminología de Sartre cuando habla de “separación”, “distancia”, “fisura”, de “en otra parte”, y de “incoincidencia”. Esa brecha es lo que llama la Nada. El ser del hombre está separado de Ser justamente por la Nada. El ser del hombre es un ser marcado por la nada.



El sí mismo, lo que se es, está “separado” del grandilocuente Sí mismo. El ser-para-sí, está “separado” del en-sí. Lo que se es, “un ser afectado por la nada”, está “separado” de un “ser no afectado por la nada”. Esta “separación” del ser entre sí y el Sí mismo, esta “distancia” entre sí y el Sí mismo, esta “fisura”, y también de un “en otra parte” es la Nada.

Pero de partida y hasta el fin se es “un ser afectado por la nada”. La idea de “un ser no afectado por la nada” es un deseo derivado de un ser afectado desde el origen por la nada. La falta de ser es para Sartre primordial, no es que “había una vez” en que el Ser estaba y después se hubo perdido.

11. Mala fé, Libertad y Angustia

Tras este recorrido se entiende muy fácilmente este ternario que Sartre construye entre la “mala fe”, la “libertad” y la “angustia”. La “mala fe” es justamente que el hombre pretenda sortear la nada, que pretenda desmentir la nada que hay en su ser, e imaginarse como un ser no afectado por esa nada. La “libertad” es justamente la categoría contrapuesta a la mala fe; el hombre que integra la nada en su ser, y se deja marcar por ella, el ser que se convierte finalmente en un ser nihilizado, y por eso mismo libre. La “angustia”, finalmente, es una especie de elección entre ambas, la mala fe y la libertad; el estado intermedio del hombre, que debe decidir entre querer su ser o querer su falta de ser. La angustia es entonces, de alguna manera, y para decirlo espacialmente, *desde* la mala fe y *ante* o *hacia* la libertad.

La mala fe

Pero veamos el propio análisis sartreano, en primer lugar, su análisis de la mala fe. En un pasaje de *El ser y la nada*, Sartre califica de “intenciones vacías”, a “las que apuntan, por sobre la aparición presente, a la totalidad infinita de la serie de apariciones. Apuntan a esa serie cuando las apariciones no pueden darse nunca todas a la vez. Hay una imposibilidad de principio en que esto ocurra. Esa serie es lo que se hurta, lo que falta, lo que, por principio, jamás será dado”. Y se pregunta: “Pero entonces, ¿cómo lo ausente y aguardado se torna, por eso mismo, objetivo?”⁴².

Se refiere, obviamente, al deseo de ser. Ante una “aparición presente” suya, una objetivación suya cualquiera, el hombre puede “apuntar, por sobre esa apa-

rición presente, a la totalidad infinita de la serie de apariciones”. Pero, dice Sartre, “hay una imposibilidad de principio en que esto ocurra. Esa serie es lo que se hurta, lo que falta, lo que, por principio, jamás será dado”. Se trata de “intenciones vacías”, porque “apuntan a esa serie cuando las apariciones no pueden darse nunca todas a la vez”. Y justamente, ese ver más allá esa “aparición presente”, ese intento de lograr que sucedan otras apariciones, y más aún, de que suceda la totalidad infinita de la serie de apariciones, eso es para Sartre la mala fe. No es desdeñable por otro lado la pregunta que se hace Sartre: “Pero entonces, ¿cómo lo ausente y aguardado se torna, por eso mismo, objetivo”, es decir, si la totalidad de la serie de apariciones es un imposible, ¿cómo es que ha llegado a poder ser pensado como objetivo, como posible? He comentado ya la respuesta de Sartre a esta pregunta hacia el final del punto anterior.

La mala fe es entonces esperar esta aparición masiva, absoluta, lograda del ser. Por eso escribirá Sartre que “el acto primero de mala fe es rehuir lo que no se puede rehuir, rehuir lo que se es”⁴³. Si “lo que se es” es “un ser afectado por la nada”, un ser que no es un en-sí, la mala fe es justamente el intento -por lo demás fallado de antemano- de rehuir eso que se es, y esperarse como “un ser no afectado por la nada”, un ser-en-sí. Y por eso escribirá también que “en la mala fe yo mismo me enmascaro la verdad”⁴⁴, mi verdad ineludible de ser un “ser afectado por la nada”.

“Pero si la mala fe es posible”, continúa Sartre, “ello se debe a que, justamente no hay una diferencia tan tajante entre ser y no ser, cuando se trata de mi ser. La condición de posibilidad de la mala fe es que la realidad humana, en su ser más inmediato, sea lo que no es y no sea lo que es”⁴⁵. “Si la mala fe es posible ello se debe a que la conciencia constituye un riesgo permanente de mala fe. Y el origen de este riesgo es que la conciencia, a la vez y en su ser, es lo que no es y no es lo que es”⁴⁶. Si el para-sí puede proceder con mala fe en su existencia es porque el para-sí, al ser-para-sí, padece de esta vacilación estructural de la presencia en la ausencia, en sus dos sentidos. Vacilación de verse a sí mismo como no presentado logradamente en lo presentado (el “no es lo que es”), y del otro lado, de verse a sí mismo cómo presentado logradamente pero en lo no presentado (el “es lo que no es”). Ausente en lo presente y presente pero en lo ausente. Es por esa vacilación que el para-sí puede proceder, dice Sartre, de mala fe.

Y a partir de esta definición del para sí como presencia en la ausencia, como “ser que es lo que no es y no es lo que es”, Sartre se entretiene, para caracterizar la mala fe, en juegos de palabras que parecen sumamente complicados pero que al fin y al cabo son muy simples. Dice por ejemplo, para empezar con los más simples, “¿Y cuál es el objetivo de la mala fe? Hacerme ser lo que soy en el modo del ‘no ser lo que se es’ o no ser lo que soy en el modo del ‘ser lo que se es’ ”⁴⁷, o que “para rehuir lo que no se puede rehuir, para rehuir lo que se es, la conciencia apela, de mala fe, al ‘no ser lo que se es’ o al ‘ser lo que se es’ ”⁴⁸. Es decir, de un lado, la mala fe es una conducta que, ante el ‘ser lo que se es’, como objetivación, dice no ser lo que es; más abajo Sartre se ha referido a ello cuando escribe que “en la mala fe quiero aparecer como que yo no soy lo que soy”⁴⁹. De otro lado, la mala fe es una conducta que, ante el ‘no ser de lo que se es’, dice ser eso. La mala fe rechaza entonces la nada que hay en la objetivación diciendo no ser eso,

o se asume sí en un ser pero que nunca es. En el ‘no ser lo que se es’, desmiente su aparición; en el ‘ser lo que se es’, pretende situarse en un nivel trascendental cada vez más allá de cualquier aparición posible. En ambos casos -ya denegando su aparición, ya distanciándose de aparición alguna- la conciencia se exige a sí misma o a otra conciencia ‘el que sea lo que es’, es decir, el que sea compacidad. Tal exigencia es ‘de mala fe’. Se ve entonces muy simplemente el objetivo de la mala fe: que el para-sí sea un en-sí, que carezca de nada.

Y, ya en los juegos más complejos: “las actitudes que podemos adoptar frente a nuestro ser están condicionadas por la naturaleza misma de este ser y por su relación inmediata con el en-sí. Al rehuir por el ‘no-ser-lo-que-se-es’, el en-sí que no soy, en el modo de ‘ser-lo-que-no-se-es’, la mala fe que reniega de sí, en cuanto mala fe, apunta al en-sí que no soy en el modo del ‘no-ser-lo-que-no-se-es’”⁵⁰.

Pero en la existencia concreta, no hay una única forma de intentar este no consentimiento a la falta de ser, hay variedades, estrategias distintas, y está en Sartre el propósito de relevar “las distintas figuras de la mala fe”⁵¹. Se trata de un elenco de posiciones ante la objetivación en que el para-sí aspira a evitar lo que la objetivación tiene de nihilizante. Y tal como acabamos de ver, “las actitudes que podemos adoptar frente a nuestro ser están condicionadas por la naturaleza misma de este ser y por su relación inmediata con el en-sí”⁵². Es decir, las figuras de la mala fe, las distintas estrategias de la mala fe deben deducirse de la estructura del para-sí en su posicionamiento ante el en-sí.

Pero si esta es la “idea” en juego en el concepto de “mala fe”, el “contenido” en juego en ese concepto, si “a” lo que llama Sartre como “mala fe” es esto, ¿por qué utiliza para esa idea, para ese contenido, las palabras “mala fe”? En efecto, esas palabras no parece muy representativas de esta idea. ¿Por qué usa precisamente esas palabras, y no otras, como “desmentido de la falta de ser” o “rechazo de la falta de ser”, o un “no consentimiento a la falta de ser”, expresiones que podrían, en efecto, ser más representativas para esta idea? ¿Por qué “mala fe”? En primer lugar, porque la mala fe es “fe”; en segundo lugar, porque esa fe es “mala”.

“El verdadero problema de la mala fe procede de que la mala fe es fe”⁵³. Es decir, si la mala fe no fuera en el fondo para el hombre más que una mentira, no habría gran “problema” en la mala fe, en el sentido de que si el hombre se empeñara en conductas de mala fe sabría de antemano de la imposibilidad de su propósito. Ahí radica el problema de la mala fe: que la mala fe es verdadera fe, espera esperanzada, espera “con fe”, de que el ser sea sin nada. Fe “mala” por lo tanto, porque en esa aspiración pretende tomar una forma no hecha a la medida de su estructura en la existencia, y que por lo tanto no hará más que desacoplar con esas formas de la existencia, justamente, y nada más, porque se trata de una forma que no tiene la forma que la estructura existencial le exige. ¿Y “mala” “para quién” entonces? Para sí mismo, principalmente, y también para los otros.

En suma, la mala fe se guía por el ideal de ser-en-sí. “En la mala fe, el para-sí pretende, en una impostura ética, homologarse a la consistencia del en-sí, travestirse en el ser que ella no es, en sentido radical. Ex-sistencia y con-sistencia son estatutos ontológicos que se excluyen recíprocamente”⁵⁴.

La libertad

Tales son básicamente las consideraciones de Sartre sobre la mala fe. Pasando ahora a la libertad, lo primero que acaso haya que tener en cuenta es justamente el peso de esa palabra, que nunca es cualquier palabra en ningún sistema o reflexión sobre el hombre. En principio, libertad, es la vía de salida, el punto de resolución, aún si luego se niegue su posibilidad. Para Sartre, la libertad no deja de tener ese sentido; para Sartre también la libertad es vía de salida y punto de resolución; en Sartre, lejos estamos de aquella obra apocalíptica y desesperanzada a la que, desde una gran ignorancia, se la quiere reducir. En cuanto a la libertad, Sartre es un clásico. Sartre jamás enunció que el hombre no pueda ser libre, jamás innovó con esas innovaciones de que no hay libertad posible. Para Sartre el hombre puede ser libre.

Sólo dos limitaciones pone Sartre a la idea clásica de la libertad. En primer lugar, su idea de la libertad no es la idea de una liberación generalizada, no es la idea de volverse un pájaro. En segundo lugar, para Sartre, para el acceso a su libertad, el hombre tiene que “dar” algo que puede llegar a ser demasiado caro.

Si tomamos conjuntamente las distintas referencias que Sartre hace, a lo largo de *El ser y la nada*, a la libertad, encontramos que vuelven en ellas principalmente cuatro postulados. En primer lugar, una definición muy precisa de la libertad. En segundo lugar, un énfasis muy fuerte en la actividad, la decisión, el carácter de agente del hombre en la generación de su propia libertad. En tercer lugar, la idea de que la esencia del hombre se halla suspendida de su acceso a su libertad, o, inversamente, la idea de que no hay acceso posible del hombre a su esencia sino es a través de su libertad. Finalmente, y para la palpitación de los psicoanalistas, hay una cuarta idea: que sólo en el deseo el hombre accede a esa libertad. Reconozcamos estos puntos en el propio texto sartreano.

1) Tomemos en primer lugar las definiciones que Sartre propone sobre la libertad, definiciones, como se verá, muy precisas. Tratándose la libertad de un asunto decisivo, resolutivo, en Sartre, me extendiendo en referencias.

“El ser de la conciencia en tanto conciencia consiste en *existir a distancia de sí* como presencia a sí, y esa distancia nula que el ser lleva en su ser es la Nada. Luego, para que exista un sí, es menester que la unidad de este ser comporte su propia nada como *nihilización de lo idéntico*. El para-sí es el ser que se determina a sí mismo a *existir en tanto que no puede coincidir consigo mismo*. La nada es siempre un *en-otra-parte*. Es obligación para el para sí *no existir jamás sino en la forma de un en-otra-parte con respecto a sí mismo, existir como un ser que se afecta perpetuamente de una inconsistencia de ser*. La realidad humana es el ser en tanto que, en su ser y por su ser, es fundamento único de *la nada en el seno del ser*”⁵⁵

“Ser, para el para-sí, es *nihilizar el en-sí que él es*. En tales condiciones, la libertad no puede consistir sino en *esa nihilización misma*”⁵⁶.

“Lo que tratamos de definir es *el ser del hombre en tanto que condiciona la aparición de la nada*, y ese ser se nos ha aparecido como la libertad. Así, la libertad, como condición requerida para la nihilización de la nada, no es una *propiedad* que pertenezca, entre otras, a la esencia del ser humano. La libertad humana *precede* a la esencia del hombre y la hace posible; la esencia del ser humano está *suspendida* de su libertad”⁵⁷.

“A esta posibilidad que tiene la realidad humana de *segregar una nada que la aísla*, Descartes, siguiendo a los estoicos le dio un nombre: es la *libertad*”⁵⁸ “Nada que la aísla”

“La libertad, en efecto, es rigurosamente asimilable a la nihilización: el único ser que pueda ser llamado libre es el ser que nihiliza su ser. Por lo demás, la nihilización es falta de ser. La libertad es, precisamente el ser que se elige como falta de ser”⁵⁹

“La libertad es una suspensión del ser. La libertad es *que el ser conciente se constituya a sí mismo como separado por esa nada*. La libertad es el ser humano en cuanto segregando su propia nada”⁶⁰

Y en lo que es justamente la afirmación final de *El ser y la nada*, Sartre escribe: “Una libertad que quiere ser libertad es, en efecto, *un ser que no es lo que es y que es lo que no es, que elige, como ideal de ser, el ser lo que no es y el ser no ser lo que es. Escoge, pues, no recuperarse sino perderse, no coincidir consigo mismo, sino estar siempre a distancia de sí*”⁶¹.

La libertad se encuentra así en el extremo opuesto de la mala fe. Si la mala fe es pretenderse como un ser no afectado por la nada la libertad es elegirse como un ser afectado por la nada.

¿Pero por qué, concretamente, pasos como este “elegirse como a distancia de sí mismo” o “siempre en otra parte” o “afectado por una nada”, etcétera, por qué, en efecto, estos pasos inducen, para Sartre, un efecto de libertad? ¿Qué relación tiene esta modelación del ser por su nada con la libertad concreta en el mundo? Al respecto, se me permitirá una insistencia que sólo quiere ser pedagógica en un punto decisivo. Para el ser que se asume como “distancia consigo mismo”, ¿cuál puede ser la falta que pueda experimentar al reencontrarse después en la distancia consigo mismo? Para el ser que se asume como “separado de sí mismo”, ¿cuál puede ser la falta que pueda experimentar al reencontrarse después como separado de sí mismo? Para el ser que asume “no coincidir consigo mismo”, “no recuperarse sino perderse”, ¿cuál puede ser la falta que pueda experimentar al reencontrarse después no coincidiendo consigo mismo, como perdido?

Sólo en el proyecto de un ser-en-sí, sólo en el proyecto de “un ser no afectado por la nada”, de “un ser no separado de Sí mismo” es que el ser objeto puede afectar como algo que separa de sí mismo. Pero si el hombre se reconoce como separado de Sí mismo, como distinto de Sí mismo -o, lo que es lo mismo a la inversa: si renuncia al proyecto de ser-en-sí- el ser objeto, en tanto que por estructura separa de Sí mismo, no puede entonces separar de Sí a algo que ya está separado de Sí. La falta de ser sólo puede poner en falta a un ser que se pretende sin falta. Para un ser que se asume como falta de ser, no es más que el encuentro con algo respecto de lo cual ha tomado su forma. La libertad es el efecto de ese corte del ser, en tanto que para un ser que se ha reconocido como desemejante a sí, el ser objeto ya no puede ser vivido como desemejante de sí. Esta es en suma la razón por la que Sartre considera que la aceptación de la falta de ser, la aceptación de la distancia consigo mismo, implica un efecto de libertad en la existencia.

2) En las referencias de Sartre a la libertad hay luego una segunda puntualización muy recurrente. Si la libertad es esta decisión de pasar a existir como distancia consigo mismo para Sartre, la libertad es que el hombre *se decida, se elija, se*

determine a sí mismo en esa distancia consigo mismo. Hay un gran énfasis de Sartre en el carácter de decisión, de elección, de determinación que implica necesariamente la libertad. Si la libertad es elegirse como falta de ser, la libertad es *elegirse* como falta de ser, saber qué está en juego en ese paso y decisión de darlo.

Si se toman las referencias de Sartre a la libertad se encuentra en todas ellas expresiones muy enfáticas que subrayan este cariz de decisión, de elección que implica la libertad (aquí en cursivas).

“El ser de la conciencia en tanto conciencia consiste en existir a distancia de sí como presencia a sí, y esa distancia nula que el ser lleva en su ser es la Nada. Luego, para que exista un sí, es menester que la unidad de este ser comporte su propia nada como *nihilización* de lo idéntico. El para-sí es el ser que *se determina a sí mismo* a existir en tanto que no puede coincidir consigo mismo. La nada es siempre un en-otra-parte. Es *obligación* para el para sí no existir jamás sino en la forma de un en-otra-parte con respecto a sí mismo, existir como un ser que *se afecta* perpetuamente de una inconsistencia de ser. La realidad humana es el ser en tanto que, en su ser y por su ser, es *fundamento* único de la nada en el seno del ser”⁶².

“Ser, para el para-sí, es *nihilizar* el en-sí que él es. En tales condiciones, la libertad no puede consistir sino en esa nihilización misma”⁶³.

“Lo que tratamos de definir es el ser del hombre en tanto que *condiciona* la aparición de la nada, y ese ser se nos ha aparecido como la libertad”⁶⁴.

“A esta posibilidad que tiene la realidad humana de *segregar* una nada que la aísla, Descartes, siguiendo a los estoicos le dio un nombre: es la *libertad*”⁶⁵.

“La libertad, en efecto, es rigurosamente asimilable a la nihilización: el único ser que pueda ser llamado libre es *el ser que nihiliza su ser*. Por lo demás, la nihilización es falta de ser. La libertad es, precisamente el ser que *se elige* como falta de ser. El hombre *se hace* idéntico a su falta de ser”⁶⁶.

“Una libertad *que quiere ser libertad* es, en efecto, un ser que no es lo que es y que es lo que no es, que *elige*, como ideal de ser, el ser lo que no y el ser no ser lo que es. *Escoge*, pues, no recuperarse sino perderse, no coincidir consigo mismo, sino estar siempre a distancia de sí”⁶⁷.

“Se determina a sí mismo no coincidir consigo mismo”, “se elige”, “se escoge”, “se hace”, “quiere ser libertad”, “se afecta”, es “fundamento único de la nada en el seno de ser”, “condiciona” o “segrega” la nada en su ser, “nihiliza su ser”, el acto de “nihilización”, su “obligación” incluso: se notará en estas palabras el cariz de elección, de decisión, que Sartre le confiere a este acto. La Libertad radica estrictamente en que el para-sí decida deliberadamente esta renuncia. A esto Sartre lo articula expresamente: “una suspensión del ser que permaneciera innominada, que no sería deliberada conciencia de suspender el ser, vendría ‘desde fuera’ de la conciencia. Esa nada no sería negativa en modo alguno. Es necesario, pues, que el ser conciente se constituya a sí mismo como separado por esa nada; es necesario que sea conciencia de esta escisión de ser, pero no como un fenómeno por él padecido, sino como una estructura conciential que él es. La libertad es el ser humano en cuanto segregando su propia nada”⁶⁸.

3) El tercer punto sobre el que Sartre insiste en sus referencias a la libertad es el que la esencia del hombre se haya suspendida. No hay una esencia del hombre dada, previa, que haya que encontrar; lo que el hombre es esencialmente, lo que

puede llegar a ser esencialmente, está suspendido del acceso a su libertad.

“Lo que tratamos de definir es el ser del hombre en tanto que condiciona la aparición de la nada, y ese ser se nos ha aparecido como la libertad. Así, la libertad, como condición requerida para la nihilización de la nada, *no es una propiedad que pertenezca, entre otras, a la esencia del ser humano. La libertad humana precede a la esencia del hombre y la hace posible; la esencia del ser humano está suspendida de su libertad*”⁶⁹.

“A esta posibilidad que tiene la realidad humana de segregar una nada que la aísla, Descartes, siguiendo a los estoicos le dio un nombre: es la *libertad*. *La libertad humana precede a la esencia del hombre y la hace posible; la esencia del hombre está en suspenso en su libertad*”⁷⁰.

“*La realidad humana es el ser en tanto que, en su ser y por su ser, es fundamento único de la nada en el seno del ser*”⁷¹.

4) Finalmente, hay una cuarta puntualización de Sartre con respecto a la libertad, puntualización que encontramos sobre el final de *El ser y la nada*. “La libertad, en efecto, es rigurosamente asimilable a la nihilización: el único ser que pueda ser llamado libre es el ser que nihiliza su ser. Por lo demás, la nihilización es *falta de ser*. La libertad es, precisamente el ser que se elige como *falta de ser*. *Sólo en el deseo, como hemos establecido, el hombre se hace idéntico a su falta de ser*”⁷². ¿Y qué es este deseo, este algo, que sólo en él el hombre es libre? Esto daría para más de una reflexión, y nos llevará, en nuestro último paso de este comentario de Sartre, y tras el comentario de la angustia, a interrogar qué es este “deseo” para Sartre.

La angustia

Decía al principio de este punto que Sartre construía un ternario entre la mala fe, la libertad y un tercer término, la angustia. Si se trata de un ternario, se trata de tres términos interrelacionados. Tal como hemos visto, la mala fe es que el ser se pretenda como “un ser no afectado por la nada”. La libertad es que el ser se realice, se elija, como “un ser afectado por la nada”. En este ternario, la angustia es la sensación que surge en el ser desde pretenderse como “no afectado por la nada” se encuentra con la realidad de su ser, de ser “un ser afectado por la nada”.

Esto puede suceder concretamente de muchas formas. Puede suceder, por ejemplo, que el ser que se ha pretendido como “no afectado por la nada” “se encuentre”, “a pesar suyo”, “sin haberlo elegido”, con aquella nada que pretende desmentir; es decir, se encuentre con que es para los otros algo donde no se reconoce, y por ello se angustia. Esta es, digamos, una angustia más bien cotidiana, es la dimensión cotidiana de la angustia. Allí el para-sí en principio sólo sabe que sufre; no sabe ni de qué ni ante qué ni por qué. Pero también es posible que ser que se ha pretendido como “no afectado por la nada” se encuentre con su realidad de ser “un ser afectado por la nada” como condición de acceso a su libertad. En este caso se trata más bien de la dimensión existencial de la angustia: “la angustia es la captación reflexiva de la libertad por ella misma”⁷³. Cuando Sartre habla de la angustia habla de ambas situaciones, porque desde el punto de vista estructural en ambas se trata de lo mismo: de un ser que encuentra su falta de ser.

La angustia es otro de los puntos en los que se malentiende y maldivulga a Sartre. Está también, y siempre vuelve, el comentario de que Sartre dice que el hombre está angustiado y desamparado, de que por lo tanto Sartre plantea una reflexión pesimista y macabra sobre el hombre. Esta interpretación sólo da muestra de un desconocimiento y de una gran irresponsabilidad en opinar a partir de un desconocimiento. Con sus reflexiones sobre la angustia, Sartre no quiere decir nada más que, para acceder a su libertad concebida como renuncia al en-sí y su propia asunción como ser nihilizado, el hombre ha de pasar necesariamente por la angustia.

Ni siquiera está en Sartre la idea de la angustia como una ascesis hacia la libertad o como una vía hacia la libertad: la angustia es pura y simplemente lo que automáticamente el hombre encuentra cuando desde el intento de ser encuentra la falta de ser. Cuando desde la mala fe el hombre tiene que elegirse como “ser afectado por la nada”, el afecto resultante es la angustia.

“La angustia como manifestación al hombre frente a sí mismo significa que el hombre está siempre separado de su esencia por una nada”⁷⁴.

“La libertad que se manifiesta por la angustia se caracteriza por una obligación perpetuamente renovada de rehacer el yo que designa al ser libre”⁷⁵. Por lo tanto, y retomando la ya clásica comparación entre el miedo y la angustia (es una comparación que está en Freud, en Lacan, en Heidegger, entre otros): “El miedo es miedo de los seres del mundo, mientras que la angustia es angustia ante mí mismo”⁷⁶.

“En la angustia, la libertad se angustia ante sí misma en tanto que *nada la solicita ni la traba jamás*”⁷⁷. “Yo decido sobre ello, yo, sólo, injustificable y sin excusa”⁷⁸.

Encontramos también que Sartre hace este mismo análisis de la angustia aunque en otra clave, la clave de “los posibles”. Los “posibles” son para Sartre aquella serie de apariciones del sujeto que son siempre “posibles”. Lo acabamos de ver a propósito de la mala fe. “Al constituir cierta conducta mía como posible, me doy cuenta de que esa posibilidad sustituye a otras posibilidades. Su posibilidad tiene por condición necesaria la posibilidad de otras conductas. El posible al que convierto en *mi* posible concreto no puede aparecer como mi posible sino destacándose sobre el fondo del conjunto de los posibles que la situación comporta”. Es decir, al elegir un posible, eso deniega toda una serie de otros posibles. “Pero a aquellos posibles denegados, ninguna causa exterior los apartará. Sólo yo soy la fuente permanente de su no-ser: para hacer aparecer *mi* posible, pongo los demás posibles con el fin de nihilizarlos”. Es decir, respecto de los posibles denegados, y con su denegación la denegación del en-sí, sólo “yo soy la fuente de que no sean”, de que no se realicen. Se percibirá ya la relación con la angustia: lo que angustia es justamente la eliminación de esos otros posibles, de la serie de posibles que quedarán no realizados en la realización de uno solo de esos posibles, eliminación que implicará correlativamente mi no-realización como en-sí. Pero Sartre agrega otro elemento. “De otro lado, precisamente porque la conducta posible es al fin y al cabo solamente *un posible*, nada me obliga a mantenerme en dicha conducta. Si pudiera captarme a mí mismo en mis relaciones con ese posible *como una causa que produce sus efectos, esto no produciría angustia*. En este

caso, el efecto definido como mi posible, estaría rigurosamente determinado. Pero cesaría entonces de ser posible: se convertiría simplemente en por-venir, en un acto. Precisamente me angustio porque mi conducta elegida no es sino también un *posible*". Soy yo quien finalmente elige que mi posible sea posible y que el resto de posibles no sean posibles. Todo sería más simple si no fuera libre, dice Sartre, si mi conducta surgiera como el efecto de una causa. De esa forma, incluso ni siquiera los restantes posibles se me representarían como restantes posibles. "Sin embargo, estoy ya de alguna manera en ese porvenir. Tiendo con todas mis fuerzas hacia aquel que seré dentro de un momento, y en este sentido hay ya una relación entre mi ser futuro y mi ser presente". Es decir, aún así he elegido ese posible, voy a serlo. "Pero aquí se ha deslizado una nada: *yo no soy aquel que seré*. Pero como, sin embargo, inevitablemente soy ya lo que seré, *yo soy el que seré, en el modo del no serlo*. Llamaremos *angustia*, a la conciencia de ser uno su propio porvenir en el modo del no serlo"⁷⁹.

Por eso la angustia es *desde* la mala fe *ante* la libertad. Si hubiera renunciado ya al en-sí, "los demás posibles" serían imposibles, directamente in-considerados. "Los demás posibles" no tienen por qué importar para un ser nihilizado, y si lo que angustia es los demás posibles y mis dudas respecto de si podré apartarlos, la angustia es siempre *desde* la mala fe *ante* la libertad.

Por eso es que, dirá en *El existencialismo es un humanismo*, que "No se puede dejar de tener, en la decisión, cierta angustia"⁸⁰, porque si hay un paso humano en el que, tras él, quedarán excluidos una diversidad de posibles, si hay un paso en donde los otros posibles ya no serán posibles, ese paso es la decisión. Y se podría profundizar provechosamente esta idea, porque si se amplía el sentido de la palabra decisión a todo paso en donde quedan excluidos una serie de posibles que yo podría haber sido y que elijo no ser, entonces cualquier acto humano es una decisión.

12. El Deseo

Llega entonces el momento de esclarecer qué es el deseo. Como se recordará, para Sartre, "*Sólo en el deseo el hombre se hace idéntico a su falta de ser*"⁸¹. El deseo es la única forma en que el hombre se hace libre. ¿Pero qué es el deseo para Sartre? ¿A qué realidad, a qué fenómeno llama Sartre el *Deseo*?

Ante todo, Sartre va a acentuar al deseo como un estado que arranca del propio cuerpo, como un estado que sucede adonde el hombre se convierte en su cuerpo, se encarna. Esto lo va a plantear en repetidas oportunidades de *El ser y la nada*, y acentuando diferentes ángulos.

"El hombre que desea existe su cuerpo de una manera particular, y con ello se sitúa en un muy particular nivel de existencia"⁸².

"El deseo es una modificación radical del para-sí, puesto que éste se hace ser en otro plano de ser, se determina a existir su cuerpo de modo diferente, a hacerse empastar por la facticidad de su cuerpo. Mi cuerpo, en efecto, no es sentido ya como un mero instrumento, es vivido como carne"⁸³.

"En el deseo se me abre una posibilidad nueva: la de 'ser bebido por mi cuerpo como la tinta por un secante', la de resumirme en mi puro ser-ahí"⁸⁴.

“El deseo es, íntegramente, caída en complicidad con el cuerpo. No tiene cada cual más que consultar con su propia experiencia: sabido es que en el deseo la conciencia está como empastada: parece que uno se deja invadir por la facticidad, deja de rehuirla y se desliza hacia un consentimiento pasivo al deseo. Es como que la facticidad invade la conciencia en su propia huida y la hace opaca a sí misma. Es como un levantamiento pastoso del hecho. Las expresiones que se emplean para designar al deseo señalan suficientemente su especificidad. Se dice que a uno lo *avasalla*, lo *sumerge*, que uno está *transido* por él. El deseo es consentimiento al deseo. En tal sentido, el deseo es la revelación de mi propio cuerpo. Y ello no tanto que este cuerpo es instrumento o punto de vista, sino en tanto que es pura facticidad. En el deseo, siento mi piel y mis músculos y mi aliento, y los siento no para trascenderlos hacia algo, como en la emoción o el hambre, sino como un *datum* vivo e inerte”⁸⁵.

Muchas expresiones son muy interesantes en estas referencias. En el deseo, el sujeto resulta bebido por su cuerpo como la tinta por un secante. En el deseo el hombre “cae” en complicidad con el cuerpo, vive interoceptivamente su cuerpo de manera plena, pero en principio no para dirigirlo a otra cosa, sino como objeto en sí. En el deseo, el hombre se reúne con lo más fáctico, lo más material de sí, su carne. Esta es entonces una primera nota del deseo para Sartre. El deseo es un estado subjetivo derivado de una cierta y determinada vivencia del cuerpo.

Pero la segunda nota que va a destacar Sartre es que si el deseo es una caída en compromiso con el cuerpo, esta caída en compromiso con el cuerpo es la que resultará la base de un compromiso con el mundo. El deseo es así una forma más del Ser-para-Otro, pero una forma particular para Sartre porque es la forma en que él ve realizada la posibilidad de la libertad tal como él la entiende y del compromiso en el mundo. Dirá Sartre: “Una forma de obtener la libre subjetividad del otro es el deseo. Asombrará quizás ver mencionar al nivel de las actitudes primeras que manifiestan simplemente nuestra manera originaria de realizar el Ser-para-Otro un fenómeno que de ordinario se podría clasificar entre las ‘reacciones psicofisiológicas’ ”⁸⁶. La interacción y la emoción, la emoción y la interacción. Es de destacar que además sitúa al deseo como forma de obtener la libre subjetividad del otro.

Esta es la segunda articulación de Sartre en cuanto al deseo, si el deseo es compromiso con el cuerpo, es compromiso con el cuerpo que permite el compromiso con el mundo. Es lo que dirá literalmente en un momento de *El ser y la nada*: “El deseo es caída en compromiso con el cuerpo que me pone en compromiso en el mundo”⁸⁷. Y también va a decir que es caída en compromiso con el cuerpo que me permite estar en compromiso y en peligro en el mundo: “En el deseo, siento mi piel y mis músculos y mi aliento, y los siento no para trascenderlos hacia algo, como en la emoción o el hambre, sino como un *datum* vivo e inerte; no simplemente como el instrumento dócil y discreto de mi acción en el mundo, sino como una *pasión* por la cual estoy comprometido en el mundo y en peligro en el mundo”⁸⁸.

En el deseo, el mundo todo es vivido carnalmente. El exterior, los otros, la interacción, son partes de una vivencia corporal general, y en esa vivencia corpo-

ral general es que el hombre actúa. “El deseo es una modificación radical del para-sí, puesto que éste se hace ser en otro plano de ser, se determina a existir su cuerpo de modo diferente, a hacerse empastar por la facticidad. Correlativamente, el mundo a advenir ha de advenir de una manera nueva: hay un mundo del deseo. Si mi cuerpo, en efecto, no es sentido ya como un mero instrumento, si es vivido como carne, capto los objetos del mundo como remisiones a mi carne”⁸⁹. Es el mundo de la fantasía, mundo analógico y no lógico, representación figurada y no realista de la realidad, en la que los diferentes objetos de la realidad se ubican en relación al propio cuerpo como factores en juego en el espacio alrededor de ese cuerpo. Por eso es que dirá que: “El deseo corresponde a una modificación global de la conciencia y de sus relaciones con el mundo, se traduce en una alteración radical del mundo”⁹⁰.

Entonces, como tantos otros autores del pensamiento contemporáneo, Sartre nos lleva, en el fondo de su reflexión, a la cita con el cuerpo. Como Rogers, como Perls, como Lacan, como su amigo Merleau-Ponty, y como tantos otros, Sartre va a apuntalar la posibilidad de la libertad humana en el deseo, deseo que en el fondo se apuntala en el cuerpo. Y también el mundo de la fantasía está planteado implícitamente acá, en esta idea de la vivencia del mundo como vivencia del cuerpo, fantasía que Sartre planteará más explícitamente en su *Esbozo de una teoría de las emociones*.

Y también como muchos de esos autores, Sartre va a destacar enormemente que en el deseo, el sujeto no es sujeto de la conciencia sino del inconciente. Ya la idea metafórica misma de que en el deseo el sujeto deseante resulta bebido por su cuerpo como la tinta por un secante implica este postulado. Pero esto es algo que Sartre destacará muchas otras veces. Dirá, por ejemplo:

“En el deseo la conciencia se nihiliza. El deseo corresponde a una modificación global de la conciencia y de sus relaciones con el mundo”⁹¹.

“El deseo es una conciencia que se hace cuerpo”⁹².

“El deseo es, íntegramente, caída en complicidad con el cuerpo. No tiene cada cual más que consultar con su propia experiencia: sabido es que en el deseo la conciencia está como empastada: parece que uno se deja invadir por la facticidad, deja de rehuirlo y se desliza hacia un consentimiento pasivo al deseo. Es como que la facticidad invade la conciencia en su propia huida y la hace opaca a sí misma. Es como un levantamiento pastoso del hecho. Las expresiones que se emplean para designar al deseo señalan suficientemente su especificidad. Se dice que a uno lo *avasalla*, lo *sumerge*, que uno está *transido* por él. El deseo es consentimiento al deseo. La conciencia se deja ir al cuerpo, quiere ser cuerpo y nada más que cuerpo. El ser deseante es la conciencia que se hace cuerpo”⁹³.

“Sin duda alguna, el que desea soy *yo*, y el deseo es un modo de ser de *mi subjetividad*. Pero si el deseo es conciencia, es desde el inicio, *conciencia no-posicional de sí mismo*. No hay que creer, por ejemplo, que la conciencia deseante difiera, por ejemplo, de la conciencia cognoscitiva sólo por la naturaleza de su objeto. Elegirse como deseo es, para el hombre, *trasladarse a un cierto plano de existencia que no es, por ejemplo, el del hombre que se elige como ser metafísico*. El hombre que desea existe su cuerpo de una manera particular, y con ello se sitúa en un muy particular nivel de existencia”⁹⁴.

Deseo es entonces deseo desde un cuerpo, vivencia del mundo y los otros como factores en el espacio alrededor de ese cuerpo, y un sujeto del inconciente que actúa en manos no de la conciencia sino de las tendencias de su deseo. Sin embargo, el deseo no es el cuerpo, no se identifica tan fácilmente nada más con el cuerpo. El deseo es el cuerpo y también no lo es, porque es una muy determinada relación con el cuerpo, una muy determinada actitud hacia el cuerpo, pero una actitud que en un punto se vuelve también *del* cuerpo. Y a esta muy precisa y determinada relación del cuerpo y el deseo, que tantos análisis ha dado a lugar, a Gabriel Marcel o a Lacan, por ejemplo, Sartre la muestra muy bien analizando el fenómeno de la atracción sexual por otra persona. Dice Sartre muy simplemente que lo que atrae de esa persona no es solamente su cuerpo. Es su cuerpo y *su actitud* hacia su cuerpo, siendo siempre más importante su actitud hacia su cuerpo que su cuerpo objetivo, pero volviéndose en un momento, esa actitud, también actitud de su cuerpo objetivo. Y entonces, en esa actitud, tan claramente revelada así por Sartre, se reconoce la relación última del deseo con el cuerpo.

Dice Sartre: “¿Qué es el deseo, pues? Ante todo, cuando hay deseo de un otro, ¿hay deseo de qué? La *actitud* hace mucho para provocar al deseo. No deseamos un cuerpo como puro objeto material: el puro objeto material está en una determinada *situación*. Esa totalidad orgánica que interesa al deseo no es deseable sino en cuanto revela *no sólo la vida sino también una conciencia detrás*. La conciencia, la actitud de la persona deseada permanece siempre en el horizonte del cuerpo deseado: constituye su sentido y su unidad. *Un cuerpo viviente como totalidad orgánica en situación, con la conciencia en su horizonte: ese es el objeto al que se dirige el deseo*”⁵. El objeto del deseo, cuando se trata de un deseo por otra persona, es esa totalidad de las dos cosas: el cuerpo orgánico, y esa actitud, esa “conciencia” detrás, como se expresa Sartre acá. Por eso agrega: “No es azar que el deseo, aún apuntando al cuerpo íntegro, lo alcance sobre todo a través de las masas de carne menos diferenciadas, más groseramente inervadas, menos capaces de movimiento voluntario o deliberado: a través de los senos, las nalgas, los muslos, el vientre, que son como la imagen de la facticidad pura”⁶. Masas de carne adonde la actitud del deseado hacia esas masas de carne aparece y permanece como netamente dividida de ellas, masas de carne ante las que el deseo se revela como deseo no de ellas sino deseo de aquello que está netamente ausente de ellas y a lo que el deseo se relaciona indirectamente al relacionarse con ellas: esa actitud del otro hacia su cuerpo. Y esa actitud es el deseo. Así, el deseo, en su más precisa especificidad, se aprehende en el cuerpo del otro, en la relación del semejante con *su* propio cuerpo. Y en un punto, va a decir Sartre, el deseo siempre se dirige al deseo del otro como deseante. Y por eso es que dirá que de las distintas formas del Ser-para-Otro, el deseo es una forma de obtener la libre subjetividad del otro.

Finalmente, y muy relacionado a esto último, Sartre va a abordar el problema -psicoanalíticamente clásico- de la relación entre el deseo y la sexualidad. Para Sartre, como para Freud y en general todo psicoanalista, hay una enorme relación entre el deseo y la sexualidad. El deseo es de origen sexual, uno de sus determinantes fundamentales es decididamente la sexualidad. Pero ese mismo

deseo, de origen sexual, es el que se está proponiendo acá como suelo de las relaciones interpersonales. Y entonces, dice Sartre, puede sorprender que algo fisiológico como la sexualidad quede situado en la base de las relaciones interpersonales. Pero agrega: ¿y si lo equivocado fuera nuestra idea de la sexualidad? ¿Y si estuviéramos participando en una concepción histórica de la sexualidad que fuera reduccionista o tergiversara la sexualidad? Estamos muy decididos a pensar que la sexualidad es una característica más del ser humano. ¿Y si fuera su característica fundamental? Estamos muy decididos a pensar también que la sexualidad es algo biológico, un hecho fisiológico del hombre. ¿Y si fuera un hecho metafísico del hombre? Estamos también decididos a pensar que la satisfacción de la sexualidad pasaría por el orgasmo. La sexualidad sirve para tener orgasmos. ¿Y si la sexualidad tuviera también otras satisfacciones? El deseo es así deseo sexual, pero el deseo trasciende el mero deseo sexual, puede, como deseo sexual sublimado, situarse en un cuerpo, y de allí hacia el mundo.

Completando una cita ya traída, dice Sartre: “Una forma de obtener la libre subjetividad del otro es el deseo. Asombrará quizás ver mencionar al nivel de las actitudes primeras que manifiestan simplemente nuestra manera originaria de realizar el Ser-para-Otro un fenómeno que de ordinario se clasifica entre las ‘reacciones psicofisiológicas’. ¿Y si el hombre fuera un ser fundamentalmente sexual? En la concepción más habitual del deseo humano, los órganos sexuales constituyen una información contingente y particular de nuestro cuerpo, así como también el deseo correspondiente sería una modalidad contingente de nuestra vida psíquica; es decir, en esta concepción, el deseo no podría describirse más que a nivel de una biología. El problema puede entonces formularse así: la sexualidad, ¿es un accidente contingente vinculado con nuestra naturaleza fisiológica o es una estructura necesaria y constitutiva del ser-para-sí-para-otro? Se ha aprendido, se supone, que el acto sexual suprime el deseo. Se ha unido entonces, al deseo humano, un saber, un conocimiento, una opinión. Y por razones exteriores a su esencia (procreación, carácter sagrado de la maternidad, fuerza excepcional del placer provocado por la eyaculación, etcétera), se le ha agregado, desde afuera, el orgasmo como su satisfacción normal, y única. Así, el hombre medio no puede, por lo que fuere, por pereza de espíritu o por conformismo, concebir para su deseo otro fin que la eyaculación. Esto ha llevado a concebir al deseo como un instinto cuyo origen y cuyo fin son estrictamente fisiológicos, que, en el hombre, por ejemplo, tendría por causa la erección, y por término final, la eyaculación”⁹⁷.

El deseo es entonces compromiso en el mundo fundado en el compromiso con el cuerpo, compromiso con el cuerpo cuyas facetas sexuales son muchas e innegables. Ahora bien, si el deseo es cuerpo, no se trata de cualquier cuerpo, sino de un cuerpo a la medida de la libertad. Libertad en la que el hombre elige no recuperarse sino perderse, no ser un en-sí sino una falta-de-ser, no coincidir consigo sino existir siempre a distancia de sí. En lo que es justamente la afirmación final de *El ser y la nada*, Sartre escribe: “Una libertad que quiere ser libertad es, en efecto, un ser que no es lo que es y que es lo que no es; que elige, como ideal de ser, el ser lo que no es y el no ser lo que es. Escoge, pues, no recuperarse

sino perderse, no coincidir consigo mismo, sino estar siempre a distancia de sí”⁹⁸. Ahora bien, ¿no se oye acá un particular y extraño masoquismo? Un cuerpo que elige no recuperarse sino perderse, no coincidir consigo sino estar a distancia de sí, un cuerpo a distancia de sí, a contrapelo de sí, ¿no se vuelve en un punto un cuerpo masoquista? Se nos revela acá el carácter en un punto masoquista del deseo sartreano.

13. ¿Qué quiso decir entonces Sartre?

Una posibilidad entonces de resumir en algunas palabras este recorrido, y con ello, de alguna manera, el movimiento central de la reflexión de Sartre, sería empezar, tal como lo hemos hecho, por el campo intersubjetivo en tanto proveedor permanente de la objetivación del sujeto. En el campo del otro el sujeto encuentra su objetivación, se encuentra a sí mismo como objeto. Llega entonces, por ser-para-otro, a ser-para-sí. Al ser-para-sí es ante-sí como ser-objeto. En el ser-objeto no se reconoce, y esto por estructura: aún si es efectivamente ese objeto en que el otro le convierte -podría siempre no serlo-, aún si lo es, la parte no es el todo. Por ello es que, *por estructura, incluso por lógica*, el hombre no se reconoce en el objeto que es para el otro. De ello se deriva que la situación del para-sí en la existencia es una situación de distancia respecto de Sí mismo. No puede ser ese Sí mismo con mayúsculas, está separado de Ser. El Ser mismo jamás ha existido, es sólo un sueño de, justamente, la Falta de Ser. Y a eso que le falta para Ser Sartre le llama la Nada, el punto de partida de esta Nada ha sido esta condición humana de ser-para-otro. Ante esto, Sartre no piensa que le esté dado al hombre, ni por decreto ni por la fundación de una religión por ejemplo, lograr que el campo del otro no sea por ejemplo proveedor de la objetivación. Piensa que le es más sencillo al hombre tomar forma él sobre lo que es el campo intersubjetivo que intentar dar forma él, según su capricho, al campo intersubjetivo.

Esto equivale entonces a decir que la única salida es la aceptación, el consentimiento de esta distancia de sí a Sí mismo. El Sí mismo es imposible. Esta aceptación de la distancia con el Sí mismo es lo que Sartre llama la nihilización del ser -a no dudarlo, sinónimo indudable de la castración freudiana-, como acceso a una libertad que no es, evidentemente, la libertad de un pájaro melifluo. Y si el hombre retrocede ante esta nihilización que lo separa de lo que más quiere, su libertad, es porque lo que tiene para perder es algo también de lo más caro: el Sí mismo. En esa vacilación, *terminable o interminable*, para retomar las palabras de Freud, entre el caro Sí mismo (el *falo* freudiano) o la cara Libertad (el *deseo* freudiano, al que Lacan llamó también como “el-poco-de-libertad”) se decide su acceso al mundo.

Esto es lo que, un hombre como Sartre, nos ha querido decir.

14. Un esquema

O sea que, a un texto habitualmente tachado de difícil, o de inaccesible, lo podemos resumir simplemente a este esquema:

Ser-para-otro → Ser-objeto → Ser-para-sí → Falta-de-ser → Libertad → Deseo

Alienación / Ser-objeto

Hacer-objeto al otro

Hacer-sujeto al otro

Desamparo

El proyecto del en-sí / La nada

Mala fe

Angustia

Por ser-para-otro, el hombre se encuentra con su ser-objeto. Por encontrarse repetidamente con su ser-objeto, pasa a ser un ser-para-sí. Por ser-para-sí pasa a ser no un ser-en-sí, sino un ser que es de muchas maneras, un ser al que le falta el ser, la falta-de-ser. En esas condiciones, su única salida, su única posibilidad de libertad es consentir esa falta-de-ser y fundar, en esa falta-de-ser, la erección de su cuerpo y su deseo.

A su vez, toda una serie de categorías sartreanas se derivan del ser-para-sí. La alienación, que es alienación al objeto que se es para el otro, que implica la angustia y la fuga espacial al otro. El hacer-objeto al otro y el hacer-sujeto al otro que son dos posiciones posibles ante el ser-objeto. Desde esta perspectiva también podemos decir que la alienación es el ser-objeto. El desamparo sartreano, categoría con la que destaca la falta de garantías del sujeto en el otro. El proyecto del en-sí, que surge justamente de la falta-de-ser. La nada, al igual, surge porque existe el proyecto del en-sí. La mala fe es querer rehuir la falta-de-ser. Y la angustia, que es la imposibilidad de decidir por la falta-de-ser.

15. Sartre en la psicología

Se suele reducir la reflexión sartreana a una filosofía. Es cierto que Sartre “es un filósofo”. Si se trata de “agrupar”, no podría haber error en “agrupar”, como se lo hace habitualmente, a Sartre “dentro” de la filosofía -con estas comillas sólo quiero figurar mi desdén por este tipo de clasificaciones. Pero, y en lo que tampoco da muestra más que de un gran desconocimiento, se ha llegado a decir incluso que no hay psicología en Sartre, que lo de Sartre es “una filosofía” y “no una psicología”. Como si en el nivel único, casi sublime, de reflexión al que nos lleva Sartre eso importara de algo, y ello cuando a muchas de las escuelas de la psicología “académicamente” sí reconocidas como tales les faltaría mucho para arribar a una reflexión de este nivel, rigor y prolijidad.

Los manuales introductorios hablan de Sartre como filósofo, los profesores que dan bosquejos de la historia del pensamiento hablan de Sartre filósofo (si ese es el criterio, también es cierto que los manuales introductorios a la psicología no dejan de incluir a Sartre como los docentes que enseñan historia de la psicología no dejan de hablar de Sartre). Pero retomando el argumento, hay que reconocerlo, Sartre “es un filósofo”. Así como cuando se habla de la filosofía del siglo tanto se habla de San Agustín, o cuando se habla de la filosofía del siglo tanto se habla de Aristóteles o de Platón, todo hace pensar que cuando se hable de la filosofía del siglo XX se hablará de Sartre. Pero si considerando sus producciones podemos “catalogar” a Sartre como “filósofo”, considerando también

que Sartre escribió decenas de obras de teatro hay que decir que “es un dramaturgo”, considerando luego que escribió decenas de obras literarias, habrá que decir que “es un literato”, y considerando luego sus libros sobre política hay que nombrarlo como “un politólogo” y como fue no sólo un autor de obras de política sino también un intenso y comprometido militante, habría que decir que fue “un militante”. Finalmente, considerando que importantísimas obras de Sartre como el *Esbozo de una teoría de las emociones*, o *Lo imaginario*, o *San Genet, comediante o mártir*, son netos libros de psicología, o que en uno de los apartados de *El ser y la nada* Sartre elabora su propuesta de un psicoanálisis “existencial” -ese es justamente el título del apartado: *El psicoanálisis existencial*, adonde intenta conjugar la reflexión existencialista a la psicoanalítica-, habría que decir que “Sartre es un psicólogo” o “un analista existencialista”. Entonces, para quienes no pueden pensar más que con clasificaciones, habría que decir: Sartre, filósofo, dramaturgo, literato, politólogo, militante, psicólogo y psicoanalista del siglo XX.

Bueno sería entonces barrer todo esto y decir, que en cuanto al campo de la psicología, el esquema que acabo de desarrollar en este trabajo es ya una teoría del sujeto, y de alta performance; implica una teoría de la estructuración del sujeto, de las condiciones en que se estructura, de las relaciones interpersonales, de las posiciones subjetivas ante lo estructurante, que se podría operativizar también muy fácilmente en una clínica, tanto en cuestiones de diagnóstico como de tratamiento, y que podría dialogar e intercambiar su idioma con muchas de las psicologías contemporáneas. Ese es el valor de su libro *San Genet, comediante o mártir*, porque en esa obra Sartre muestra cómo esta teoría de la estructuración subjetiva puede conjugarse concretamente en una comprensión de un drama individual. Tomando textos, poemas, datos biográficos de Jean Genet, Sartre muestra allí, de forma aplicada, la fecundidad clínica de este planteo.

Por otro lado, Sartre ha tenido una amplia influencia en cada uno de los campos por los que se ha desplazado; Sartre ha dejado su huella en personajes de lo más significativos en cada uno de los campos culturales en los que se interesó. Y lo mismo ha ocurrido con la psicología. Es probable por ejemplo que la influencia central de la reflexión de Cooper y Laing sea justamente Sartre. Y Sartre es sin duda una de las influencias centrales en una reflexión como la de Lacan.

Cooper y Laing van a citar y a trabajar las ideas de Sartre en muchas de sus obras, y a propósito de muy distintas problemáticas. De hecho, el primer libro conjunto de Cooper y Laing, fue, justamente, un análisis general de la obra de Sartre: *Razón y violencia*, cuyo subtítulo es *Una década de pensamiento sartreano*. La teoría del sujeto que nos plantean Cooper y Laing está calcada de la de Sartre, en todo caso, la diferencia está en que ellos buscan más material “psicológico” y más consecuencias “psicológicas” que Sartre.

En cuanto a Lacan, son muchos los puntos de influencia que ha recibido de Sartre. De hecho, la juventud intelectual de Lacan transcurrió en un París totalmente marcado por el pensamiento sartreano. En sus elaboraciones acerca del *cogito* cartesiano, de la enunciación, en su teoría del deseo, en su teoría del sujeto, y de la falta de ser constitutiva del sujeto -expresión central en Lacan y que Lacan toma explícitamente de Sartre, en su teoría de las relaciones

interpersonales, y también en otros puntos, es clara la herencia sartreana. Como muestra de la influencia de Sartre en Lacan, y también de una cierta admiración de Lacan por Sartre, transcribo tres referencias. Dos pertenecen a Lacan: a la primera la encontramos en el seminario de *Los escritos técnicos de Freud*, a la segunda en la entrevista con Caruso. La tercer referencia no es menos interesante, es de J.-A. Miller quien plantea allí, además de múltiples reconocimientos a la obra de Sartre, la relación que hay entre la teoría del sujeto lacaniana y la teoría del sujeto sartreana.

En la primer cita, Lacan da muestra de su admiración por Sartre, su gran valoración de *El ser y la nada* -en particular el análisis de las relaciones interpersonales- y el énfasis con que remite a su lectura a los psicoanalistas que lo escuchaban. En esta referencia el propio Lacan comenta el análisis sartreano de la mirada interhumana. Dice Lacan: “La intersubjetividad es la dimensión esencial. No puedo dejar aquí de hacer referencia al autor que ha descrito este juego de modo magistral: me refiero a Jean-Paul Sartre, y a la fenomenología de la aprehensión del otro en la segunda parte de *El ser y la nada*. Esta es una obra que, desde el punto de vista filosófico, puede ser objeto de muchas críticas; pero indudablemente alcanza en esta descripción, aunque sólo fuese por su talento y brío, un momento especialmente convincente. El autor hace girar toda su demostración alrededor del fenómeno fundamental que él llama la mirada. El objeto humano se distingue originariamente *ab initio*, en el campo de mi experiencia; no es asimilable a ningún otro objeto perceptible, en tanto es un objeto que me mira. Sartre recurre en este punto a matices extremadamente refinados. La mirada en cuestión no se confunde en absoluto con el hecho, por ejemplo, de que yo veo sus ojos. Puedo sentirme mirado por alguien cuyos ojos, incluso cuya apariencia ni siquiera veo. Basta con que algo me signifique que algún otro puede estar allí. Esta ventana, si está ya un poco oscuro, y si tengo razones para pensar que hay alguien detrás, es a partir de entonces una mirada. A partir del momento en que existe esta mirada, ya soy algo distinto en tanto yo mismo me siento devenir objeto para la mirada del otro. Pero, en esta posición, que es recíproca, el otro también sabe que soy un objeto que se sabe visto. Toda la fenomenología de la vergüenza, del pudor, del prestigio, del temor particular engendrado por la mirada, está allí admirablemente bien descrita; les aconsejo remitirse a ella en la obra de Sartre. Para un analista se trata de una lectura esencial; sobre todo cuando en análisis se llegó al punto de olvidar -incluso en la experiencia perversa tramada, sin embargo, en el interior de un registro donde han de reconocer el plano de lo imaginario- la intersubjetividad. Puede avanzarse aún más. Sartre lo hace, dando una estructuración, que me parece irrefutable, de la fenomenología de la relación amorosa. No puedo desarrollarla aquí por entero, porque tendría que pasar por todas las fases de la dialéctica del para-sí y del en-sí. Hagan un pequeño esfuerzo y remítanse a la obra de Sartre”⁹⁹.

Sin olvidar el comentario del análisis sartreano de la mirada, muchas expresiones acá dan muestra clara del lugar que le concede Lacan a Sartre, y en particular a *El ser y la nada*. “Un autor que ha descrito este juego de modo magistral: me refiero a Jean-Paul Sartre”; “*El ser y la nada*, una obra que indudablemente alcanza en esta descripción, aunque sólo fuese por su talento y brío, un momen-

to especialmente convincente”; “Sartre recurre a matices extremadamente refinados”; “Toda una fenomenología está allí admirablemente bien descrita; les aconsejo remitirse a ella en la obra de Sartre. Para un analista se trata de una lectura esencial”; “Puede avanzarse aún más. Sartre lo hace, dando una estructuración, que me parece irrefutable, de la fenomenología de la relación amorosa.. Hagan un pequeño esfuerzo y remítanse a la obra de Sartre”. Se trata de frases sumamente expresas en cuanto al lugar instructivo que Lacan da a Sartre.

A la segunda referencia de Lacan a Sartre la encontramos en la entrevista con Caruso, adonde Caruso interroga a Lacan por *El ser y la nada*, y Lacan califica ese libro como “extraordinariamente rico de síntesis muy brillantes y sugestivas”, de “una literatura muy seductiva, estimulante, extraordinaria y que en verdad sirve para sugerir la exigencia de su control; es decir, es una especie de iniciación, una experiencia ejemplar”, entre otras calificaciones. Dice Caruso: “*Al hablar de relaciones intersubjetivas me refería, más que a Piaget, a la tercera parte de L’Etre et le Néant de Sartre (que usted cita en un ensayo de su libro). Es decir, que me refería sobre todo al sentido de ‘dialéctica existencial’ y de ‘mirada objetivante’*”. Y Lacan responde: “Como ya he podido señalar al tratar del término intersubjetividad, en lo que se refiere a la estructuración subjetiva se podría articular en forma bastante precisa lo que separa mi ‘formalización’ de la ‘formalización’ del juego de las conciencias de Sartre (aunque él probablemente no aceptaría el término ‘formalización’). He indicado que aquel texto sartriano es extraordinariamente rico de síntesis muy brillantes y sugestivas, por ejemplo, de lo ‘vivido’ en la relación sádica, y en general, de determinado tipo de relaciones calificadas de ‘perversas’. Una literatura muy seductiva, estimulante, extraordinaria y que en verdad sirve para sugerir la exigencia de su control; es decir, es una especie de iniciación, una experiencia ejemplar”¹⁰⁰.

Finalmente, en la tercera referencia, J.-A. Miller muestra la relación entre la teoría del sujeto lacaniano y la teoría del sujeto sartriano. Miller subraya, notoriamente, que, al fin y al cabo, se trata de la misma concepción del sujeto. Dice Miller: “El sujeto lacaniano es un sujeto sin sustancia. Intenté encontrar una referencia de lo que sería tratar de elaborar un sujeto sin sustancia sin recurrir a los matemas. El sujeto de Descartes es sin sustancia de modo muy fugitivo, lo encuentran en el quinto párrafo de la *Segunda meditación*, pero inmediatamente recupera su sustancia. Alguien que se apoya en Descartes intentó elaborar el sujeto sin sustancia, alguien que no careció de influencia sobre Lacan, quien intentaba rechazar la promoción del psicoanálisis del yo en la experiencia analítica realizada por los anglosajones. Me refiero a Sartre, que es una de las referencias de Lacan al inicio del Seminario II que contribuye al logro de un estatuto extremo del sujeto, un estatuto de total desustancialización que es una intuición de Sartre. Opone, por un lado, el en-sí, el ser como lo que es, que es una definición de Lacan en el seminario III, cuando habla de la psicosis, diciendo que en ella se trata de lo real como lo que es, como el en-sí sartriano. Por otra parte, hay otro tipo de ser, el ser de la conciencia, que es muy difícil de delimitar puesto que está por ser lo que es. Sartre intenta aislarlo mediante la magia del estilo; así en *El ser y la nada* dice: ‘El ser de la conciencia no coincide consigo mismo en una adecuación primera’. Todavía se refiere al principio de identidad

como una síntesis, como una unificación; pero, tratándose de este ser que se resquebraja, no hay identidad ni coincidencia consigo mismo. La barra que golpea al sujeto es la barra que al mismo tiempo lo aleja del puro y simple principio de identidad. Sartre percibe correctamente la consecuencia: el sujeto está sujeto a identificarse. Porque hay un déficit al nivel del principio de identidad, el ser en cuestión se identifica. Hay una relación inmediata entre este déficit a nivel del principio de identidad y la tendencia a la identificación, cosa que Sartre analizó muy bien a nivel de lo imaginario. Conocen, creo, el famoso ejemplo del mozo de café que se cree mozo de café, ejemplo de la identificación con lo imaginario sostenida por un sujeto que tiene un déficit de identidad. Algunas fórmulas. ‘parecer su propia coincidencia’, ‘escapar su identidad’, ‘el sujeto está separado de sí mismo y lo que lo separa de sí mismo no es nada’, ‘el para-sí existe bajo la forma de un otro lado en relación a sí mismo’, ‘es un ser afectado constantemente por una inconsistencia del ser’. Sartre habla así de una falta de ser, de un defecto del ser. Tienen una serie de metáforas muy logradas, tienen el término falta, la conexión del deseo y de la falta. Sartre plantea que la realidad humana debe ser una falta en sí misma porque hace nacer la falta y, por ende, para probarlo bastaría con la existencia del deseo como hecho humano. El deseo no es un estado psíquico, es un escape de sí mismo, es una falta de ser. Sólo tomo aquí lo que nos permite percibir el parentesco de su esfuerzo con el tipo de ser que Lacan intentó captar en el caso del sujeto. La diferencia mayor es que el déficit de identidad del sujeto nunca es pensado en relación al en-sí opaco, y que, en ningún momento, es situado en relación con el lenguaje. Tratándose de un sujeto no sustancial, Lacan lo abordó a través del matema. Es una simplificación que les evita leer seiscientas páginas de retórica como las de Sartre en *El ser y la nada*”¹⁰¹. Esta muy claramente enunciada acá una idea. La teoría sartreana del sujeto es la misma teoría que la teoría lacaniana del sujeto. La única diferencia concierne al método de divulgación de la misma idea. Referencias como éstas, junto a otras que se podrían sumar, muestran el peso directo de la obra de Jean-Paul Sartre en la enseñanza de Lacan.

Y en suma entonces, considerando su lugar siempre presente en los textos de psicología general, considerando sus obras directamente dedicadas a temas psicológicos -como el psicoanálisis existencial, a la teoría de la imaginación, a la teoría de las emociones, entre otras-, considerando su influencia en autores paradigmáticos de la historia de la psicología, y considerando fundamentalmente en sí el contenido de las ideas de Sartre, nadie podría discutir la presencia fuerte, particular pero fuerte, de Sartre en la psicología, o en las problemáticas tradicionalmente situadas como psicológicas. Y sin embargo, es muy posible que todo el empuje que Sartre podría llegar a significar para las ideas psicológicas, todavía no haya sido desarrollado, ni siquiera en un mínimo.

Referencias bibliográficas:

- ¹Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 1993, pág. 329.
- ²Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 328.
- ³Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 332-333.
- ⁴Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 332-333.
- ⁵Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 332-333.
- ⁶Jacques Lacan, *Seminario III, Las psicosis*, Paidós, Barcelona, 1985, pág. 347.
- ⁷Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 335.
- ⁸Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 336.
- ⁹Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 336.
- ¹⁰Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 336.
- ¹¹Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 457.
- ¹²Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 148.
- ¹³Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 103.
- ¹⁴Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 103.
- ¹⁵Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 338.
- ¹⁶Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 454.
- ¹⁷Jean-Paul Sartre, *San Genet: comediante y mártir*, Losada, Buenos Aires, 1967, pág. 43.
- ¹⁸Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 455.
- ¹⁹Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 454.
- ²⁰Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 332-333.
- ²¹Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 337.
- ²²Jean-Paul Sartre, *Un teatro de situaciones*, Losada, Buenos Aires, 1979, pág. 182.
- ²³Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, SUR, Buenos Aires, 1947, págs. 56 y 57.
- ²⁴Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 454.
- ²⁵Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 454.
- ²⁶Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 454.
- ²⁷Jean-Paul Sartre, *Verdad y existencia*, Paidós, Barcelona, 1996, págs. 27-28.
- ²⁸Jean-Paul Sartre, *Verdad y existencia*, o. cit., págs. 27-28. Es sobre estas consideraciones un verdadero giro en la reflexión de Sartre, en particular, su interés, en los últimos años de su vida, por la historia y la política.
- ²⁹Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, SUR, Buenos Aires, 1947, pág. 33.
- ³⁰Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, o. cit., pág. 30.
- ³¹Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, o. cit., pág. 33.
- ³²Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, o. cit., pág. 44.
- ³³Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 31.
- ³⁴Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 126.
- ³⁵Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 124.
- ³⁶Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 127.
- ³⁷Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 104 y 114.
- ³⁸Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 747.
- ³⁹Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 58-62.
- ⁴⁰Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 128.
- ⁴¹Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 129.
- ⁴²Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 29.

- ⁴³Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 118.
- ⁴⁴Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 93.
- ⁴⁵Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., págs. 113-4.
- ⁴⁶Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 118.
- ⁴⁷Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 113.
- ⁴⁸Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 113.
- ⁴⁹Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 103.
- ⁵⁰Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 118.
- ⁵¹Al respecto, véase especialmente Sartre, de Celia Amorós, en *Historia de la ética*, compilación de Victoria Camps, tomo III, Madrid, Cátedra, 1989.
- ⁵²Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 118.
- ⁵³Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 116.
- ⁵⁴Jean-Paul Sartre, *Verdad y existencia*, Paidós, Barcelona, 1996, pág. 17.
- ⁵⁵Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 129.
- ⁵⁶Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 544.
- ⁵⁷Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 66.
- ⁵⁸Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 66.
- ⁵⁹Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 692.
- ⁶⁰Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 70-71.
- ⁶¹Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., págs. 759-760.
- ⁶²Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 129.
- ⁶³Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 544.
- ⁶⁴Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 66.
- ⁶⁵Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 66.
- ⁶⁶Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 692.
- ⁶⁷Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., págs. 759-760.
- ⁶⁸Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 70-71.
- ⁶⁹Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 66.
- ⁷⁰Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 66.
- ⁷¹Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 129.
- ⁷²Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 692.
- ⁷³Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 83.
- ⁷⁴Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 78.
- ⁷⁵Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 78.
- ⁷⁶Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 72.
- ⁷⁷Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 79.
- ⁷⁸Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 83.
- ⁷⁹Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., págs. 73-75.
- ⁸⁰Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, o. cit., pág. 29.
- ⁸¹Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 692.
- ⁸²Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, pág. 481.
- ⁸³Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, pág. 487.
- ⁸⁴Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, pág. 491.
- ⁸⁵Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, págs. 482-484.
- ⁸⁶Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, págs. 476-477.
- ⁸⁷Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, pág. 482.

⁸⁸Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, págs. 482-484

⁸⁹Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, pág. 487.

⁹⁰Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, pág. 487.

⁹¹Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, pág. 487.

⁹²Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, pág. 483.

⁹³Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, págs. 482-484

⁹⁴Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, pág. 481.

⁹⁵Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, pág. 481.

⁹⁶Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, pág. 492

⁹⁷Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, págs. 476-477.

⁹⁸Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., págs. 759-760.

⁹⁹ Jacques Lacan, *Seminario I, Los escritos técnicos de Freud*, Paidós, Barcelona, 1986, clase 17, del 2 de Junio de 1954.

¹⁰⁰Jacques Lacan, *Conversaciones con Caruso*, pág. 101.

¹⁰¹Jacques-Alain Miller, *La topología en la enseñanza de Lacan*, incluido en *Matemas I*, Manantial, Buenos Aires, 1987, pág. 88 y 93.

¹⁰²Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, o. cit., pág. 329.

La teoría psicoanalítica de Melanie Klein

Buen día. Hoy vamos a pasar a otra autora del psicoanálisis, Melanie Klein. Hoy, la próxima y la próxima, vamos a trabajar las ideas generales de Melanie Klein. Hoy vamos a trabajar la teoría kleiniana de la constitución del sujeto, lo mismo que la próxima. Finalmente, en tercer lugar, vamos a trabajar cómo la concepción kleiniana del sujeto se articula en una clínica. Es decir, la clínica, tal como la piensa Melanie Klein.

Para lo que es su teoría acerca de la constitución del sujeto, Melanie Klein parte del supuesto de una base general del desarrollo del sujeto. Ella habla de “mi supuesto”, dice, “de una base general para el desarrollo del carácter”¹. Es un posicionamiento primero de Melanie Klein: hay una base general del desarrollo. Esa base es pensable, ordenable teóricamente. Y esa base es general, generalizable. Es un primer posicionamiento de Melanie Klein.

A esta base general la funda sobre un esquema que a primera vista puede parecer muy simple, simplificador incluso, pero que, como van a ver, la lleva muy lejos. El esquema es el siguiente: en la relación con los otros, encontramos experiencias favorables y experiencias desfavorables.

Estas experiencias favorables y desfavorables deben ser tomadas en un sentido amplísimo. En el sentido de lo que clásicamente se dice de Melanie Klein, el amamantamiento, por ejemplo, es la idea de que cuando el niño recibe el pecho es una experiencia gratificante, cuando no lo recibe es frustrante. Pero la idea de las experiencias favorables y desfavorables de nuestras relaciones con los otros tiene un sentido mucho más amplio que el del amamantamiento. Debe extenderse a la totalidad de nuestras relaciones con los otros. A los hechos significativos de nuestras relaciones con los otros, seguramente, pero también a los hechos cotidianos, incluso ínfimos; en todo ello piensa Melanie Klein al hablar de experiencias favorables y de experiencias desfavorables. En los hechos significativos, sabemos que determinadas ironías ante otros o que determinados reconocimientos pueden marcar una vida, y cuando Melanie Klein habla de las experiencias favorables y las experiencias desfavorables habla seguramente de por ejemplo esas ironías o esos reconocimientos, que como tantos otros hechos significativos pueden ser tan relevantes para una persona. Pero Melanie Klein piensa también en los sucesos más cotidianos de nuestras relaciones; podemos encontrar una gran satisfacción en decir una frase o una palabra, así como podemos encontrar también una gran frustración, algo muy poco conveniente, en una frase o una palabra; un lapsus, en el lugar y el momento indicado, basta para eso. En suma, no hay que olvidar el muy amplio sentido en que Melanie Klein propone esta repartición entre lo favorable y lo desfavorable de nuestras relaciones con los

demás, lo que hace que se trate de una repartición que puede ser conjugada a cada momento. La idea de las experiencias favorables y desfavorables tiene un sentido enormemente más amplio que el del amamantamiento. Aclaro esto desde el inicio porque cuando se empieza a exponer la teoría kleiniana a partir del amamantamiento se opera una tremenda reducción de la teoría kleiniana, se empieza a hablar de pechos buenos y malos, y se la convierte en una teoría casi ridícula, cuando no es así en absoluto para Melanie Klein. La idea de las experiencias favorables y desfavorables en nuestras relaciones con los otros debe ser tomada en el sentido más amplio, y es aplicable a toda situación interpersonal, por nimia que parezca.

Y es sobre estas experiencias favorables y desfavorables de nuestra relación con los otros sobre las que Melanie Klein elabora su base general del desarrollo del carácter. Sus diferentes posicionamientos teóricos, la distinción de los objetos buenos y malos, su énfasis sobre la importancia de la introyección y la proyección, su tesis de las dos posiciones por las que atraviesa la constitución del sujeto, los dinamismos y ansiedades de cada una de las dos posiciones, las defensas de cada una de las posiciones, su tesis acerca de las salidas de las posiciones, en fin, a sus conceptualizaciones en general -podemos decir, sin exagerar en esto-, Melanie Klein las deduce de esta distinción elemental, primera, entre las experiencias favorables y las desfavorables en nuestra relación con los otros. Esta distinción está en “la base del desarrollo del carácter” que ella postula. Por eso es que en *Nuestro mundo adulto y sus raíces en la infancia*, Melanie Klein habla de “la importancia de las experiencias reales favorables y desfavorables a las que el niño se ve sometido desde en primer comienzo, en primer lugar por sus padres y más tarde por otra gente. Las experiencias externas son de importancia fundamental a lo largo de la vida”². No hay que olvidar el amplísimo sentido en que Melanie Klein habla de estas “experiencias favorables y desfavorables”, un sentido que no se reduce de ningún modo a la satisfacción de las necesidades del niño. Como lo señala claramente en este párrafo, estas experiencias favorables y desfavorables son fundamentales “a lo largo de toda la vida”, y no se reducen a la relación con los padres sino a toda relación. Eso evita muchos malentendidos que suelen suscitarse con Melanie Klein.

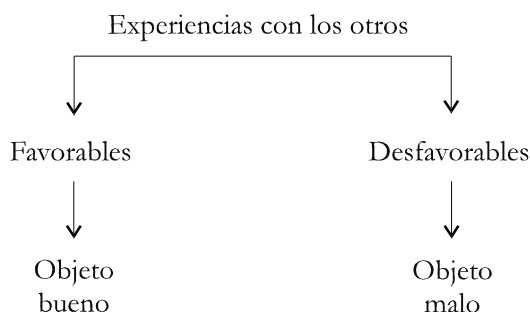
Pero estas experiencias externas, favorables y desfavorables, no permanecen, para Melanie Klein, como experiencias meramente externas al sujeto. Se vuelven internas. Es también una idea muy simple. Es decir, no es que el niño vaya encontrando, en sus experiencias con los otros, experiencias favorables y desfavorables, y continúe inmune, igual que antes de vivirlas, sino que estas experiencias *lo conforman*, lo constituyen esencialmente. Lo que ocurre “afuera”, no sigue meramente “afuera”. El “afuera” pasa al “adentro”, lo inter-subjetivo se convierte en intra-subjetivo.

Esto nos lleva a algunos términos esenciales en la obra de Melanie Klein: de un lado, la distinción de los objetos *buenos y malos*, y del otro la dialéctica de la *introyección* y la *proyección*.

El hecho de que las experiencias favorables y desfavorables sean internalizadas conduce a Melanie Klein a la distinción de los objetos *buenos y malos* porque lo

que era mera experiencia “externa” de satisfacción o de frustración, lo que era experiencia favorable o desfavorable “externamente”, como episodios “de la realidad”, queda internalizado como objetos, como objetos buenos y objetos malos. Y esta internalización de los episodios externos es lo que encontrarán como la *introyección* en la obra de Melanie Klein. La *proyección* es el reverso, el que una vez que las experiencias favorables y desfavorables han quedado internalizadas, introyectadas, han conformado una especie de esquema -que varía de acuerdo a la particularidades de la historia personal- una especie de esquema desde donde se percibe y se interpreta lo externo. La proyección es así una percepción, una interpretación de las experiencias externas, de las experiencias con los otros, que percibe esas experiencias, que interpreta o decodifica esas experiencias, de acuerdo a lo que ha introyectado antes. Naturalmente, entre introyección y proyección se da un interjuego muy específico.

Ya vuelvo sobre esto en detalle. Trabajemos antes, un poco más, la distinción entre objetos buenos y objetos malos. Lo podemos graficar en un esquema muy simple: en la totalidad de nuestras experiencias con los otros distinguimos las experiencias favorables y las desfavorables; las experiencias favorables se introyectan como objetos buenos, las experiencias desfavorables se introyectan como objetos malos.



Melanie Klein dice: “Desde el comienzo el yo introyecta objetos ‘buenos’ y ‘malos’, siendo el pecho de la madre el prototipo de ambos: de los objetos buenos cuando el niño lo consigue, y de los malos cuando le es negado”²³. El pecho es acá una primer figura, un primer modelo, de lo que es lo favorable y lo desfavorable en la relación con los otros. Cuando el niño lo consigue, es un objeto bueno; cuando le es negado, es un objeto malo. Insisto con que es probablemente un esquema muy simple, pero que como veremos lleva muy lejos, lleva incluso a una muy profunda teoría de la constitución del sujeto. Retengamos que lo satisfactorio es introyectado como objeto bueno, y lo frustrante como objeto malo.

Veamos algunas particularidades de este objeto bueno y de este objeto malo. En relación al objeto bueno, en *El duelo...*, Melanie Klein escribe: “todo lo que el objeto bueno ha llegado a ser en la mente del niño: amor, bondad y seguridad”²⁴. Eso es el objeto bueno como introyección de lo favorable: seguridad, amor, bondad. Y Hanna Segal dice que: “El objetivo del bebé es *tratar de adquirir y guardar dentro de sí al objeto bueno que es para él quien le da la vida y lo protege*”²⁵.

Ven entonces lo que implica el objeto bueno. Un objeto que “da la vida y protege”, un objeto que confiere “amor, bondad y seguridad”. Por eso es que en muchos sentidos, el objeto bueno kleiniano es un equivalente del falo freudiano. Ella misma lo articula explícitamente en *El complejo de Edipo a la luz de las ansiedades tempranas*, cuando dice que “el niño desea siguiendo la ecuación “pecho=pene”⁶. Y en ese mismo artículo utiliza la distinción entre un pene bueno y un pene malo como distinción sinónima de la distinción entre un objeto bueno y un objeto malo. “A la introyección del pene bueno y malo y de la madre corresponde la introyección del pene bueno y malo y del padre. Ellos se hacen así los primeros representantes, por un lado, de las imágenes internas protectoras y auxiliadoras, y por otro lado de las imágenes internas vengativas y perseguidoras, constituyendo las primeras identificaciones que desarrolla el yo”⁷. Recién veíamos cómo Melanie Klein presentaba la distinción entre “objeto bueno” y “objeto malo” como “pecho bueno” y “pecho malo”, ahora vemos cómo la presenta como “pene bueno” y “pene malo”. Reconocerán en esta serie (pecho, pene...), a la serie freudiana de los objetos del deseo y la pulsión.

Como terminarán de comprender tras algunos pasos, la articulación kleiniana del objeto bueno con el falo no es anecdótica, es decisiva. Desde el inicio porque sitúa algo central de lo que es los desarrollos kleinianos, como es la noción de objeto bueno, dentro de lo que es la historia del psicoanálisis. Pero la relación entre el objeto bueno y el falo es también fundamental porque permite aclarar, como veremos, cuestiones decisivas de las dos posiciones que Melanie Klein define para el desarrollo del niño, la esquizoparanoide y la depresiva, y también porque permite algunas prolijidades en una problemática siempre central, a la vez que escabrosa, en toda concepción de arraigo psicoanalítico como es la cuestión de la castración.

En cuanto al objeto malo, el objeto malo no tiene solamente la particularidad de lo frustrante, de lo desfavorable. El objeto malo es malo. Tiene la particularidad de lo peligroso, lo perseguidor: “porque el bebé proyecta su propia agresión sobre estos objetos”, dice Melanie Klein, “siente no sólo que frustran sus deseos, siente que son malos: el niño los concibe como realmente peligrosos, como perseguidores que teme lo devoren, que, en resumen, maquinen su destrucción por todos los medios que el sadismo pueda imaginar”⁸. En el mundo fantástico, fantaseado del niño, el objeto malo es no solamente frustrante; es peligroso. Nada complicado. Hay que tomarlo a la letra. El objeto malo es malo. Y el objeto bueno es bueno.

Bien. Tenemos entonces, con Melanie Klein, la distinción entre objetos buenos y objetos malos. Partimos de la idea kleiniana de “una base general para el desarrollo del carácter”. A esa base general, Melanie Klein la perfila a partir de las experiencias con los otros, distinguiendo allí a las experiencias “favorables” de las “desfavorables”. Las favorables, dice Melanie Klein, resultan introyectadas como objetos buenos, las desfavorables como objetos malos. El objeto malo tiene entonces la connotación de lo frustrante, lo desfavorable, lo persecutorio. Y el objeto bueno tiene la connotación de lo satisfaciente, lo favorable, lo que confiere seguridad. Por eso, en más de un sentido, el objeto bueno es el falo freudiano.

Con esto podemos retomar ahora más profundamente a la cuestión de los mecanismos de *introyección* y de *proyección*. Para Melanie Klein, “la evolución del niño pequeño está gobernada por los mecanismos de introyección y proyección”⁹.

En *Nuestro mundo adulto y sus raíces en la infancia*, Melanie Klein presenta muy claramente lo que entiende por introyección y por proyección. “La introyección” dice allí, “significa que el mundo exterior, su impacto, las situaciones vividas por el bebé y los objetos que éste encuentra, no sólo se experimentan como externos, sino que se introducen en el sí-mismo y llegan a formar parte de la vida interior”. Ven entonces la idea. Las situaciones vividas por el bebé, y en adelante por el adulto, no sólo ocurren en el exterior sino que se introducen en el yo, eso es introyección. Estas situaciones con los otros, las favorables y las desfavorables, no permanecen meramente como inter-subjetivas, se vuelven intra-subjetivas, y eso es introyección. Y agrega: “Es imposible evaluar la vida interior, incluso en el adulto, sin estos agregados a la personalidad derivados de la introyección continua”. La introyección es continua, ocurre igualmente en el adulto; lo vivido en el mundo exterior sigue moldeando aún al adulto. Por otro lado, nos dice que la introyección es fundamental para entender la vida interior: “es imposible” entender la vida interior sin considerar la introyección de la vida exterior.

Es claro entonces lo que entiende por introyección. Con respecto a la proyección dice: “La proyección, que tiene lugar de manera simultánea a la introyección, implica la existencia en el niño de una capacidad para *atribuir a quienes lo rodean sentimientos* de diversas clases, entre los que predominan el amor y el odio”¹⁰. La proyección es entonces *atribuir* sentimientos a los otros, no vivir los actos de los otros hacia mí más o menos tal cual son, no entender los actos de los otros hacia mí más o menos tal cual son, sino entender los actos de los otros hacia mí proyectándoles, atribuyéndoles a los otros sentimientos que no estaban en sí en esos actos sino que yo los he puesto ahí. Como lo remarca en *Nuestro mundo adulto...*: “En la proyección, al colocar una parte de uno mismo en otra persona, atribuimos a la otra persona algunas de nuestras propias cualidades”¹¹.

Entonces, la introyección es conformarse interiormente, en el propio yo, de acuerdo a lo que son las experiencias favorables y desfavorables de nuestras relaciones con los demás, y la proyección es atribuir a los sentimientos, como por ejemplo, dice Melanie Klein, el amor y el odio. “Atribuir” es acá una palabra muy precisa. Es, para ser bien gráfico, “ponerle” al otro sentimientos. No tratar de leer sus sentimientos, o de ser objetivos acerca de lo que le pasa conmigo. Es lisa y llanamente “ponérselos” a esos sentimientos. ¿Y de dónde voy a sacar esos sentimientos que pongo en los otros y con los que interpreto sus conductas hacia mí, sino de mi historia anterior con los otros? ¿De dónde sale lo proyectado sino desde lo anteriormente introyectado, de lo introyectado en mi historia?

Es decir, la proyección surge de las introyecciones anteriores. “Nos inclinamos”, dice Melanie Klein en este mismo texto, “a adscribir a otra gente -en cierto sentido, a *colocar* en ella- algunos de nuestros propios pensamientos y emociones”, y completa: “y es obvio que la índole amistosa u hostil de esa proyección dependerá de nuestro propio estado de equilibrio y persecución”¹². Tomemos un ejemplo de la posición paranoica. Melanie Klein dice que, y en esto muy cerca de tantos autores, que la paranoia se deriva de experiencias desfavorables

en la relación con los otros. Lo dice en muchos lugares de su obra, lo dice en el trabajo sobre *El duelo...*, por ejemplo: “Las experiencias desagradables y la falta de experiencias gratas, en el niño pequeño, especialmente la falta de alegría y contacto íntimo con los seres amados disminuye la confianza y la esperanza y confirma sus ansiedades sobre la aniquilación interna y la persecución externa; además, lentifica y a veces detiene permanentemente el proceso beneficioso a través del cual, a la larga, se logra una seguridad interior”¹³. Para conjugarlo en lenguaje kleiniano, lo paranoico surge justamente adonde hay demasiado objeto malo, y poco, o nada, del objeto bueno. Bien. Un paranoico es justamente alguien que, por ejemplo, va a interpretar persecutoriamente muchos de los actos de los otros que los rodeen. Y así, por ejemplo, va a pensar que alguien que le hace una broma cariñosa “en verdad” le hace una ironía, o va a interpretar que dos personas hablando entre sí sigilosamente ahí, hablan de él, y no hablan bien, sino mal, o va a sentirse mirado y de inmediato mal mirado; en fin, la infinidad de vivencias persecutorias posibles. Ven entonces la dialéctica entre proyección e introyección. En la paranoia hay una proyección del otro malo, el paranoico piensa en general que todo otro es malo, peligroso, se vive cuidando de ese otro, pensando cómo preverlo, cómo evitarlo, etcétera. Y si con Melanie Klein decimos que lo paranoico surge cuando hay demasiado objeto malo, las proyecciones que el paranoico hace sobre los otros surgen entonces de las introyecciones anteriores. Los otros actuales son otros malos por los otros malos del pasado, los otros externos son malos, pero no en sí sino por los otros internos.

A esta diferenciación entre el otro del pasado y el otro del presente, entre el otro interno y el otro externo, entre el otro imaginario y el otro real, dijera Lacan, Melanie Klein la tematiza como la diferencia entre la “madre interna” y la “madre externa”. Es una figuración muy didáctica esta de la “madre interna” y la “madre externa”. En uno de los trabajos sobre *El duelo...*, dice: “Hay una constante interacción entre las ansiedades relacionadas con la madre ‘externa’ -tal como la he denominado, en contraste con la madre ‘interna’- y las que se relacionan con la madre ‘interna’. Los métodos usados por el yo para tratar estos dos grupos de ansiedades también están correlacionados íntimamente”. Y entre esta “madre externa” y esta “madre interna”, entre esta “madre real” y esta “madre proyectada”, podríamos decir también, se da un interjuego muy particular. “En la mente del niño la madre ‘interna’ está ligada a la ‘externa’ de la que es un ‘doble’, aunque alterado por los procesos de internalización; es decir, su imagen está influida por sus fantasías y por los estímulos y experiencias internas de toda clase. Cuando las situaciones externas se internalizan -y sostengo que es así desde los primeros días de vida en adelante- siguen este mismo patrón: se hacen ‘dobles’ de las situaciones reales y son luego alteradas por las mismas razones”¹⁴.

Ven entonces el interjuego que se suscita entre la madre interna y la externa, entre la madre introyectada-proyectada y la madre real. El niño ha introyectado determinados sucesos de sus relaciones con los otros y desde allí, desde esos sucesos introyectados, aborda ahora sus relaciones con los otros. Lo que ocurra en esas relaciones lo interpretará proyectivamente desde el esquema que se ha hecho desde lo introyectado, y muchas veces las proyecciones tergiversarán lo real, le darán un sentido muy diferente de su sentido genuino, muchas veces

incluso lo real comprobará, vendrá “como anillo al dedo” a lo proyectado. Otras veces lo real cambiará lo introyectado dando lugar a un nuevo esquema de interpretación de las experiencias. Esto podría aportar más de un elemento a aquel antiguo debate, ¿recuerdan? del realismo y el idealismo.

El resultado ideal de este interjuego entre introyecciones y proyecciones debería ser, para Melanie Klein, un cuadro más o menos realista del mundo externo. Pero muchas veces, justamente el mismo interjuego de las introyecciones y las proyecciones, acaba engendrando una especie de monstruo para entender la realidad, una especie de máquina de delirar que lejos de acercarse a la realidad se aleja de ella, y que desafía, y que utiliza incluso, la realidad para comprobar su proyección de forma delirante. Lo dice Melanie Klein en *Nuestro mundo adulto...* Dice: “En el atribuir parte de nuestros sentimientos a otra persona, hay personas capaces de llegar tan lejos en este sentido que se pierden por entero en los demás y se tornan incapaces de discernimiento objetivo. Si en la proyección predomina la hostilidad, la verdadera empatía y la comprensión de los demás resultan dañadas”¹⁵. Encontrarán que a estos cuadros meramente proyectivos del mundo, Melanie Klein le llama “imago” : “Estas *imago*s, que son un cuadro fantásticamente distorsionado de los objetos reales sobre los cuales se basan, las instala el bebé no sólo en el mundo exterior, sino, por el proceso de incorporación, también dentro del yo”¹⁶. La imago es justamente este esquema, este cuadro introyectivo-proyectivo, variablemente apegado a lo real.

Por lo demás, la proyección no tiene para Melanie Klein solamente el sentido de un mecanismo delirante que nos alejaría del mundo. Ese es el sentido más bien patológico de la proyección. Para Melanie Klein, la proyección es una herramienta central para nuestras relaciones interhumanas, porque es gracias a ella que podemos entender la significación de las conductas de los otros. No entendemos las conductas de los otros porque nos sentemos a cada momento a pensar por qué hace cada otro esto o aquello, sino porque los entendemos a partir de nosotros mismos: “Al atribuir parte de nuestros sentimientos a otra persona, comprendemos sus sentimientos, necesidades y satisfacciones; en otras palabras, nos ponemos en su lugar”¹⁷, dice, también en *Nuestro mundo adulto...*

Este interjuego de las introyecciones y las proyecciones en la percepción de la realidad es sumamente importante para Melanie Klein todavía en otro sentido; porque para ella, como para distintos autores, y en especial la psicología cognitiva, la forma de interpretar la realidad se convierte en la forma de vivir la realidad, la forma de disfrutar o no la realidad, de sufrir o no la realidad, de obtener o no beneficios de ella. En la psicología cognitiva hay una especie de credo, de fundamento, y es aquella frase de Epicteto de que “los hombres no se perturban por las cosas sino por la visión que tienen de ellas”. Conjuguen la idea en muchas traducciones, les permitirá apreciar su peso. Por ejemplo, que “los hombres no se perturban tanto por lo que les toca vivir como por la forma en que viven aquello que les toca vivir”. O que “los hombres no sufren tanto por lo que les toca vivir como por la forma en que enfocan aquello que les toca vivir”. Es el manifiesto de la psicología cognitiva, que va a dar, correlativamente, sumo énfasis al esquema cognitivo, al mapa cognitivo, a este esquema con que los hombres abordan sus experiencias, al esquema cognitivo básicamente y, consiguientemente,

a la forma en que se elaboran los esquemas cognitivos y a la forma con que se pueden cambiar los esquemas cognitivos.

Bueno, de la misma forma que para la psicología cognitiva, para Melanie Klein también la forma de interpretar la realidad se convierte en la forma de vivir la realidad, la forma de disfrutar o no la realidad, de sufrir o no la realidad. Todo eso implica Melanie Klein en la forma de entender la realidad externa, y por eso le concede tanta importancia a las introyecciones y en particular a las proyecciones, a la particularidad de las proyecciones que se pongan en juego en la interpretación de la realidad. Por eso escribe: “Mucho depende, y aún en el niño, de la forma en que se interpreta y asimila las influencias externas. Nuestras experiencias adultas sufren la influencia de nuestras actitudes básicas, las cuales nos ayudan a enfrentar las desgracias, o bien, si estamos demasiado dominados por la sospecha y autocompasión, convierten las menores desilusiones en desastres. Y esto a su vez, depende en gran medida de la fuerza con que actúan los impulsos destructivos y ansiedades persecutorias y depresivas”¹⁸. Nuestra actitud, nuestra disposición hacia los actos de los otros, produce efectos en los otros y en nosotros; nuestra forma de entender el mundo externo hace esencialmente a nuestra forma de vivirlo, de sentirlo, de sufrirlo o no. “Si en la proyección predomina la hostilidad, la verdadera empatía y la comprensión de los demás resultan dañadas. Por lo tanto, la índole de la proyección posee suma importancia en nuestras relaciones con los demás. Si la interacción entre introyección y proyección no está dominada por la hostilidad o por una excesiva dependencia y posee un buen equilibrio, el mundo interno resulta enriquecido y mejoran las relaciones con el mundo externo”¹⁹. Como ven, es un aspecto decisivo de la teoría kleiniana.

Por lo demás, hay que destacar que para Melanie Klein una constitución lograda del sujeto no implica la eliminación de lo proyectivo. Melanie Klein no piensa que, al final de su constitución, el sujeto deba llegar a no tener ya esquemas proyectivos. Ella no piensa en que el sujeto podría llegar a un trato tan ajustado a lo real en que se vincule a lo real, a un real puro, sin proyección alguna, adonde asume sus relaciones humanas sin poner ninguna pantalla suya, y calibrando exactamente lo concreto y lo real cada vez, diciéndose *Ab, esto me lo hace por esto* y *Ab, esto por esto otro*. Nada de eso. Melanie Klein piensa, seguramente, que se trata de que el sujeto logre un esquema proyectivo más apegado a lo real, lo que no implica sin embargo que el sujeto acceda a un real puro. Ella dice, más bien, que lo importante es que el sujeto asuma el mundo y sus experiencias en el mundo desde un esquema proyectivo “confiado”, desde una proyección en la que prevalezca una “confianza” de partida en la bondad de la experiencia, que la experiencia podrá luego seguramente refutar, o no. Ella postula que la “confianza” favorece al desenvolvimiento del sujeto en el mundo. Ya vamos a volver en detalle sobre esto.

Bien. Objeto bueno y objeto malo, introyección y proyección forman parte del esquema elemental, el abecé de Melanie Klein. Introyección es la internalización sucesiva de las experiencias gratificantes y frustrantes con los otros. Proyección es la forma de decodificar de antemano las conductas de los otros, cosa que depende directamente de lo internalizado previamente. Objeto

bueno es la serie internalizada de experiencias gratificantes, objeto malo la serie internalizada de experiencias frustrantes.

Con esto podemos pasar ahora a la cuestión de las posiciones, sin duda el centro mismo del planteo kleiniano. ¿Qué es la cuestión de las posiciones? Seguramente es necesario conocer más o menos generalmente qué plantea Melanie Klein en cada una de estas posiciones para hacerse una idea general de lo que implica la idea de “posición”, pero podemos intentar por ahora algunas nociones primeras.

Para Melanie Klein, el sujeto se constituye atravesando por diferentes situaciones típicas —es la idea de “la base general del desarrollo”—, por diferentes momentos, por diferentes períodos, que llama “posiciones” en la constitución del sujeto. Melanie Klein no propone cinco o diez posiciones, propone solamente dos: la posición que llama “esquizoparanoide” y la posición que llama “depresiva”.

La idea de plantear la constitución del sujeto a partir de distinguir “momentos” de esa constitución no es ninguna novedad. Conocerán decenas de construcciones teóricas que intentan pensar la constitución del sujeto distinguiendo momentos en esa constitución, en particular desde la psicología evolutiva y la psicología infantil, y aún desde el propio psicoanálisis. A estos momentos de la constitución del sujeto hay quienes los han distinguido a partir de la edad o de los meses, hay quienes los han distinguido a partir de los problemas que plantea cada edad o período de la vida, hay quienes los han distinguido a partir de las contingencias de la adaptación, hay quienes los han distinguido a partir de la adaptación a la realidad, hay quienes los han distinguido a partir de la trayectoria del erotismo corporal, etcétera. La particularidad de la idea de las “posiciones” kleinianas es la forma en que Melanie Klein recorta estas posiciones.

¿Y a partir de qué recorta Melanie Klein estos momentos de la constitución del sujeto? No a partir de la evolución del niño, no a partir de su desarrollo, no a partir de las sucesivas contingencias o “desafíos” adaptativos que plantee cada edad, como es el punto de partida de tantas teorías de la evolución, sino a partir de la relación del sujeto con el objeto bueno y el objeto malo internos. De forma que es un criterio estructural para proponer “posiciones” del sujeto en su constitución como sujeto. Quiero decir, no es un criterio descriptivo para distinguir las posiciones, no es por ejemplo distinguirlas a partir de la edad, sino que es estructural. La idea del objeto bueno y malo internos es ya una idea estructural, es ya una construcción teórica, y la idea de pensar la posición del sujeto ante los objetos bueno y malo internos es todavía más abstracta, más estructural. Esto es muy importante en muchos sentidos. Por ejemplo, en el sentido en que debe concebirse, propiamente hablando, la psicopatología en Melanie Klein, pienso volver más adelante sobre esto.

A esta aclaración sobre la particularidad de la idea de las posiciones como diferente de las ideas, más clásicas, de “fase” o “estadio”, la van a encontrar mucho en los trabajos kleinianos. Hanna Segal, por ejemplo, aclara desde el inicio de su libro: “Es útil tratar de dilucidar desde el comienzo el término ‘posición’. En un sentido, la posición esquizoparanoide y la posición depresiva son fases del desarrollo. Podrían considerarse subdivisiones de la etapa oral. Pero Melanie

Klein eligió el término ‘posición’ para destacar que el fenómeno que estaba describiendo no era simplemente una ‘etapa’ o ‘fase’ transitoria, como por ejemplo la etapa oral. ‘Posición’ implica una configuración específica de relaciones objetales, ansiedades y defensas, persistente a lo largo de la vida”²⁰. Pero no hay que olvidar que detrás de estas aclaraciones hay además otro asunto. Melanie Klein habló del niño y de psicoanálisis en términos que Freud mismo no hablaba. Freud llegó a enumerar incluso otra teoría del desarrollo, una teoría muy distinta del desarrollo, elaborada a partir de muy otros criterios. La idea de las posiciones es un ejemplo muy claro, e insisto con que el planteo de las posiciones no es anecdótico sino central en Melanie Klein. Melanie Klein entonces habló de niños en términos que Freud no hablaba, en una época en que la aprobación o la desaprobación de Freud bastaba para estar dentro o fuera del psicoanálisis, de forma que muchas veces la aclaración sobre la diferencia entre la idea de “posición” y la idea de “estadio” tiene también ese origen.

Pero más allá de esto es necesario subrayar la particularidad de la idea de posición. La posición es una estructura, regida por diferentes dinamismos y relaciones. La posición es una configuración de dinamismos. Lo decisivo en cada posición es la relación con el objeto bueno y malo internos. Esa relación está regulada seguramente por aquello de la introyección de las experiencias externas, como también por la relación de esas introyecciones con los introyectos anteriores, por la forma en que se acomodan esas introyecciones con los introyectos anteriores. Esto desprende en mucho la idea de posición de la idea de estadio o momento del desarrollo. Como dice Triandafillidis: “El término ‘posición’ está destinado a indicar que las angustias y las defensas que aparecen desde los primeros meses pueden reaparecer a lo largo de toda la vida, en función de las circunstancias”²¹. A todo esto lo van a poder palpar muy claramente después de que veamos en qué consiste cada posición.

Tomemos en primer lugar a la posición “esquizoparanoide”, es el término que nos propone Melanie Klein. ¿Cómo caracteriza Melanie Klein a la posición esquizoparanoide? ¿Cuáles son los dinamismos, las ansiedades, en fin, la estructura que está en juego en la posición esquizoparanoide?

Melanie Klein explicita la estructura de la posición esquizoparanoide desde una doble perspectiva: desde, de un lado, la posición del sujeto ante el objeto malo, y de otro lado, desde la posición del sujeto ante el objeto bueno. De un lado, en relación a los objetos malos, dice que “la ansiedad persecutoria se vincula principalmente a peligros sentidos como amenazando el yo”²², y del otro, en relación a los objetos buenos, dice que “la ansiedad de persecución está principalmente relacionada con la preservación de los buenos objetos internalizados con los cuales el yo se identifica”²³. Es decir, si cada posición se define por la relación del sujeto con los objetos bueno y malo internos, la posición esquizoparanoide se define por un deseo del objeto bueno y un temor del objeto malo.

Por eso es que Hanna Segal sintetiza la estructura de la posición esquizoparanoide reuniendo ambos postulados: “El objetivo del bebé”, y esto en relación al objeto bueno, dice, “es *tratar de adquirir y guardar dentro de sí al objeto bueno*, e identi-

ficarse con éste, que es para él quien le da la vida y lo protege, y”, y esto en relación al objeto malo, “*mantener fuera de sí al objeto malo*”. Ven entonces de nuevo la posición del sujeto ante ambos objetos. Y Hanna Segal completa: “La ansiedad predominante de la posición esquizoparanoide es que el objeto u objetos persecutorios se introducirán en el yo y avasallarán y aniquilarán tanto al yo como al objeto bueno”²⁴. Esta es la particularidad central de la fase esquizoparanoide, lo paranoide, lo persecutorio, el temor, más o menos marcado, de que los objetos malos avasallen y aniquilen al yo.

En resumen, en la posición esquizoparanoide, y ante el objeto bueno, la situación del yo es guardar dentro de sí al objeto bueno, quedarse con el objeto bueno. Y en relación al objeto malo es un temor, la sensación de hallarse perseguido por los objetos malos y el querer alejar a estos objetos dañinos. Ya veremos, y esto para mí es una de las reflexiones más profundas dentro de la reflexión kleiniana, que el temor a los objetos malos y el deseo de quedarse con el objeto bueno no son cosas tan distantes.

¿Y cuáles son las consecuencias, en lo concreto, de un yo que quiere guardar dentro de sí al objeto bueno? ¿Y cuáles son las consecuencias, también en lo concreto, de un yo que teme que los objetos malos le avasallen, que quiere alejar de sí a los objetos malos? ¿Cómo reconocemos concretamente, en lo descriptivo, a la posición esquizoparanoide?

Empecemos por las consecuencias del temor persecutorio, del temor al objeto malo. Las consecuencias son muy amplias, sólo podría acá hacer una mera recopilación de las consecuencias. La inseguridad, por ejemplo, es un efecto del temor al objeto malo. Piensen en el miedo, el miedo de cómo va a quedar lo que diga, lo que haga, el miedo de cómo se va a opinar de mí, el miedo de qué dirán. ¿Qué es el miedo para una perspectiva kleiniana? Si hay miedo es porque hay la suposición de que el enjuiciamiento va a ser hecho desde un otro crítico, un otro censor, un otro “malo”. El miedo es entonces el miedo, del yo, de ser atacado por el objeto malo. Piensen en la vergüenza, el sonrojarse, el perder cuerpo. Piensen en la angustia, la angustia al hablar por ejemplo, o la angustia que invade a alguien al ingresar a un lugar público, sin ir más lejos un aula por ejemplo. ¿Qué es la angustia al hablar, que puede llevar muy lejos, sabemos, puede llegar a que hablar sea muy complicado, qué es la angustia sino también el temor al objeto malo?

Ven entonces cómo una serie de fenómenos, considerados más o menos “normales”, más o menos habituales, se explican desde la perspectiva de las posiciones, de la posición esquizoparanoide. Pero tal como la misma Melanie Klein lo explicita, el postulado de la posición esquizoparanoide intenta explicar no sólo una fase del desarrollo psíquico sino también los fenómenos habitualmente agrupados como patológicos, en particular, la esquizofrenia y la paranoia. Ella dice: “He descrito esta combinación de mecanismos y ansiedades como posición esquizo-paranoide, la cual en los casos extremos, constituye la base de la paranoia y la esquizofrenia”²⁵. ¿Y cuándo se dan estos casos extremos? Lo acabamos de ver: cuando hay un más de objeto malo y un menos de objeto bueno, cuando hay demasiado objeto malo y demasiado poco, o nada, de objeto bueno. “Las experiencias desagradables y la falta de experiencias gratas, en el niño pequeño,

especialmente la falta de alegría y contacto íntimo con los seres amados disminuye la confianza y la esperanza y confirma sus ansiedades sobre la aniquilación interna y la persecución externa; además, lentifica y a veces detiene permanentemente el proceso beneficioso a través del cual, a la larga, se logra una seguridad interior”²⁶.

Bien. Es por eso que la idea del temor al objeto malo, como una de las vertientes explicativas de la posición esquizoparanoide, se encuentra también no sólo en los fenómenos considerados como “normales”, sino también en los fenómenos considerados como “patológicos” de la esquizofrenia y la paranoia.

Piensen también en los diferentes tipos de delirio. Si tomamos la nomenclatura de Henry Ey, que Henry Ey propone como la nomenclatura más usual en Francia, comprobamos también que podemos referir los distintos tipos de delirio a este temor del objeto malo. Henry Ey dice: está el “delirio de interpretación”, consiste en que el paranoico siente que todo lo que sucede alrededor suyo se haya vinculado a él, está relacionado a él. Así, si llaman por teléfono en medio de su sesión, el paciente paranoico siente por ejemplo que esa llamada ha sido preparada, que hay una maquinación detrás de esa llamada; si en el hospital pasa el enfermero con un biberón, dice Perrier, siente que ese biberón es para él²⁷. Todo le concierne, todo está relacionado con él, todo habla de él, eso es el delirio de interpretación. Está el “delirio sensitivo de relación” o “delirio de relación”, dice Henry Ey, y consiste en que la persona se vuelve altamente sensible a todo lo que le ocurre en sus relaciones con los otros, en forma general, pero también de forma muy marcada en particular con determinados otros. En el delirio sensitivo, la persona se vuelve altamente “sensitiva”, demasiado. Así, la persona asume sus relaciones con los otros de forma sumamente dependiente, de forma sumamente “pendiente” de lo que vaya a decirse, pensarse de él, en particular también determinadas personas. Está también el “delirio de reivindicación”, en que el sujeto se dedica a su reivindicación, en el plano cotidiano, en que reacciona toscamente ante toda situación en la que se siente agraviado; y también se dedica a su reivindicación de formas más extravagantes, Ey habla de personas que llegan a hacer juicios para reivindicarse de algo en lo que sienten que han sido burlados. Está también el “delirio alucinatorio”, del cual el ejemplo paradigmático es el “automatismo mental” de Clerambault. El automatismo es el desdoblamiento, la persona que siente todos sus actos doblados por comentarios de un otro interno, que la observa y juzga, le habla incluso, son las famosas “voces” del paranoico. Todos estos delirios son separados descriptivamente por Henry Ey. Es una tipología descriptiva de los delirios, no es una perspectiva estructural de los delirios, importante como descriptiva porque nos permite reconocer lo concreto, pero limitada también porque no nos permite alcanzar lo que rige a esos fenómenos concretos.

¿Y en qué aporta acá la idea kleiniana de la posición esquizoparanoide como, en cuanto al objeto malo interno, temor del objeto malo interno? ¿Qué podemos comprender en estos delirios mediante el aporte kleiniano? Lo que Melanie Klein aporta es una simplificación, una simplificación hecha desde una perspectiva estructural. ¿Qué es el delirio de interpretación sino el sujeto al cuidado del objeto malo interno, calculando sus llegadas posibles? ¿Qué es el delirio sensi-

vo de relación sino el sujeto “dependiendo” del objeto malo interno, regulado en sus actos por la posible sanción del otro malo? ¿Y qué es el delirio de reivindicación sino el sujeto decidido a poner un punto en su anulación por el objeto malo, decisión que lo puede llevar muy lejos? ¿Y qué es el delirio alucinatorio, el automatismo de Clerambault, sino el que, para jugar con la idea de Freud, la sombra del objeto malo cae sobre el yo? Es la disociación, el desdoblamiento del yo. Algo en el yo se identifica al objeto malo interno y desde allí se observa a sí mismo. Es el análisis que del automatismo hace también el propio Lacan en su seminario sobre *Las psicosis*.

Bien. Esto no es más que una mera enumeración de algunos hechos en que podemos reconocer fenomenológicamente el temor al objeto malo. Podemos reconocer también el temor al objeto malo interno en la esquizofrenia, es la idea de algunos autores, que el mutismo esquizofrénico se debe al tremendo temor, al temor paralizante de la cercanía del otro vivenciado como perseguidor. Ante la imposibilidad de sostenerse ante el otro, la imposibilidad de sostenerse ante un semejante vivenciado como amenazante, el mutismo y el autismo sería la retirada de esa imposibilidad. Es la idea de Bion, y la idea de François Perrier también²⁸.

Y podemos reconocer también el temor al objeto malo en las persecuciones que algunos psicóticos experimentan, no desde los otros ni desde el mundo, sino desde su propio cuerpo. Habrán oído de este fenómeno, las percepciones del interior del propio cuerpo, los músculos, los flatos, los excrementos, los dolores, lo asustan. Lacan les llamaba las “persecuciones intestinas”. Hay algo amenazador en diferentes partes del cuerpo, algo que hay que quitar, que expulsar, que extirpar, incluso se llega concretamente a la mutilación, a cortarse esa parte del cuerpo, a cortársela concretamente —es algo que se podría explicar muy bien con Melanie Klein desde los mecanismos de defensa ante los objetos malos internos. Un paciente de una clínica psiquiátrica acá en Córdoba no iba de cuerpo por semanas enteras porque sentía que los excrementos eran como víboras, decía, que le iban a morder las nalgas si salían. Bien, reconocemos también al objeto malo en estos delirios somáticos, en estas “persecuciones intestinas”, como decía Lacan.

En fin, esto no es más que una mera enumeración de algunos hechos en que podemos reconocer fenomenológicamente el temor al objeto malo, fundamentar todo esto daría para un seminario... Por lo demás, esta enumeración es muy breve respecto de lo que en verdad está en juego fenomenológicamente como temor al objeto malo interno.

Esto en cuanto a la forma de reconocer en la fenomenología, en la experiencia, al temor al objeto malo. Pero veámos cómo Melanie Klein define la estructura de la posición esquizoparanoide no solamente en relación al objeto malo sino que también define la estructura de la posición esquizoparanoide en relación al objeto bueno. En relación al objeto malo la situación del sujeto es la de un temor a ser avasallado por el objeto malo, temor también de que el objeto malo acabe con el objeto bueno. En relación al objeto bueno, la situación del sujeto es la de un deseo de quedarse con el objeto bueno. ¿Y en qué reconocemos en la experiencia este deseo de guardar dentro de sí al objeto bueno? Melanie Klein misma da algunos ejemplos. Dice: por ejemplo, la avidez, la envidia, los celos.

En esto partimos directamente de una perspectiva estructural. ¿Qué es la avidez? La del niño, y la del adulto, digo. ¿Qué es la avidez? Querer quedarse a toda costa con el objeto bueno. ¿Qué es la envidia? Envidiar a quien tiene supuestamente el objeto bueno. ¿Qué son los celos? Celar a quien disfruta del objeto bueno.

En estos fenómenos se ve claramente el parentesco del objeto bueno con el falo freudiano. Veíamos cómo Melanie Klein igualaba en algunas ocasiones al objeto bueno con el falo, y es en fenómenos como la avidez, la envidia o los celos en donde se ve claramente este parentesco. No siempre podemos decir que el objeto bueno es el falo en Melanie Klein, este parentesco no es válido para todas las referencias de Melanie Klein al objeto bueno. Otras veces el objeto bueno tiene la significación del otro protector, del otro que garantiza, el otro bueno, y esta, al menos, duplicidad de sentidos debe entenderse, como dice Lacan, literalmente, como derivada de “la despreocupación” con que teoriza Melanie Klein.

Pero lo veamos en el propio texto kleiniano. Ella dice: “He descrito esta combinación de mecanismos y ansiedades como posición esquizo-paranoide, la cual en los casos extremos, constituye la base de la paranoia y la esquizofrenia. Quisiera destacar entre ellos la *avidéz* y la *envidia* como factores muy perturbadores en relación con la madre primero y, más tarde, con otros miembros de la familia; de hecho, durante toda la vida”. Ven entonces: la avidez y la envidia quedan presentadas como fenómenos propios de la posición esquizoparanoide.

¿Y qué nos dice de la avidez? “La *avidéz*”, dice, “varia mucho de modo considerable de un niño a otro. Hay bebés que jamás se sienten satisfechos, pues su avidez excede todo lo que pueden recibir. *La avidez implica el deseo de vaciar el pecho materno y explotar todas las posibilidades de satisfacción, sin consideración por nadie*”. Esta es un poco una definición estructural de la avidez en su relación con este aspecto de la posición esquizoparanoide que es el deseo de tener el objeto bueno. Ven también cómo el objeto bueno tiene acá la significación del falo. Y Melanie Klein continúa describiendo otras características de la avidez en relación con la posición esquizoparanoide: “El niño muy ávido puede disfrutar momentáneamente lo que recibe; pero, en cuanto ha desaparecido la gratificación, se torna insatisfecho y se ve impulsado a explotar, primero, a la madre y luego a todos los familiares que puedan proporcionarle atención, alimento o cualquier otra gratificación. No cabe duda que la ansiedad aumenta la avidez —la ansiedad de verse privado, despojado, de no ser bastante bueno como para merecer amor—. El niño que tiene tal avidez de amor y atención también se siente inseguro respecto de su propia capacidad de amar, y todas sus ansiedades refuerzan la avidez. En sus aspectos fundamentales, esta situación no aparece modificada en la avidez del niño mayor o adulto”.

Esto en cuanto a la avidez. En cuanto a la envidia, dice: “En cuanto a la envidia, no resulta fácil explicar cómo la madre que alimenta al niño y lo cuida puede ser, a la vez, objeto de envidia. Pero toda vez que el niño se siente hambriento o descuidado, la frustración lo lleva a la fantasía de que la leche y el amor le son deliberadamente negados, o bien retenidos por la madre para su propio beneficio.

Tales sospechas constituyen la base de la envidia. *Es inherente a la envidia no sólo el anhelo de posesión, sino también un poderoso deseo de arruinar el placer que los demás pueden obtener del objeto anhelado, deseo que tiende a dañar al objeto mismo*". Y acá encontramos la definición del fenómeno de la envidia en relación al deseo de tener el objeto bueno, deseo estructural de la posición esquizoparanoide. "Si la envidia es muy fuerte, su cualidad destructiva perturba la relación con la madre, y más tarde con otras personas; significa asimismo, que el niño no puede disfrutar plenamente de nada porque el objeto deseado ya ha sido dañado por la envidia. Además, si la envidia es muy fuerte, es imposible incorporar la bondad y convertirla en parte de la propia vida interna"²⁹.

Bien. Estos son los dinamismos propios de la posición esquizoparanoide: el deseo del objeto bueno y el temor del objeto malo. Comprenden entonces que son muchos los fenómenos concretos que podemos pensar dentro de la dilemática esquizoparanoide. La importancia de esto es inmensa, porque a partir de una definición estructural de esta posición podemos avanzar a una comprensión rápida y simple de las diversas problemáticas que encontramos en la clínica, y también porque si estos son los rudimentos de la dilemática esquizoparanoide podemos hacernos la pregunta, decisiva, acerca de qué es lo que debe ser modificado en la estructura para salir de esta posición.

Un punto muy importante para mí dentro de la reflexión kleiniana es este parentesco que Melanie Klein establece entre el temor a los objetos malos y el deseo de tener el objeto bueno. Para Melanie Klein, el temor a los objetos malos no está para nada tan lejos del deseo de tener el objeto bueno, más bien son la única y la misma cosa. Esto puede sorprender, pero es muy coherente, y como van a ver, muy "psicoanalítico".

En *El duelo...*, ella dice: "He señalado muchas veces que el miedo a los perseguidores 'malos' fantaseados y la creencia en objetos 'buenos' fantaseados están ligados entre sí"³⁰. En *Estadios tempranos del conflicto edípico*, dice: "El análisis de niños pequeños revela que la estructura del superyó se origina en identificaciones que datan de diferentes períodos y estratos de la vida mental. Estas identificaciones son sorprendentemente contradictorias en su naturaleza; excesiva bondad y excesiva severidad coexisten juntas"³¹. Y también en *El duelo...*: "En el niño, el carácter extremo, tanto de sus fantasías sádicas como de las constructivas, corresponde tanto a la maldad extrema de sus perseguidores como a la extrema perfección de sus objetos buenos"³².

¿Por qué dice que "la creencia en objetos buenos" está ligada al "miedo a los perseguidores malos"? ¿Por qué dice que la "excesiva bondad" está ligada a la "excesiva severidad"? ¿Por qué dice que "la extrema perfección de los objetos buenos" está ligada a "la maldad extrema de los perseguidores"? Esto es muy importante, sumamente importante.

Como acabamos de ver, la posición esquizoparanoide se caracteriza, en cuanto al objeto bueno, por querer tener el objeto bueno; en cuanto al objeto malo, por temer al objeto malo. Y Melanie Klein nos dice que el temer al objeto malo está ligado al querer tener el objeto bueno. Si el objeto bueno es el falo, pode-

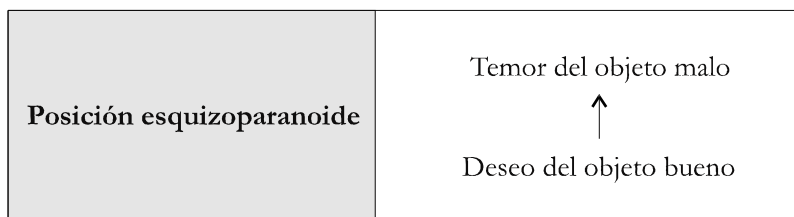
mos decir entonces que el querer tener el falo, la desmentida de la castración, está ligado al temor al objeto malo. ¿Y no es justamente por esperar un excesivo beneficio de parte de un objeto bueno que son vivenciados como excesivamente perjudiciales los objetos malos? ¿Quiere decir eso que si no se pensara en “la extrema perfección de los objetos buenos”, que si se renunciara a un objeto bueno extremadamente perfecto, no se encontraría la “maldad extrema” de los objetos malos; que si no se pensara en la “excesiva bondad” del objeto bueno no se encontraría la “excesiva severidad” de los objetos malos? ¿Es decir, que si no estuviera el deseo de tener el falo no estaría el miedo a los perseguidores? Es la idea de Freud, y como ven, la de Melanie Klein.

Si el objeto bueno es el falo, es el deseo de tener el falo lo que genera el miedo a los objetos malos. Cuando se dice que en la paranoia no hay castración no se quiere decir otra cosa. Y porque la castración es la respuesta psicoanalítica a la problemática de la constitución y la realización del sujeto, por eso decía que este posicionamiento de Melanie Klein es muy psicoanalítico.

En su extraño libro *El cuerpo del amor*, Norman Brown escribe: “El enemigo exterior es parte de nosotros mismos, proyectados; nuestra propia maldad proscripta. La única defensa contra un peligro consiste en hacerlo un peligro externo. Entonces podemos combatirlo, estamos prontos a combatirlo, puesto que hemos conseguido desengañarnos y ya no lo vemos en nosotros”³³. Está siempre la idea del “enfrentar”. Es una alternativa que se imagina ante el objeto malo, enfrentar el peligro. Pero no es posible “enfrentar”, nunca hay cuerpo para enfrentar. Enfrentar supone siempre que el miedo está dentro. Pero si el miedo no estuviera dentro, no habría nada que enfrentar, el peligro estaría desactivado, y por eso Norman Brown escribe que “la única defensa contra un peligro consiste en convertirlo en un peligro externo”. La única forma de enfrentar es que no haya nada que enfrentar, que lo interno amenazante se vuelva externo desactivado por ello. Pero si el objeto malo “entró”, si se hizo enemigo “interior”, es por el anhelo del objeto bueno. Y para que se vuelva externo, será necesario también que se vuelva externo el anhelo del objeto bueno.

Al cierre de su seminario de *Las psicosis*, Lacan retoma la cuestión de la castración en las psicosis. Durante todo el año de seminario, ha intentado otra vía que la castración para la explicación de las psicosis, la vía del significante primordial, y de su forclusión. Pero al final del seminario, dice, es inevitable eludir la cuestión de la castración en la psicosis; no es posible hablar de la psicosis sin hablar de la castración. Y Lacan retoma entonces lo que es la idea de la castración en Freud. Recuerda distintos puntos del planteo freudiano de la castración, enfatizando su valor, enfatizando por ejemplo que para Freud la psicopatología debe construirse en relación a la castración, como una psicopatología de las diferentes posiciones del sujeto ante la castración, y enfatizando otras cosas. Y entonces dice: “Es la castración la que condiciona el temor narcisístico. La aceptación de la castración es el duro precio que el sujeto debe pagar por este reordenamiento de la realidad”³⁴. Es claro el planteo, y es al revés de lo que suele suponerse espontáneamente: Si hay temor de que el narcisismo resulte herido, es por la castración, porque el sujeto no acepta la castración.

A nuestro recorrido hasta ahora sobre la posición esquizoparanoide, lo podemos resumir en este esquema.



En relación al objeto malo, la situación del sujeto es la del temor persecutorio del objeto malo. En relación al objeto bueno, la situación del sujeto es el deseo del objeto bueno. Tal como acabamos de ver, si hubiera que atribuir alguna preeminencia a alguna de estas dos características de la posición esquizoparanoide, la preeminencia la tiene el deseo del objeto bueno, hay una relación, como lo expresa Melanie Klein, entre el deseo del objeto bueno y el temor del objeto malo. Es lo que indica la flecha hacia arriba.

Pasemos ahora a la cuestión de la salida de la posición esquizoparanoide. ¿Cómo puede alguien atrapado en esta dilemática, en esta problemática situación propia de la posición esquizoparanoide, cómo puede alguien salir de esta posición? ¿Qué es lo que da la salida de la posición esquizoparanoide? Y para el caso del niño, ¿cómo sale el niño de la posición esquizoparanoide?

Antes de entrar en las respuestas que da Melanie Klein podemos hacer algunos ejercicios deductivos. Si lo que paranoiza es demasiado objeto malo y poco objeto bueno, una salida posible es por ejemplo, que se interrumpa el objeto malo. Otra salida sería, siempre deduciendo –hago esto para abrirles a algunas preguntas que me parecen importantes–, otra salida sería entonces más objeto bueno. Si lo que paranoiza es demasiado objeto malo y poco, o nada, objeto bueno, lógicamente más objeto bueno sacaría de la dinámica esquizoparanoide. Pero si, como acabamos de ver, el temor de los objetos malos está ligado muy directamente al deseo del objeto bueno, la renuncia al objeto bueno algo afectará en el temor de los objetos malos.

Veamos qué dice Melanie Klein. Melanie Klein responde a esto con su distinción de los buenos y malos objetos internos. Lo que da la salida de la posición esquizoparanoide es la preeminencia de las experiencias gratificantes sobre las frustrantes, lo que produce la suficiente internalización de objeto bueno, necesaria como para deshacer el peligro de los objetos malos, y necesaria también como para generar una actitud constructiva ante las situaciones desfavorables y de frustración. Y esto nos conduce a otro importante concepto kleiniano, el de “confianza básica”, porque con ese concepto, el de “confianza básica”, Melanie Klein se refiere, justamente, al objeto bueno internalizado. Una persona que cuenta con confianza básica ha contado con un más de experiencias gratificantes y con un menos de frustrantes. Y podemos hablar, en contrario, de una “desconfianza básica”, cuando el más es de lo frustrante y el menos de lo gratificante. Un niño que, a la salida de la escuela no encuentra la traffic que lo lleva de vuelta a su casa, y se desespera por eso, y estalla en llanto, es un niño con desconfianza básica. Es

un niño que, en su situación, en su esquema proyectivo, no puede decirse “Ya vendrá” la traffic, “puedo jugar mientras llega”, lo cual implicaría “confianza básica”. Es un niño que de antemano supone que si la traffic no está no estará tampoco enseguida, está acostumbrado, y no mágicamente sino a partir de su historia, a pensar que lo que no está ahora, no estará tampoco enseguida.

Bien. Lo que da la salida de la posición esquizoparanoide es la internalización del objeto bueno, escucharán hablar también de “pecho bueno internalizado”, como una especie de fórmula del equilibrio ante las ansiedades esquizoparanoides. Por eso es que, y también en relación con la salida del niño de la posición esquizoparanoide, Linton escribe que: “La autopreservación del niño pequeño depende de su confianza en una madre buena”³⁵. Melanie Klein ha planteado esta posición en muchos lugares. En *Nuestro mundo adulto...*, encontramos una exposición muy detallada de Melanie Klein al respecto. Se las voy a leer, porque es extensa les pido especial atención, encontrarán en ella las ideas principales: “La madre en sus aspectos buenos —la madre que ama, ayuda y alimenta al niño— es el primer objeto bueno que el bebé transforma en parte de su mundo interno. Me atrevería a sugerir que su capacidad para hacerlo es, hasta cierto punto, innata. La posibilidad de que el objeto bueno se convierta en una parte del sí-mismo depende, en cierto grado, de que la ansiedad persecutoria —y, por ende, el resentimiento— no sea demasiado marcada; al mismo tiempo, una actitud amorosa por parte de la madre contribuye en buena medida al éxito de este proceso. Si el bebé introyecta a la madre en su mundo interior como un objeto bueno y seguro, se suma al yo un elemento de fuerza. Pues considero que el yo se desarrolla en gran parte en torno de ese objeto bueno, y que la identificación con las características buenas de la madre se convierte en la base para ulteriores identificaciones beneficiosas. La identificación con el objeto bueno tiene manifestación en el niño que copia las actividades y actitudes de la madre; es factible observarla en el juego y, muchas veces, en su conducta frente a niños más pequeños. Una fuerte identificación con la madre buena facilita la identificación con un padre bueno y, más tarde, con figuras amistosas. Como resultado, su mundo interno llega a contener objetos y sentimientos predominantemente buenos, y el niño siente que esos objetos buenos responden a su amor. Todo ello contribuye a formar una personalidad estable y hace posible extender a otras personas esos sentimientos de cordialidad y simpatía. Resulta evidente que la buena relación entre los padres, y entre éstos con el niño, y una feliz atmósfera en el hogar, desempeñan un papel vital para el éxito de este proceso”³⁶. Ven los puntos enfatizados por Melanie Klein en cuanto a la salida de la posición esquizoparanoide. Yo diría que son al menos tres los puntos que enfatiza. Un más de experiencias gratificantes, un menos de experiencias frustrantes, son los dos primeros puntos. El tercer punto es fundamental, y está implícito en toda la cita, y explicitado en muchos pasajes. El tercer punto es el énfasis sobre la introyección de las experiencias gratificantes. Esto es muy importante, porque el sí el niño sigue esperando desde fuera su seguridad, y no puede encontrar algo en sí desde lo que proyectarse, permanecerá en la dependencia al otro. Todo estará bien mientras la seguridad venga desde fuera, pero no estará todo bien cuando la seguridad no venga desde fuera. Cuando el afuera falta, ¿de qué se sostendrá el sujeto? Ven la importancia del proble-

ma. Si el sujeto se sostiene sólo donde el otro le sostiene, ¿de qué se sostendrá allí donde el otro no le sostiene? Por eso es muy importante que la distinción entre el “objeto bueno internalizado” y las “experiencias gratificantes” de la realidad, la distinción, si se quiere, entre el “objeto bueno” y el “otro bueno”.

El otro bueno es algo en el afuera. El objeto bueno es la internalización de las experiencias con el otro bueno. El otro bueno es algo que no pertenece al sujeto. El objeto bueno, en tanto internalizado, sí es algo que pertenece al sujeto.

El otro bueno no pertenece al sujeto, es algo que nunca podría pertenecerle, y algo que no va a reencontrar siempre en sus experiencias en el mundo. En el mundo va a encontrar toda suerte de otros. En ese mundo adonde va a encontrar toda suerte de otros, el sujeto no puede entonces fundar su seguridad a partir de la seguridad que le preste o le allane el otro bueno. Esa seguridad, al no ser “suya”, al ser “prestada” va a faltar justamente adonde el otro que encuentre sea “un otro que no le garantice”, para decirlo lacanianamente. Por lo tanto, lo único que le va a dar esa seguridad es el objeto bueno internalizado. Las experiencias adonde se ha encontrado como yo, se ha reconocido como yo han sido externas. Si ese autoreconocimiento se mantiene como propio, más allá del otro, entonces es el objeto bueno internalizado. Fritz Perls simplificaría fácilmente acá, Fritz Perls diría acá que la maduración es el pasaje del apoyo ambiental al auto-apoyo. ¿Y el falo, qué es desde esta perspectiva? Un poder que el sujeto adquiere, pero a través del otro. El falo es algo esencialmente *conferido*.

La salida de la posición esquizoparanoide viene dada entonces por la constitución del objeto bueno internalizado. Si el objeto bueno internalizado está, *está*, no hay que esperarlo de afuera, y nada del afuera puede cuestionarlo. Si el objeto bueno no está internalizado, si se espera desde afuera, no es una genuina salida de la posición esquizoparanoide. Se los ilustro con algo de Winnicott. Se podría escribir un libro de la historia de Winnicott con Melanie Klein, una historia, como se dice, de amores y de odios. Bien. Pero la anécdota es que Winnicott ironizaba a algunas comunidades kleinianas, a algunos grupos psicoanalíticos kleinianos, les reprochaba su forma de relacionarse. Sí, su forma de relacionarse. Una forma de relacionarse como garantizándose mutuamente, como pasándose mutuamente pecho bueno, es algo que no deja de verse. La nota es que, justamente, Winnicott decía: pero eso, hasta qué punto no es paranoico, hasta qué punto no es todavía esquizoparanoide formalizar una relación adonde se trata de garantizarse mutuamente. No se trata de lo contrario, decía Winnicott, pero cuando se trata demasiado de eso, cuando el intercambio de garantías es tan inflado... Y en una carta a Hanna Segal, Winnicott se preguntaba si en esto no estábamos, decía, ante “una organización paranoide de custodias del pecho bueno internalizado”. Es gracioso el mote. Si el objeto bueno está, *está*: no hay que organizarse para custodiarlo.

Volviendo entonces a la salida de la posición esquizoparanoide, hay otro texto de Melanie Klein, *Sobre la salud mental*, en donde Melanie Klein da otras indicaciones acerca de la salida de la posición esquizoparanoide. Es un énfasis sobre el carácter totalmente estructurante de la primera relación. Dice: “La fortaleza del carácter está basada en procesos muy tempranos. La relación con la madre es la primera y fundamental. No sólo es un objeto externo sino que el

niño internaliza (introyecta, diría Freud) aspectos de su personalidad. Si los aspectos buenos de la madre introyectada dominan a los frustrantes, esta madre internalizada deviene la base de la fortaleza del carácter, porque el yo puede desarrollar así sus potencialidades; puesto que si ella se experimenta como madre que guía y protege pero no domina, la identificación con ella hace posible la paz interior. El éxito de esta primera relación se extiende a la relación con los otros miembros de la familia, en primer lugar con el padre, y se refleja luego en las actitudes adultas, tanto en el círculo familiar como hacia la gente en general³⁷. Como les decía, es un énfasis sobre el carácter totalmente estructurante de la primera relación. Es el abecé, pero vuelvan a asombrarse de eso. La relación temprana del niño con la madre es una relación totalmente precaria, no hay cien mil dinamismos en juego en esa relación. No hay cuestiones finas en juego, nos hay juegos de lenguaje, no hay dobles vínculos, ni el otro espejo, ni nada raro, o nada de lo tan complejo y elaboradísimo y lleno de dialécticas que encontraremos después. Es todo tan precario, es un llanto, una madre que está o no está, un dolor, una mirada, una cuestión de cuerpos. No hay grandes fintas, los elementos son muy pocos y carentes de dialéctica. Y sin embargo, qué tremendamente decisiva puede ser esa relación.

Reencontramos la misma idea en Hanna Segal, en cuanto a la salida de la posición esquizoparanoide: “Esto nos lleva a preguntarnos cómo sale el individuo normal de la posición esquizoparanoide. Para que la posición esquizoparanoide de lugar, en forma gradual y relativamente no perturbada al siguiente paso del desarrollo, la posición depresiva, la condición previa necesaria es que las experiencias buenas predominen sobre las malas. A este predominio contribuyen tanto factores internos como externos³⁸. Reencontramos la misma idea, la necesidad de que las experiencias buenas predominen sobre las malas. Pero Hanna Segal agrega un punto importante. Al hablar de “experiencias”, habla de lo externo, de la “madre externa”. Es necesario que algo en lo externo propulse la salida de lo esquizoparanoide. Pero agrega: para eso es necesario que algo en lo interno lo permita, porque lo interno, desde la proyección, perfectamente puede impedirlo, impidiendo ver lo posibilitador, lo propiciante que puede ser la “madre externa”.

Bien, nos queda por ver ahora la cuestión de las *defensas* de la posición esquizoparanoide. Pero, antes de ello, vamos a hacer algunas aclaraciones, algunas precisiones en relación a lo que llamamos con Melanie Klein los sucesos favorables y desfavorables, así como respecto del objeto bueno, precisiones que si hacía al principio, les podían llegar a resultar inaccesibles. Ahora sí, con nuestro recorrido hasta ahora, podemos precisar mejor las cosas en cuanto a lo que en rigor entendemos, con Melanie Klein, por sucesos favorables y desfavorables.

Hay dos formas de pensar los sucesos favorables y desfavorables en la estructuración del psiquismo. Hay dos formas de definir qué es lo favorable y lo desfavorable, a cuáles sucesos vamos a llamarlos favorables y a cuáles desfavorables para una estructuración lograda del sujeto. Digamos que hay una forma *descriptiva* de hacerlo, y una forma *estructural*.

Desde lo descriptivo, una situación es favorable o desfavorable según si el protagonista en cuestión resulta, digamos, contento o no con la situación. Lo

que manda, en este criterio, es meramente la sensación de la persona respecto de esa situación. Ahora bien, que el sujeto en cuestión resulte contento o no con una situación, no dice nada acerca de si resulta realmente favorecido o no por esa situación. Un niño puede resultar muy contento de que su mamá, su papá, su abuela y su abuelo le cedan en todas sus demandas. Entonces, descriptivamente, atendiendo nada más a las sensaciones del niño respecto de esas situaciones, diríamos que se trata, en cada una de esas demandas satisfechas, de sucesos favorables. Pero si nos ponemos a pensar si en verdad ese niño resulta realmente favorecido con el hecho de que los otros cedan permanentemente a sus demandas, concluimos que no, que en verdad se está haciendo un daño a ese niño, y entonces, desde esta otra perspectiva, se trataría no de sucesos favorables, sino de todo lo contrario, de sucesos desfavorables.

¿Entienden lo que quiero decir, no? El niño pide, lo que sea: leche, chupete, caramelos, chocolates, permiso para ir a jugar, lo que sea, y encuentra un entorno que cede a sus demandas. Entonces, guiándonos por un criterio descriptivo, que atiende nada más a la reacción puntual de un sujeto a una situación, diríamos que ese niño estaría rodeado de experiencias gratificantes, lo que nos llevaría a decir que ese niño podrá internalizar el buen objeto. Eso sería discriminar lo favorable y lo desfavorable desde un criterio descriptivo. Desde un criterio así, lo favorable es equiparado a la gratificación o satisfacción de la demanda, y lo desfavorable a la frustración. Si el objeto que solicita, le es dado, sería un suceso favorable, si no se le es dado, sería desfavorable.

Pero hay un problema en plantear las cosas así, porque decir que la estructuración del sujeto se ve favorecida por un más de experiencias gratificantes y un menos de experiencias frustrantes puede ser enteramente cuestionable, porque un sujeto, por ejemplo, debe encontrar una posición ante las frustraciones, porque la vida está llena de frustraciones, nuestras relaciones con los otros están llenas de frustraciones, y entonces, un sujeto que no conoce de las frustraciones no está hecho para la vida, sino solamente para esa familia de la que proviene, y entonces, el acceso de este sujeto a la vida va a consistir en una serie enorme de “rebotes” contra el mundo. Este sujeto no cesará de rebotar contra un mundo que tiene una forma diferente de aquella en la que él fue hecho. Ven entonces el problema del criterio descriptivo. Decir que un más de experiencias favorables y un menos de experiencias desfavorables contribuye a la estructuración subjetiva puede ser cuestionable desde este punto de vista, si se entiende por experiencias favorables a las gratificantes y por desfavorables a las frustrantes.

Pero hay otro modo de plantear la disquisición entre estas experiencias favorables y experiencias desfavorables, un modo ya no descriptivo sino estructural, esto es, desde la concepción del sujeto. Desde un criterio así, lo favorable y desfavorable será definido según aporte o no a la constitución del sujeto tal como el sujeto se concibe en esa línea teórica. Será favorable toda experiencia que contribuya a la estructuración del sujeto tal como éste es concebido, y será desfavorable toda experiencia que cuestione la estructuración del sujeto tal como éste es concebido. A esto lo vemos muy bien con Fritz Perls, o con Carl Rogers. Tomemos el caso de Perls. Para Perls, el sujeto es *homeostasis*, cuando el sujeto logra mantener la homeostasis la gestalt está cerrada, cuando no, la gestalt está

abierta. Bien. Y este sujeto que es homeostasis para Perls, va al mundo, ¿y qué encuentra? Encuentra experiencias, favorables y desfavorables. ¿Pero favorables y desfavorables para qué? Esa es la cuestión, porque Perls dice: son favorables las experiencias que favorezcan la homeostasis y son desfavorables las experiencias que cuestionen la homeostasis. A unas las llama “objetos con catexis positiva”, y a otras “objetos con catexis negativa”. Es un claro ejemplo de una distinción de experiencias favorables y desfavorables desde un criterio estructural, desde la concepción del sujeto que se tenga. Si el sujeto es homeostasis, será favorable lo que la consolide, a esa homeostasis, y será desfavorable lo que la cuestione. Las experiencias favorables y desfavorables son deducidas de la concepción del sujeto y no de lo descriptivo del plano de la demanda.

Y en el caso de Melanie Klein, es lo mismo. Para Melanie Klein, el sujeto es objeto bueno internalizado, y entonces, en el fondo, será favorable todo suceso que contribuya a la internalización del objeto bueno, y será desfavorable todo suceso que afecte, impida la internalización del objeto bueno, o, más radicalmente, redunde en una internalización del objeto malo. Esta es la precisión que quería hacerles, y que no les planteé desde el principio porque podía resultar un poco complejo como punto de partida.

Se trata de una cuestión muy importante, tanto a nivel de un planteamiento epistemológico de la teoría kleiniana, como a nivel de la clínica. A nivel epistemológico, porque sino la teoría kleiniana llega a desfases y contradicciones irresolubles, y a nivel clínico, porque solo así reconocemos, en la experiencia, a qué vamos a llamar finalmente los sucesos favorables y desfavorables. No se fundamenta en nada sostener, desde un criterio descriptivo, que lo gratificante es favorable y que lo frustrante es desfavorable, porque sabemos muy bien que, inversamente a lo que parece a primera vista, lo gratificante puede ser muy desfavorable y también que lo frustrante puede ser muy favorable. Hay situaciones gratificantes que pueden ser muy desfavorables a la estructuración del sujeto, y hay también situaciones frustrantes que pueden ser muy favorables a la estructuración subjetiva. La frustración, a la inversa de lo que podemos pensar a primera vista, puede ser decididamente estructurante. Tuve un paciente que me consultó a partir de la muerte de su padre. Sabemos que la muerte del padre puede llegar a ser muy desestructurante, el propio Freud ha hablado de esto y ha vivido esto. Bien, este paciente tenía un trabajo que hacer con respecto a ese fallecimiento y yo lo acompañé en ese trabajo. Una de las primeras sesiones le pregunté qué recordaba de su padre. ¿Y saben cuál fue la primer cosa que trajo? Lo primero que trajo, el primer recuerdo que trajo, no era lo que este padre les daba a ellos, lo que les regalaba, o lo que hacía por ellos, sino su manera de decir *No*. Sí, esa fue su primer memoria de su padre, su encantadora manera de decir *No*. Este padre había logrado como una interesante fusión en ese *No*. Era en primer lugar un *No* terminante. Es decir, ustedes le pedían algo, y sabían, cuando aparecía ese *No*, que era *No*. Pero, en segundo lugar, ese *No* era cariñoso y sonriente. Es decir, era una fusión, una química especial, era lo terminantemente no, y el cariño y la alegría. -*Papá, vamos a comprar un helado!* -*No*, respondía seca y graciosamente este padre. *Dale papá, vamos a comprar un helado, vamos todos juntos en el auto!* -*No, te digo que no, y punto*. Siempre en esa forma espe-

cial del No, mezclando límite y cariño, lo frustrante y lo edificante, lo frustrante y lo estructurante. Era incluso un *No* al que después muchas veces después seguía un *Sí*, pero este paciente dudaba de si lo más divertido no era el *No*. Además, otra cosa que este paciente recordaba es que el *Sí* venía un rato largo después; casi cuando ya no había expectativas, ahí iba el padre y sacaba el auto. Imaginen además, en qué quedaban los helados, el deseo de helados, después de todo esto. Era, en fin, como todo un juego el que se entablaba entre estos hijos y su padre a propósito de las demandas, la aventura de pedirle algo, ¿no?, algo bastante más simpático de las otras posibilidades, los padres que dan todo, o no dan nada, o dan antes de que les pidan. Bien, es un ejemplo de que lo aparentemente frustrante, estructuralmente puede resultar edificante.

Y por otro lado, sabemos también que determinadas satisfacciones pueden ser totalmente desestructurantes, un reconocimiento, en el lugar indicado, en el momento indicado, ante las personas indicadas puede ser perfectamente letal, de modo que también hay sucesos descriptivamente favorables que pueden ser estructuralmente desfavorables. Además, hay otro caso, sumamente importante, y que no podríamos explicar desde un criterio descriptivo: hay situaciones aparentemente favorables que no redundan para nada en la internalización de eso favorable, y entonces no podríamos hablar allí de experiencias estructurantes. Por ejemplo, un niño puede tomar la mirada de su madre que lo reconoce como una forma de valorarse a sí mismo y experimentar seguridad, y entonces esa experiencia será favorable y redundará en la internalización del objeto bueno. Pero otro niño, y saben que esto no es tan raro, puede quedar más apegado a esa mirada que a su propia seguridad, y mirar más el apuntalamiento que lo apuntalado, más la señal que lo señalado. Y entonces, el resultado no será la internalización del objeto bueno, sino otra cosa, la búsqueda, en el afuera, del buen objeto, lo que para Melanie Klein no equivale, para nada, a la internalización del objeto bueno. Y todo esto, naturalmente, nos inclina a preferir un criterio estructural para la discriminación de experiencias favorables y desfavorables. Nuevamente, como en tantos otros temas, las razones nos llevan a preferir, el enfoque estructural.

Ahora bien, el que conceptualmente sea a todas luces preferible plantear las cosas así no significa que cada sujeto determinado, en su concreta realidad, se lo vaya a plantear así. Más bien diría todo lo contrario, más bien diría que hay una enorme tendencia de las personas -al menos de las que escuchamos en los consultorios, y por algo están ahí-, a juzgar los sucesos de sus vidas como gratificantes y frustrantes a partir de lo que acá llamo criterio descriptivo, a partir de la demanda, de la gratificación o no a sus demandas y esperas. ¿Y cómo explicaríamos esto desde Melanie Klein? De una manera muy simple: una cosa es el objeto bueno internalizado y otra cosa el objeto bueno exterior. Melanie Klein hace esta distinción, la hace en su artículo sobre la psicogénesis de los estados maníaco-depresivos. Dice allí, de un lado los objetos buenos internos, del otro los objetos buenos externos, “los objetos buenos internalizados y los externos”³⁹, dice exactamente.

Objeto bueno internalizado quiere decir algo *interno* justamente, algo *que se tiene*, algo que ya está, y objeto bueno en el exterior quiere decir justamente algo

externo, algo que se tiene y no se tiene, algo que está y puede no estar. Cuando las personas buscan el objeto bueno afuera confunden una cosa con la otra. Y si se llega a buscar algo como el objeto bueno interno en el exterior, es porque internamente no está. Y cuidado, esto no quiere decir que para Melanie Klein no haya en el exterior nada que buscar, quiere decir que la búsqueda en el exterior, que puede llegar a ser de lo más variada e interesante, necesita siempre contar con el lastre en el objeto bueno interno. El exterior puede ser selvático y frugalmente interesante diría, pero es preciso que el sujeto vaya allí abastecido de su objeto bueno interno. Freud diría: un buen equilibrio entre la libido yoica y la objetal. Rogers diría: compatibilizar la necesidad de consideración positiva con la valoración incondicional de sí.

Bien. He dejado para el final la cuestión de las defensas de la posición esquizoparanoide. Para Melanie Klein cada posición, la esquizoparanoide y la que enseguida mismo voy a desarrollar, la depresiva, cada posición se especifica por dinanismos específicos, ansiedades específicas, pero también por defensas específicas.

¿Qué quiere decir “defensas específicas” de una posición? Que en relación a las ansiedades propias de cada posición el sujeto intenta defenderse mediante determinadas “estrategias”, que no son miles de estrategias sino algunas pocas y acotadas, lo que permite que puedan ser pensadas teóricamente.

La cuestión de las defensas es muy importante para situar la psicopatología kleiniana. Melanie Klein no elabora su psicopatología según el modo más habitual. ¿Cuál es el modo más habitual? Se toman diferentes entidades clínicas, la mayoría de las veces entidades separadas a partir de lo fenomenológico, se pone cada entidad clínica una al lado de la otra y se intenta o no dar explicaciones. Así, por ejemplo, se habla, para las neurosis, de histeria, histeria de angustia o fobia, obsesión, al igual que se separan las psicosis en paranoia, esquizofrenia, manía, melancolía, o las perversiones en sadismo, masoquismo, etcétera. Es el esquema más habitual, en general, todo manual de psiquiatría tiene una organización de este tipo, en el que las entidades son separadas a partir de los fenómenos y puestas una al lado de la otra. Pero esas entidades separadas de esa manera, son retomadas tal cual también por quienes intentan explicaciones de esas entidades; así, Victor Frankl retoma de forma general esas entidades, Guidano en la psicología cognitiva también, pueden ver que Freud se maneja con esas categorizaciones, Lacan mismo habla muy habitualmente ese lenguaje.

Melanie Klein propone en todo esto una simplificación, puesto que dice: hay dos posiciones, solamente dos posiciones, que tienen sus ansiedades y dinanismos característicos, y que tienen sus defensas. Esas dos posiciones son la posición esquizoparanoide y la posición depresiva, que corresponden a las entidades clásicamente delimitadas para las psicosis: la esquizofrenia y la paranoia corresponden a la posición esquizoparanoide, y la melancolía y la manía corresponden a la posición depresiva.

Bien, lo que especifica a las elaboraciones kleinianas en lo concerniente a la psicopatología es que tras proponer dos posiciones, solamente dos posiciones, dice: las restantes entidades se sitúan en relación a esas dos posiciones. Las restan-

tes entidades clásicamente delimitadas se sitúan en relación a esas dos posiciones, y acá llegamos a las defensas, porque más de una vez van a encontrar a Melanie Klein pensando a las diferentes entidades nosográficas como defensas ante las ansiedades propias de cada posición.

No ha sido un tema muy reflexionado éste, el de la epistemología de la psicopatología kleiniana, es decir, el de los fundamentos generales a partir de los que elabora Melanie Klein su psicopatología, pero creo que se podría hablar, al menos introductoriamente, inicialmente de una psicopatología *gradual*, o, entre comillas como se dice, de una especie de “psicopatología de las profundidades”, entendiendo por ello una psicopatología que piensa el drama de acuerdo a la mayor o menor profundidad con que una persona se haya comprometida en las ansiedades típicas de cada una de las dos posiciones. Allí se ve lo gradual.

¿Qué quiero decir con esto? Están las dos posiciones. Una persona puede estar totalmente tomada en las ansiedades de una u otra posición; otra persona puede estar tomada por esas mismas ansiedades, pero manejar diferentes defensas que hacen que esas ansiedades no estén tan presentes ni se vuelvan tan profundas. Tomemos la posición esquizoparanoide, por ejemplo. Una persona puede estar totalmente tomada en las ansiedades propias de la posición esquizoparanoide, totalmente tomada en los dramatismos de la posición esquizoparanoide, realmente pensar que hay malos a punto de atacarlo, sentir que realmente hay malos adentro de su cuerpo, etcétera; tener esas ansiedades sin distancia, sin defensa alguna ante esas ansiedades, sentir esas ansiedades de manera permanente, haber reducido su existencia a esas ansiedades. A esa persona la podemos encontrar perfectamente en un hospital neuropsiquiátrico por ejemplo. Pero otra persona puede perfectamente también tener sus ansiedades de tipo esquizoparanoide, pero caminar libremente por el mundo. Quiero decir, esta segunda persona ha creado determinadas defensas ante esas ansiedades, las ansiedades esquizoparanoides están, al igual que en nuestra primer persona, en la base de su personalidad, nunca fueron reducidas o sustituidas por otras, con la diferencia de que esta persona ha creado defensas que hacen que esas ansiedades no estén tan presentes ni tan profundizadas para ella. Sentirá la persecución más esporádicamente, más suavemente y no tan patéticamente como la otra persona, la sentirá en lugares determinados, al hablar en lugares públicos, al pedir algo al otro sino, al ser mirado, en fin, en cualquier lugar que les parezca. Lo central es que justamente por sus defensas las ansiedades no estarán tan presentes, pero igualmente la clave de la situación de esa persona es justamente la constelación de ansiedades propias de la posición esquizoparanoide. Entre paréntesis, no hay que pensar que esta posibilidad de una paranoia no paranoica, de una paranoia “suave”, sea algo específicamente kleiniano. Cuando Lacan dice, por ejemplo, que el yo es esencialmente paranoico, que la estructura del yo [moi] es paranoica por excelencia, está diciendo lo mismo, en la medida en que hay un yo [moi] hay rasgos paranoicos en todo el mundo, y lo decisivo será justamente la relación con ese yo [moi].

Por eso digo que la psicopatología de Melanie Klein es gradual, porque elabora su psicopatología de acuerdo a la mayor o menor distancia establecida por el sujeto con respecto a las ansiedades específicas de cada posición, distancias que se establecen justamente a partir de las defensas ante esas ansiedades.

Acá se inserta también la particularidad de la historia de cada persona, en el sentido que si para Melanie Klein hay, como veíamos al principio, “una base general del desarrollo del sujeto”, si todo sujeto por lo tanto habrá de pasar por ambas posiciones, la particularidad vendrá dada por la particularidad de sus defensas ante las ansiedades, de las diferentes defensas que cada cual ha estratagado ante esas ansiedades.

Pero además, por otro lado, las defensas tienen otros beneficios que el de defender al sujeto de las ansiedades particulares de cada posición, beneficios indirectos. En verdad, lo resolutivo en la constitución del sujeto es la disminución de las ansiedades, las esquizoparanoides y las depresivas, cosa que ocurre, como veremos, a partir de diferentes causas. Si las ansiedades no son resueltas, las defensas aportan evitando que el yo sucumba bajo las ansiedades de cada posición. Pero las defensas aportan indirectamente también a la constitución del sujeto, puesto que al mantener alejadas las ansiedades -que si bien están, se hallan alejadas del yo justamente por las defensas-, decía, las defensas, al mantener alejadas las ansiedades, permiten al yo fortalecerse “mientras tanto” en otras experiencias, fortalecimiento que podrá afectar *a posteriori* la posición del sujeto ante el objeto estructurante. Es decir, por otro lado, la defensa misma puede volverse humanizante.

Bien, creo que basta con esto para dimensionar la importancia de las defensas.

Las defensas son, decía, defensas contra las ansiedades de cada posición. En la posición esquizoparanoide la ansiedad es por ejemplo la del peligro del objeto malo sobre el yo. ¿Qué tipo de defensas, se imaginan ustedes, puede tener alguien ante el peligro del objeto malo sobre el yo?

Melanie Klein desprende las diferentes defensas a partir del hecho de la “escisión”. La “escisión” -que encontrarán también como “disociación”, como “*splitting*” que es simplemente “escisión” en inglés-, la “escisión” es esta visión del mundo exterior que clasifica las experiencias del mundo exterior en “buenas” o “malas”. A partir de la escisión Melanie Klein desprende las diferentes defensas de la posición esquizoparanoide porque justamente tras escindir las experiencias del mundo puede idealizar lo bueno, lo que es la “idealización” como defensa, negar lo malo, lo que es la “negación” como defensa, proyectar lo malo, que es la “proyección” como defensa, e introyectar lo bueno, que es la “introyección” como defensa.

Escisión	{	Idealizar lo bueno
		Negar lo malo
		Proyectar lo malo
		Introyectar lo bueno

Por lo demás, Melanie Klein indica que ya la escisión es una forma de defensa, puesto que permite, mediante un esquema ciertamente primitivo del mundo, mantenerse cerca de un bueno y a salvo de un malo.

Veamos esto más detenidamente. Partamos de la escisión. Hanna Segal la presenta así: “Una de las conductas de la posición esquizoparanoide es la escisión. La escisión es lo que permite al yo emerger del caos y ordenar sus experien-

cias. Por excesivo y extremo que pueda ser al comienzo, este ordenamiento de la experiencia que acompaña al proceso de escindir al objeto en uno bueno y otro malo sirve, sin embargo, para ordenar el universo de las impresiones emocionales y sensoriales del niño y es una condición previa para la integración posterior. Es la base de lo que será después la capacidad de discriminar, cuyo origen es la temprana diferenciación entre lo bueno y lo malo⁴⁰. Ven la idea, las primeras dimensiones de la idea. La escisión es en primer lugar un ordenamiento de la experiencia, dice Hanna Segal, es decir, un sistema para decodificar las experiencias, un ordenamiento que pone de un lado lo bueno y del otro lado lo malo. La escisión es entonces esta repartición de los objetos en buenos y malos, que permite de por sí mantenerse cerca de lo bueno y alejado de lo malo, si de temor del objeto malo se trata. Es un fenómeno habitual en la paranoia. Cuando atiendan pacientes, van a encontrar que nunca falta en la paranoia este esquema del mundo en donde hay solamente buenos y malos. Para un paranoico nunca hay otra cosa intermedia: hay los malos y los buenos. Los malos, que son muchos, y los buenos, que son pocos, o solamente un par, o ninguno. La escisión es también un fenómeno psicótico típico.

Pero si reflexionamos sobre este ordenamiento, nos impresiona como “excesivo y extremo”, dice Hanna Segal. También podemos decir que es primitivo. ¿Por qué este ordenamiento es “excesivo y extremo”, y también “primitivo”? Porque, para hablar en colores, el mundo está más cerca de los matices que del blanco y el negro. Pero, aún excesivo, aún primitivo y extremo, la disociación defiende al sujeto en las ansiedades esquizoparanoides. Si el temor es el de ser perseguido por el objeto malo, una buena herramienta precautoria es de inmediato percatarse si esta nueva experiencia es mala o buena. Si es mala, a alejarse, a cuidarse, etcétera, etcétera. Si es buena, a quedarse. Es un esquema excesivo, como dice Hanna Segal, pero permite atravesar la ansiedad esquizoparanoide. Y como ven, para la concepción kleiniana para este fenómeno habitual de la paranoia, es que se trata de una defensa a la vez que primitiva. Eso define lo que clínicamente corresponde ante la escisión, porque una cosa es decir que la escisión es una defensa del sujeto, otra cosa sería decir que la escisión es un mecanismo primitivo e inconveniente para el sujeto que le hace ver el mundo persecutoriamente, y otra cosa es decir las dos cosas a la vez, que es lo que hace Melanie Klein.

Por otro lado, Melanie Klein postula también que si la escisión es un ordenamiento precario a la vez que necesario de las experiencias, la evolución de la estructuración subjetiva irá mejorando este esquema en pro de un esquema más realista de las experiencias. La estructuración subjetiva irá dando matices a la escisión, lográndose así una integración de los distintos aspectos, buenos y malos, de las experiencias. Para ello es necesario que la disociación no haya sido muy extrema, porque una repartición demasiado tajante impediría, u obstaculizaría, esta integración. Lo dice en *Sobre la salud mental*: “Si la disociación no es muy profunda y no impide más tarde la integración y la síntesis, el niño podrá desarrollarse normalmente y tener una buena relación con la madre⁴¹”.

Pero la escisión no es sólo un esquema al que remitir las experiencias. La escisión es un esquema con fines defensivos. Porque justamente, al separar lo

bueno de lo malo tan tajantemente se trata luego de posicionarse de una forma ante lo bueno y de otra ante lo malo. En la escisión, entonces, al separar los objetos buenos de los malos, el yo se propone no sólo mantenerse cerca de los objetos buenos sino también mantener alejados los objetos buenos de los malos. Es lo que indica Melanie Klein en este mismo texto: “La disociación es un modo de preservar el objeto bueno y los impulsos buenos contra los peligrosos y terroríficos, impulsos destructivos que crean objetos retaliatorios, y este mecanismo”, el de la escisión, “es reforzado siempre que se incrementa la angustia”⁴². Ven entonces la utilidad defensiva de la escisión, en suma, preservar lo bueno de lo malo, preservar lo que es vivido como bueno de lo que es vivido como malo. No descuiden la otra nota. Cada vez que se incrementa la angustia, se incrementa la escisión. Y en ese mismo texto agrega otra utilidad defensiva de la escisión: “en la medida en que el bebé quiere preservar los aspectos amados de la madre buena, internos y externos, debe disociar el amor del odio y mantener la división de la madre en una buena y una mala. Esto le permite lograr un cierto grado de seguridad en su relación con la madre amada y, por consiguiente, desarrollar su capacidad de amar”⁴³. La disociación permite confiar en un otro bueno y atribuir las experiencias desagradables a un otro malo. La disociación se vuelve así un recurso para afrontar las experiencias desagradables y para que estas no afecten al desarrollo.

En resumen entonces, en dos palabras, la escisión es un esquema, un ordenamiento, de las experiencias que separa las experiencias en buenas y malas, en solamente buenas y malas, a través del cual el sujeto se acerca a las buenas y se aleja de las malas, a través del cual el sujeto preserva a lo bueno de lo malo. Esto se ve muy claramente en las psicosis paranoicas, todo esto se ve tal cual allí.

En su comentario de Melanie Klein, Linton -no es un mal comentario, es un comentario “no descabellado” de Melanie Klein, digo esto porque los hay, y bien “descabellados”-, bueno, Linton, en su comentario, resume muy prolijamente todas estas connotaciones de la escisión como defensa de la posición esquizoparanoide. A estos diferentes aspectos de la escisión como defensa de las ansiedades esquizoparanoides, a la disociación como ordenamiento de las experiencias y a la disociación como forma de mantener alejado lo bueno de lo malo, y como forma de mantenerse el sujeto apegado a lo bueno y alejado de lo malo, Linton los incluye en su síntesis. Dice: “Otra de las actividades primarias de la mente infantil es *splitting*, que es la tendencia a separar los impulsos y los objetos en diversos aspectos: bueno / malo, indemne / dañado, etc. Esto ocurre porque las ansiedades persecutorias refuerzan la necesidad de mantener separados los objetos amados de los objetos peligrosos, conduciendo así al *splitting*. Mediante la disociación de los aspectos buenos y malos, y la confianza en los buenos, el niño preserva su confianza en un objeto bueno y en su capacidad para amarlo, condición esencial para continuar viviendo. Sin estos sentimientos se sentiría expuesto a un mundo enteramente hostil, que teme podría destruirlo”⁴⁴.

Por otro lado, y justamente en la medida en que la disociación apega al niño a lo bueno y lo distancia de lo malo, es que Melanie Klein derivará como corolario de la escisión a la represión: “la escisión es también la base de lo que más tarde llegará a ser la represión”⁴⁵. Esto es freudiano ya, vean sino *La negación*.

Y como les decía, Melanie Klein desprende las diferentes defensas a partir del hecho de la “escisión”. Porque justamente tras escindir las experiencias del mundo en buenas y malas es que es posible idealizar lo bueno, lo que es la “idealización” como defensa. Es porque hay una división del mundo en bueno o malo que es posible idealizar lo bueno. Lo mismo en cuanto a la “negación” como defensa, para “negar” lo malo, es necesario antes haberlo recortado como tal. Igualmente en cuanto a la “introyección” como defensa o a la “proyección” como defensa, porque también para introyectar lo bueno como para proyectar lo malo, es necesario antes haberlos separado, recortado como tales.

Para finalizar con la posición esquizoparanoide, creo que podemos resumir nuestro recorrido sobre la posición esquizoparanoide en este esquema:

	Ansiedades	Defensas
Posición esquizoparanoide	Temor del objeto malo ↑ Deseo del objeto bueno	Escisión { - Idealizar lo bueno - Negar lo malo - Proyectar lo malo - Introyectar lo bueno

Les pido atención sobre él, porque lo pretendo como síntesis, pero también se articulará al esquema que les propondré para la posición depresiva, y finalmente, a la cuestión de la estructuración del sujeto.

Si las posiciones se definen para Melanie Klein como posiciones en relación a los objetos bueno y malo, la posición esquizoparanoide se define, en relación al objeto malo como temor persecutorio del objeto malo, y en relación al objeto bueno como deseo del objeto bueno. Tal como hemos visto, si hubiera que establecer alguna preeminencia, alguna antecendencia, entre el deseo del objeto bueno y el temor del objeto malo, es el deseo del objeto bueno quien tiene antecendencia sobre el temor, lo que figura esa flecha. Ante las ansiedades correlativas del temor persecutorio, el sujeto utiliza defensas, todas ellas derivadas de la escisión, como ordenamiento de las experiencias que separa a las experiencias en buenas y malas. Eso es, básicamente, nuestro recorrido hasta ahora. Solamente espero que esta terminología sea para ustedes más que palabras, que ustedes hayan alcanzado a valorar las consecuencias concretas de esta terminología.

En nuestra próxima reunión vamos a trabajar a la otra posición del sujeto para Melanie Klein, la posición depresiva. Hasta entonces.

La teoría psicoanalítica de Melanie Klein

Buen día. Hoy vamos a continuar con Melanie Klein. Hemos dado ya, en nuestra reunión anterior, de alguna manera, la mitad del recorrido del sujeto para Melanie Klein. Hemos trabajado ya las bases de la estructuración del sujeto para Melanie Klein, y hemos trabajado también una de las encrucijadas -“encrucijadas” es una palabra poco tradicional para esto-, una de las encrucijadas de la constitución del sujeto, la encrucijada esquizoparanoide. Han podido valorar de qué tipo de dinamismos está hecha esa encrucijada. Hoy vamos a trabajar la otra encrucijada en la constitución del sujeto, la encrucijada depresiva. Vamos a intentar alcanzar sus diferentes dinamismos y elementos, así como la dialéctica en que se articulan, para Melanie Klein, esos elementos.

Se trata de la siguiente posición descripta por Melanie Klein, la posición depresiva. Como lo expresa muy simplificadamente Triandafyllidis: “Se alcanza la posición depresiva cuando la angustia por la posible pérdida del objeto amado toma el relevo (sin reemplazarla nunca totalmente) de la angustia de ser perseguido por el objeto terrorífico”⁴⁶. Ese es el punto de pasaje de la posición esquizoparanoide a la posición depresiva. Ese es el punto de demarcación: se instala la posición depresiva cuando pierde hegemonía la angustia de persecución por el objeto malo, y esa angustia resulta suplantada por otra angustia, la angustia de perder el objeto bueno, propia de la posición depresiva. Es claro, casi obvio, por qué a la posición en la que la ansiedad es la ansiedad de ser perseguido por el objeto malo Melanie Klein la llama posición “esquizoparanoide”. No es tan claro por qué a la posición en la que la ansiedad es la ansiedad de perder el objeto bueno Melanie Klein la llama posición “depresiva”. Es algo que tendremos que trabajar hoy.

Les traje algunas referencias de Melanie Klein, adonde ella presenta las claves de la posición depresiva. En todas encontramos esta nota común: si hay una clave de la posición depresiva es la angustia de perder el objeto bueno. La ansiedad propia de la posición depresiva es la ansiedad de perder el objeto amado. Si quieren situarse fenomenológicamente, al menos en un primer acercamiento, piensen en el momento en que el niño comprende que ya no cuenta ni va a contar incondicionalmente con su madre, que en adelante las cosas van a ser distintas. Como vamos a ir viendo, es mucho más que esto lo que está en juego, pero ya esto les va a permitir empezar a situarse. A ese momento, esa situación, es a la que Melanie Klein se refiere cuando habla de la posibilidad de perder el objeto bueno externo.

Bien, veamos los textos de Klein. En *Sobre los criterios para la terminación de*

un psicoanálisis, por ejemplo, dice: “La ansiedad persecutoria se vincula principalmente a peligros sentidos como amenazando el yo”, dice, y “la ansiedad depresiva a peligros sentidos como amenazando al objeto de amor”⁴⁷. En la posición esquizoparanoide, la angustia es la de la persecución del yo por el objeto malo; en la posición depresiva, la angustia es la de la pérdida del objeto bueno. El yo teme, ya no ser perseguido por un otro malo, sino perder al objeto bueno. Ese fenómeno de pérdida del objeto bueno es el que genera el efecto depresivo por el que Melanie Klein titula esta segunda posición.

En otro de sus trabajos, en *El duelo y su relación con los estados maniaco-depresivos*, presenta así la posición depresiva. Dice que: “El niño experimenta sentimientos depresivos que llegan a su culminación antes, durante y después del destete. Este es un importante estado mental en el niño que denomino ‘posición depresiva’ y sugiero que es una melancolía en *statu nascendi*. El objeto del duelo es el pecho de la madre y todo lo que el pecho y la leche han llegado a ser en la mente del niño: amor, bondad y seguridad. El niño siente que ha perdido todo esto”. Estamos en lo que es la clave de la posición depresiva: el niño siente que ha perdido aquel objeto que ha llegado a significar “amor, bondad y seguridad”. Y agrega: “El dolor y la preocupación por la pérdida temida de los ‘objetos buenos’ es decir, la posición depresiva, es, según mi experiencia, la fuente más profunda de los conflictos dolorosos en la situación edípica, así como en las relaciones de todo niño con su medio ambiente general”⁴⁸. Se ve la idea de Melanie Klein: el dolor y la preocupación es por la pérdida temida de los objetos buenos. Y también en *El duelo y su relación con los estados maniaco-depresivos*, dice que: “El núcleo de todo su duelo”, el duelo de la posición depresiva, es “el miedo a la pérdida de un objeto irremplazable”⁴⁹.

Finalmente, en el trabajo *Contribución a la psicogénesis de los estados maniaco-depresivos*, dice: “Se aclara entonces por qué en esta fase del desarrollo el yo se siente constantemente amenazado en su posesión de los objetos buenos internalizados. Está lleno de ansiedad por miedo de que tales objetos perezcan”⁵⁰.

Ven entonces, tras estas referencias, cuál es para Melanie Klein la ansiedad central de la posición depresiva: la ansiedad de perder el objeto bueno. Se trata de distintos trabajos de Melanie Klein adonde ella aborda distintas claves de la posición depresiva. Si algo vuelve en estas claves es que la ansiedad de la posición depresiva es ansiedad de perder el objeto bueno.

Pero si el yo tiene angustia de perder al objeto bueno eso implica, lógicamente, que el yo quiere tener al objeto bueno. Como lo destaca Hanna Segal: “la valoración del objeto es un aspecto muy importante de la posición depresiva”⁵¹. Esto no es una trivialidad, si se observa que la castración, que está esencialmente ligada a esta relación con el objeto bueno, que algo hará con este deseo de tener al objeto bueno, algo hará también con el efecto depresivo de la pérdida del objeto bueno. Ya volveremos sobre esto, es muy importante; por el momento, me interesa destacar solamente que así como para la posición esquizoparanoide está el temor de la persecución por parte del objeto malo y el deseo de tener el objeto bueno, para la posición depresiva está el temor de perder el objeto bueno pero está también, al igual que en la posición esquizoparanoide, el deseo de tener

el objeto bueno. Está esta nota común de ambas posiciones, esta bisagra también entre ambas posiciones, que es el deseo de tener el objeto bueno.

Melanie Klein lo observa a las claras: “En el estado depresivo, la fuente de conflicto es la incapacidad y la falta de voluntad del yo para renunciar a sus objetos buenos”. No dice que “parte” del conflicto del estado depresivo sea que el yo no quiere renunciar a los objetos buenos. Dice que “la fuente” misma de los conflicto del estado depresivo es que el yo no quiere renunciar a los objetos buenos. Es muy importante esto. Y dice que la tentativa del yo “es la de alejarse del objeto bueno *sin renunciar* al mismo tiempo a él”⁵². Y allí mismo anota: “La dependencia peligrosa y torturante de sus objetos amados impulsa al yo a librarse de ellos. Pero su identificación con estos es demasiado profunda como para poder librarse de los mismos”⁵³. Ven que Melanie Klein es muy claro en cuanto a esto: en la fuente del conflicto depresivo está el deseo del objeto bueno. Y en una de las referencias que les traía antes, dice: “en esta fase del desarrollo, el yo se siente constantemente amenazado en su posesión de los objetos buenos internalizados. Está lleno de ansiedad por miedo de que tales objetos perezcan”⁵⁴. Si tiene ansiedad, es sobre su posesión de los objetos buenos, lo que equivale a decir que esa posesión le interesa especialmente. Es el deseo del objeto bueno lo que hace especialmente problemática su ausencia. Ya volveremos sobre esto, solamente dejemos sentado que en la estructura de la posición depresiva, para Melanie Klein, está el temor de perder el objeto bueno y el deseo de tener el objeto bueno.

¿Y por qué la pérdida del objeto bueno genera el efecto depresivo? ¿Cuál es la razón, la razón en la estructura, de que la pérdida del objeto bueno engendre una sintomatología melancólica, depresiva? A esto me parece importante pensarlo en detalle.

En efecto, ¿por qué la pérdida del objeto bueno genera una sintomatología depresiva? Hay un par de cuestiones a las que podemos recurrir para pensar esta articulación. Una es el desencadenamiento de la psicosis depresivas, la otra el final de análisis.

Tomemos en primer lugar la cuestión del desencadenamiento. Veámos cómo Melanie Klein introduce la posición esquizoparanoide, entre otras cosas, también para pensar los fenómenos llamados patológicos, las psicosis, en particular, la esquizofrenia y la paranoia. Bien, así como Melanie Klein piensa que la posición esquizoparanoide arroja luz sobre la causalidad de la esquizofrenia y la paranoia, piensa que la posición depresiva arroja luz sobre la causalidad de las otras dos grandes psicosis, la melancolía y la manía. Melanie Klein piensa también, con su aporte de la posición depresiva, en proporcionar algunas claves para pensar las melancolías, y de hecho no deja de hacer la relación cada vez que habla de posición depresiva, la relación entre la posición depresiva como posición normal del desarrollo, y los estados melancólicos extremos, “patológicos”.

Podemos entonces tomar la relación de la posición depresiva con los estados de duelo, de depresión, de melancolía extremos, como recurso para en-

tender el efecto depresivo de las pérdidas. Es un fenómeno muchas veces observado, un fenómeno sobre el que hay un acuerdo casi general. Cuando los psiquiatras, los médicos, los psicólogos de diversas orientaciones, también el psicoanálisis, han recibido pacientes melancólicos, y han indagado cuál ha sido la causa desencadenante de la psicosis melancólica, siempre se ha observado: la pérdida de algo valioso para la persona, un ser querido, un bien material, una posibilidad muy esperada, etcétera. Hay un acuerdo casi general en que el episodio desencadenante de la psicosis depresiva es una pérdida. Bien, en *Pérdida y culpa en la melancolía*, Colette Soler comenta un texto que un poco ha desafiado este acuerdo. Dice: “Los fenomenólogos, en especial Otto Binswanger, insisten en que las pérdidas desencadenantes de la melancolía son tan diversas que parecen tener tan sólo un valor ocasional. Puede tratarse de la pérdida de un ser querido –hijo, esposo, amante- pero asimismo la de una pertenencia material –dinero, fortuna- o incluso de un ideal, un valor ético. Sea cual fuere la diversidad de contextos, lo que domina el cuadro clínico es una vivencia de pérdida tan fundamental que a menudo hará desaparecer toda idea de defensa”⁵⁵. Se ve la dificultad. Si se aborda el fenómeno melancólico manteniéndose en lo fenomenológico, en lo descriptivo, las pérdidas desencadenantes de la melancolía son tan variadas que no parece aparecer allí ningún indicador común. Eso lleva a Binswanger a cuestionar la idea, en general muy aceptada por las diferentes corrientes, de la pérdida como desencadenante.

Pero si se busca lo estructural, se encuentra que estos fenómenos no son tan variados sino que están atravesados por el mismo hilo. ¿Qué es lo que tienen en común estos fenómenos? Lo que tienen en común, lo que pueden tener en común, como dice Otto Binswanger, “un ser querido -hijo, esposo, amante-” o “una pertenencia material –dinero, fortuna-” o “incluso un ideal, un valor ético”, ¿no es justamente que cada uno de ellos puede siempre ser un “objeto bueno”? ¿No pueden siempre un ser querido -hijo, esposo, amante-, una pertenencia material -dinero, fortuna- o incluso de un ideal, un valor ético, no pueden siempre ser cada uno de ellos aquel objeto que según Melanie Klein da “bondad”, “seguridad”, “confianza”, etcétera?

Por lo tanto, la depresión sucede porque aquello de lo que el niño se haya causado, sostenido, aquello que confiere su “bondad”, aquello que confiere “seguridad” al niño, aquello podría perderse, lo que cuestiona entonces, pura y simplemente, a aquello que en ese momento funciona como causa de su deseo. En este momento el deseo está sostenido solamente como deseo del objeto bueno, y si el objeto bueno no está, o podría no estar, ¿de qué va a sostenerse entonces el deseo?

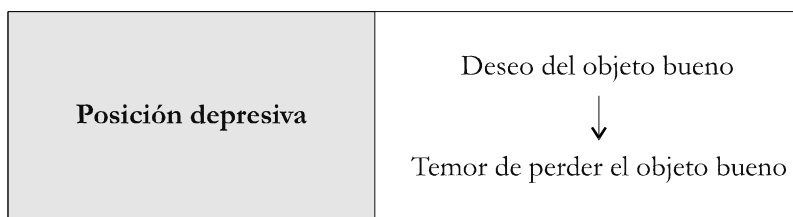
En esto es interesante traer de nuevo la relación con la castración, sucedánea de la relación que hay entre el objeto bueno kleiniano y el falo freudiano. Si hay deseo del falo es fácil desear, interesarse por esto y por aquello, y también por más, y también por todo, y también por el todo. El motor es allí el falo. Pero si con la castración el falo ya no está, ¿cuál es el motor? ¿cuál es la causa de la vida si no se trata ya de tener el falo? Es una pregunta a la que llegan muchos análisis.

Por eso es que les decía que otra forma de ilustrar lo que es el efecto depresivo de las pérdidas es el final de análisis. Si un análisis finaliza por ejemplo con la castración, es natural que la castración lleve a la pregunta acerca de lo que causa el deseo. En esto, es interesante recordar que la misma Melanie Klein decía que “un análisis culmina en un estado de duelo”⁵⁶, y en esto cuenta con el acuerdo de más de un analista.

Lacan, por ejemplo, quien decía que los análisis finalizan depresivamente, lo encontrarán por ejemplo en la *Proposición del 9 de octubre...*⁵⁷, y J.-A. Miller ha recalcado este acuerdo de Lacan con Melanie Klein. En su *Recorrido de Lacan*, dice: “Lacan está muy cerca de Melanie Klein cuando ella formula que el final de análisis posee un carácter depresivo que muestra que debe ser relacionado con la pérdida del objeto. Y la pérdida del objeto, cómo es simbolizada en el psicoanálisis mismo sino por el rechazo, el abandono del psicoanalista”⁵⁸. El mismo J.-A. Miller propuso, al respecto, la expresión “depresión bajo transferencia”, es decir, una depresión generada por la situación analítica. Es la depresión de la pérdida del goce imposible. También Serge Cottet ha recalcado esto, cuando dice que en el final de análisis “asistimos a una operación de pérdida: no se trata, es obvio, de una pérdida del objeto, sino de su brillo fálico. En otras palabras: la castración. Este desnudamiento del objeto se acompaña por supuesto de una pérdida: la del goce, no cualquiera, el goce fálico”⁵⁹. Ven cómo hay en esto interesantes acuerdos de distintos autores.

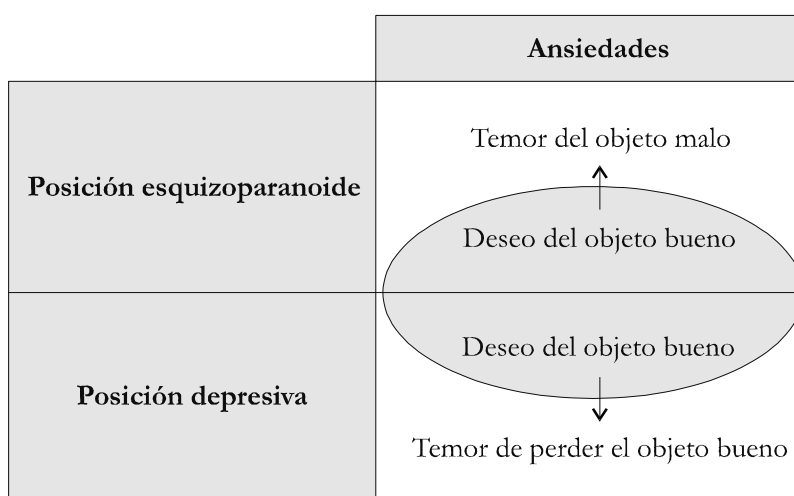
Bien, creo que es más o menos claro por qué el efecto depresivo de la pérdida o de la posible pérdida del objeto bueno.

A nuestro recorrido hasta ahora sobre la posición depresiva lo podemos resumir en este esquema.



En relación al objeto bueno, la situación del sujeto es el deseo del objeto bueno. La ansiedad del sujeto es, justamente, el temor de perder el objeto bueno. Si hubiera que establecer alguna preeminencia en relación a ambas características centrales de la posición depresiva, el énfasis recae seguramente sobre el deseo del objeto bueno. Tal como lo indica la propia Melanie Klein en algunas de las referencias que les traje, es el deseo del objeto bueno lo que hace especialmente problemática la ausencia del objeto bueno, lo que indico con la flecha.

Si lo que define a cada posición es la posición del sujeto ante los buenos y malos objetos internos, podemos integrar así a ambas posiciones:



En la posición esquizoparanoide, el temor es el temor persecutorio del objeto malo. En la posición depresiva, el temor es el temor de perder el objeto bueno. Lo común entre ambas posiciones es el deseo del objeto bueno como algo en el exterior. Por otro lado, en la posición esquizoparanoide, es el deseo del objeto bueno lo preeminente en relación al temor del objeto malo, y, en la posición depresiva, es el deseo del objeto bueno lo preeminente en relación al temor de perder el objeto bueno. Esto es muy importante en más de un sentido, ya vuelvo sobre esto.

Volvamos por ahora a otros aspectos de la posición depresiva. Por ejemplo, ¿por qué se produce este pasaje de la posición esquizoparanoide a la posición depresiva? ¿Cuáles son las razones que Melanie Klein enumera de este pasaje? ¿Por qué, hasta un punto, la primacía la tiene el temor de la persecución de los objetos malos, y a partir de un punto la primacía la toma el temor de perder los objetos buenos?

Melanie Klein enumera diferentes razones.

Dice por ejemplo que a una determinada edad el niño ya ha experimentado suficientemente las ausencias de la madre, que ya ha experimentado suficientemente que la ha tenido, pero también que puede no tenerla y que muchas veces no la tiene, y que a partir de un momento ya no va a contar tan incondicionalmente con ella. Estas ausencias de la madre introducen ya la posibilidad de la pérdida del objeto bueno.

Dice también que la situación edípica introduce la posibilidad de la pérdida del objeto bueno. Esto es natural, el hecho de que la madre esté también para el padre, o que a veces esté para el padre y no para él, o que el niño vivencia que ella sea *del* padre incluso, todo ello introduce la posibilidad de la pérdida del objeto bueno. Cerca de ello, Melanie Klein dice que los hermanos eventuales introducen también similar efecto.

Dice también que el odio del niño ante la falta del objeto bueno genera, ese odio, un daño posible, sobre el objeto bueno, y que, a la par, la avidez, la voracidad del niño por el objeto bueno se vuelve también dañina con el objeto bue-

no. “Todo estímulo interno o externo, toda frustración real, por ejemplo” dice Melanie Klein, “está lleno de los mayores peligros: los objetos buenos están así amenazados por ello, porque todo acceso de odio y de ansiedad puede dar por resultado una ‘pérdida del objeto bueno amado’. Y no es solamente la vehemencia del odio incontrolable del sujeto, sino también la de su amor la que pone en peligro al objeto. Porque en este estadio de su desarrollo, amar un objeto y devorarlo están íntimamente relacionados”⁶⁰.

En resumen, la instalación de la situación edípica, las repetidas ausencias de la madre, el eventual nacimiento de hermanos, el odio del niño por la frustración y el amor voraz, ávido del niño por el objeto bueno, como destructivos de éste, son algunas de las razones que Melanie Klein enumera para el pasaje de la posición esquizoparanoide a la depresiva. A estas diferentes razones del pasaje de la posición esquizoparanoide a la depresiva, a estas diferentes razones las encontramos resumidas en este párrafo de *El duelo...*: “El objeto del duelo”, en la posición depresiva, “es el pecho de la madre y todo lo que el pecho y la leche han llegado a ser en la mente del niño: amor, bondad y seguridad. El niño siente que ha perdido todo esto y que esta pérdida es el resultado de *su incontrolable voracidad y de sus propias fantasías e impulsos destructivos* contra el pecho de la madre. Otros dolores en relación con esta pérdida inminente (en este momento de ambos padres) surge de *la situación edípica* que se instala tan tempranamente y que está íntimamente relacionada con *las frustraciones del pecho* que en sus comienzos está dominada por impulsos y temores orales. El círculo de los objetos amados que son atacados en la fantasía y cuya pérdida por lo tanto teme, se amplía debido a la relación ambivalente del niño con sus *hermanos y hermanas*. La agresión fantaseada contra hermanos y hermanas a los que se ataca en el interior del cuerpo de la madre hacen surgir también sentimientos de culpa y pérdida”⁶¹.

Finalmente, encontramos en Melanie Klein una razón más para este pasaje de la posición esquizoparanoide a la posición depresiva. Encontrarán que Hanna Segal, particularmente, prioriza esta razón como razón central del pasaje, y le da una significación que finalmente la hace presidir la estructura de la posición depresiva. Es el pasaje del objeto como parcial al objeto total. Recuerden que en la posición esquizoparanoide, la escisión como mecanismo de defensa separa al objeto bueno del malo, pero con el desarrollo y la maduración el niño comprende que el objeto bueno es el mismo que el objeto malo, que se trata de personas. Al respecto, dice Melanie Klein: “En este desarrollo se produce un cambio de mucha importancia, se pasa de la relación de objeto parcial a la relación objeto total. Con este paso el yo llega a una nueva posición, que forma los cimientos de la llamada pérdida del objeto amado. Sólo después que el objeto haya sido amado como *un todo*, su pérdida puede ser sentida como total”⁶². Eso es lo que dice Melanie Klein. Si el objeto bueno es diferente del malo, puede perderse el malo, puede pretenderse la desaparición del malo, pero el bueno puede permanecer. Pero desde el momento en que el objeto es comprendido como total su pérdida puede ser imaginada como total, la pérdida de este objeto tan anhelado, y eso dará un empuje esencial al proceso de pérdida y su correlativo efecto depresivo.

Pero la escisión como mecanismo de defensa separa al objeto bueno del malo, tendiendo generalmente el yo a identificarse al objeto bueno y a expulsar al

objeto malo aniquilante, y a dirigir toda su agresividad sobre este objeto malo aniquilante. Lo que enfatiza Hanna Segal es que, con la integración del objeto en bueno y malo, con el hecho de comprender que el objeto bueno es el mismo que el malo, el niño siente que habiendo supuesto agredir al malo ha agredido también al bueno. Eso le generaría culpa al niño y eso sería la causa de la depresión. Es el niño como un filósofo, dijera J. A. Miller; parece como excesivo atribuir todos estos procesos a un niño. Sí, eso dice Miller comentando a Hanna Segal, dice: decir que el niño es capaz de pensar todo eso, de hacer todos esos procesos, es tratar al niño como un filósofo.

Bien. Esta agresividad del niño, en todo caso, genera un daño sobre el objeto bueno, y el haber generado ese daño, el haber sido el autor de un daño sobre el tan valorado objeto bueno, desencadena culpabilidad en el niño, dice Melanie Klein. Su avidez sobre el objeto bueno, su voracidad por tenerlo, su agresividad por las frustraciones que encuentra, todo eso le genera culpabilidad. Si ha perdido el objeto que anhela es incluso por su culpa. La culpa del niño lo lleva, dice Melanie Klein, a querer “reparar” su culpa, a conductas que no tienen otro sentido que el de la reparación del daño causado al objeto bueno. Es otro concepto fundamental en Melanie Klein, la “reparación” del daño infligido al objeto. Entre estos términos: *culpabilidad*, *reparación*, se dibuja una dialéctica central en la reflexión kleiniana.

En una de sus referencias a la posición depresiva, Melanie Klein observa: “El objeto del duelo es el pecho de la madre y todo lo que el pecho y la leche han llegado a ser en la mente del niño: amor, bondad y seguridad. El niño siente que ha perdido todo esto y que esta pérdida es el resultado de *su incontrolable voracidad y de sus propias fantasías e impulsos destructivos* contra el pecho de la madre”⁶³. Es justamente porque la pérdida del objeto bueno es “el resultado” de su propia voracidad y sus impulsos destructivos, que se le hace necesario reparar el daño infligido.

Para Melanie Klein, esta nota de la reparación, de la actividad reparatoria, es una nota específica de la posición depresiva, que no está en la posición esquizoparanoide. Justamente es una de las notas que Melanie Klein traía a la hora de separar las aguas entre la posición depresiva y la esquizoparanoide. En el intento de “trazar una línea definida entre los sentimientos y contenidos de ansiedad del paranoico y del depresivo”, dice Melanie Klein que “un criterio de diferenciación es que en el caso del depresivo la ansiedad se halla entretendida con *esfuerzos continuos y desesperados para salvar los objetos buenos internalizados y externos*”⁶⁴. Algo específico entonces de la posición depresiva son estos esfuerzos “desesperados y continuos” por salvar al objeto bueno, la reparación.

Por lo tanto, Melanie Klein tiene una evaluación sumamente positiva del hecho reparatorio. Llega a concebirla, a la reparación, como incluso una de las vías de salida de la posición depresiva. Lo dice en *Sobre la salud mental*. Dice: “Juntamente con el sentimiento de culpa más desarrollado se experimenta el deseo de reparar, y esta tendencia alivia al bebé porque al complacer a la madre siente que anula el daño que en sus fantasías agresivas le ha ocasionado. Por más primitiva que sea esta capacidad en el bebé, satisfacer este deseo de reparación es uno de los factores principales entre los que lo ayudan a superar en parte su depresión y su culpa”⁶⁵.

La reparación puede entonces decidir la salida de la posición depresiva, o al menos contribuir a la salida. ¿Y por qué Melanie Klein le va a conceder tanta importancia a la reparación? Piénsenlo temporalmente. Un niño que daña al objeto bueno, ¿temporalmente, cómo se presenta esto temporalmente? El niño aparece como primero y el objeto como segundo. Primero el niño, después los otros. Y la reparación, ¿cómo se presenta temporalmente la reparación? Primero el otro, después el niño. Al reparar, el niño pone primero al otro, y después se pone a sí. Así, el otro se vuelve el punto de partida del sujeto. El sujeto pone su punto de partida en el otro. Lacan diría acá que el deseo no es el deseo del sujeto sino el deseo del otro. ¡Pero cuidado!, esto no significa que el niño se desdibuje en la reparación. Sí, a muchas mujeres superyoicas, o fálicas, les vino muy bien este planteo kleiniano para, tergiversándolo unos milímetros, autorizarse psicoanalíticamente a sus extraños goces. Que el niño ponga primero al otro al que ha dañado, y después se ponga él, no significa tampoco que se vaya a tirar al suelo detrás del objeto. Significa que va a poner primero al otro, reparando su error, y después, muy dignamente se va a poner él. Cuando Lacan dice que el deseo es el deseo del otro dice lo mismo, no dice que el sujeto pierda su deseo en el deseo del otro, dice que logra articular su deseo al deseo del otro. Y claro, si uno es una madre superyoica, a la que le encanta introducir contradicciones en sus niños, o una madre fálica, en la que el niño aparece como completando su deseo, basta tergiversar apenas un poquito la idea de reparación para que de fundamento a esas posiciones. Pero no, la idea de reparación tiene el exacto sentido de una acción que poniendo primero al otro, pone segundo al sujeto.

Y si falta la reparación, ¿qué pasa si falta la reparación? Precisemos primero qué es esto de que falte la reparación. Si la reparación es la reparación del daño infligido al objeto, puede perfectamente ocurrir que el niño, ante su daño al objeto no experimente necesidad de reparar. Es decir, que “no le nazca” reparar. Es una posibilidad en que, en lo concreto, falte la reparación; es decir, que no tenga registro de la reparación, que no sepa que es posible reparar. Pero todavía hay otra posibilidad. Que sí “le nazca” reparar, pero que no quiera dar el paso, por ejemplo porque el paso reparatorio lo derrocaría de alguna posición omnipotente.

Volvamos entonces ahora a nuestra pregunta. Si la reparación es esencial en la salida de la posición depresiva, ¿qué pasa si la reparación en cuanto reparación de la agresividad volcada sobre el objeto, qué pasa si la reparación falta? Si la reparación es la respuesta humanizadora a la culpabilidad, y si la culpabilidad reviste un cariz persecutorio para el sujeto, del que sólo se libra mediante la reparación, cuando el niño no puede reparar el efecto es entonces persecutorio. Un crecimiento, un retorno, una regresión de las ansiedades persecutorias, de las ansiedades esquizoparanoideas. Melanie Klein lo articula así, por ejemplo, también en *Sobre la salud mental*. Dice: “Si no puede expresar su reparación o no puede experimentarla, lo que significaría que su capacidad de amor no es lo suficientemente fuerte, el bebé deberá recurrir a una mayor disociación. Esto dará como resultado que aparezca como excesivamente bueno y sumiso. Pero además sus dotes y virtudes se verán perturbadas, pues serán frecuentemente reprimidas junto con los sentimientos dolorosos que subyacen a sus conflictos”⁶⁶.

Un último punto quería enfatizar en cuanto a la dialéctica de la culpabilidad y la reparación en la obra kleiniana. En la melancolía como psicosis, la culpabilidad es también un fenómeno muchas veces observado. El fenómeno de la culpabilidad en la melancolía es un ingrediente típico de la melancolía. Es incluso lo atípico que una melancolía no venga acompañada del elemento de la culpabilidad. Lo encontrarán en cualquier manual de psiquiatría, abran cualquier manual de psiquiatría, vayan, dentro de las psicosis, al capítulo “melancolía” o “depresión”, según la nomenclatura, y ahí está seguramente, esperándolos la descripción de la culpabilidad, del sentimiento de culpabilidad que manifiesta toda melancolía. Si está en todos los manuales es porque está en la realidad.

Bien. Lo que quiero destacar es que con su teorización de la posición depresiva como posición normal del desarrollo, Melanie Klein pretende también arrojar luz sobre ese fenómeno de la melancolía como psicosis, y dentro de lo que tiene para decir al respecto de la melancolía como psicosis, la dialéctica de la culpa y la reparación que ella deduce de la posición del sujeto ante el objeto bueno, responde al elemento de culpabilidad que hay en toda melancolía que sea una psicosis. Lo que tiene para decir Melanie Klein al respecto de ese fenómeno de la culpabilidad, es que responde a la integración de las dos caras del objeto en uno.

Desde una elaboración lacaniana, Colette Soler destaca una línea que ya no está en toda descripción de las melancolías, porque es una línea surgida de un enfoque estructural. Colette Soler dice que el melancólico siente que la falta de ser, la falta del falo, es su culpa. Es decir, no que el falo falte por estructura, sino que falta por su culpa. Es su responsabilidad. Les leo el párrafo, es un párrafo muy interesante. Ella dice: “El melancólico es un sujeto para quien la falta adopta la significación de la culpa, y por eso me parece adecuada la expresión ‘delirio de indignidad’. Es más que ‘delirio de pequeñez’, pues se le suma una idea delirante de responsabilidad. El sujeto eleva la falta a la culpa y toma la culpa a su cargo. Esta es la definición misma de culpabilidad”. Hace incluso una interesante comparación con el paranoico: “De ahí que sea lo opuesto del paranoico, siempre fundamentalmente inocente pues, incluso cuando se hace reproche, se imputa nada más que errores”⁶⁷. Habría mucho para decir de eso. Pero en cuanto a nuestro tema, retengamos que si para el melancólico la falta de objeto, la falta de ser es su responsabilidad, la asunción de la castración le revelaría que la falta de falo es estructural, y no una culpita suya. Si el objeto falta por estructura, no hay ninguna culpabilidad del sujeto en su falta. La falta del objeto es estructural, no es culpa de nadie. Ni siquiera hay falta del objeto, lo que hay es sueño del objeto sobre el que se llega a hablar de su falta. Como decía Borges: “Nadie pierde sino lo que no tiene ni ha tenido nunca”. Pero ocurre que estamos hablando de pérdida. ¿Y cómo es posible que hablemos de pérdida de lo que no se tiene ni se ha tenido nunca? Habría que cambiar esa palabra, o tener siempre presente la paradoja semántica que hay en que hablemos de pérdida del falo en psicoanálisis. Es sobre nuestro hueco que hemos generado la ilusión de llenarlo, el anhelo de llenarlo, y esa ilusión se nos incrusta al punto de que tenemos que hablar de perder cuando no hay que perder nada que tengamos ni hayamos tenido.

Pero, volviendo al melancólico, si la culpabilidad es culpabilidad de algo que no es su culpa, bastaría con la castración como salida de la culpabilidad. Lo que nos llevaría a proponer, clínicamente hablando, una salida de la culpabilidad por la castración. Y esto nos lleva a su vez a la cuestión acerca de cuál es la relación entre la salida de la culpabilidad por la reparación, esbozada por Melanie Klein, y la salida de la culpabilidad por la castración. Una cosa es decir que el sujeto sale de la culpabilidad porque ya no se siente culpable de perder algo que todos modos perdería como todo el mundo, y otra cosa es decir que el sujeto sale de la culpabilidad reparando. Pero esto nos llevaría a disquisiciones muy finas que no me parecen oportunas en un nivel introductorio. Por lo pronto, creo que, en el fondo, se trata de una cuestión de niveles en la semántica, en la significación del objeto bueno en la obra de Melanie Klein.

Pasemos ahora a la cuestión de las defensas de la posición depresiva. Así como Melanie Klein señala defensas específicas ante las ansiedades de la posición esquizoparanoide, señala también defensas específicas ante las ansiedades de la posición depresiva. Las defensas de la posición esquizoparanoide son utilizadas por el yo ante su ansiedad persecutoria, ante su temor persecutorio del objeto malo interno. En el caso de la posición depresiva, el yo se defiende de su dependencia del objeto bueno. El sufrimiento del yo deriva de la verificación de la ausencia del objeto bueno, y en esa ausencia sufre. Es ante este sufrimiento por el objeto bueno, ante su dependencia del objeto bueno que el yo elabora las defensas propias de la posición depresiva. Melanie Klein lo destaca en muchos momentos de su obra. En el trabajo sobre *El duelo...*, dice: “Las defensas permiten al yo temprano afirmarse en cierto grado contra la dependencia peligrosa y esclavizante de sus objetos amados, y así progresar en su desarrollo”⁶⁸. Y en el trabajo sobre la *Psicogénesis de los estados depresivos*, dice: “La dependencia peligrosa y torturante de sus objetos amados impulsa al yo a librarse de ellos”⁶⁹. Se ve claramente en estas referencias ante qué ansiedad se erigen las defensas de la posición depresiva: “ante la dependencia esclavizante” “torturante” del yo por el objeto bueno, dependencia “peligrosa” para el yo. De lo que debe defenderse el yo es de su dependencia por el objeto bueno, porque esa dependencia llega a volverse “torturante”. Es decir, Melanie Klein deduce las defensas de la posición depresiva no tanto de la ansiedad propia de la posición depresiva, ansiedad de la pérdida del objeto bueno, como de un derivado de esa ansiedad: en su ansiedad por perder los objetos buenos, el yo cae en una dependencia, y como esa dependencia se vuelve “torturante”, “peligrosa”, entonces es que precisa de las defensas. Retengan todo esto en abstracto, ya vamos a pasar a aplicarlo. Y a la misma precisión la encontramos también en Hanna Segal: “Como la posición depresiva se vincula con la vivencia de dependencia del objeto, las defensas se dirigirán contra todo sentimiento de dependencia, sentimiento que se evitará, negará o invertirá”⁷⁰. Es claro entonces el planteo.

Tal es entonces el sentido, el motivo de las defensas de esta posición: defenderse de la dependencia del objeto bueno, de lo peligrosa que se vuelve para el yo esa dependencia.

¿Pero qué quiere decir concretamente esto? ¿Qué quiere decir concretamente que el yo dependa del objeto bueno, y también qué quiere decir que esa dependencia puede volverse peligrosa? ¿Cómo podemos verificar esto? Para remitirlos a una experiencia que puede serles cercana, piensen en las parejas en crisis, cuando uno de ellos ama al otro mientras siente que el otro ya no lo ama tanto. El, que está tremendamente enamorado de ella, o ella que está tremendamente enamorada de él, en fin, un amante y un amado, pero ocurre que las cosas no andan bien, ocurre que el amado puede perderse. Sabemos que eso basta para una gran desestructuración subjetiva; el enamorado, el que puede llegar a perder, entonces, va a experimentar todo tipo de sentimientos, entre ese querer tanto y esa posibilidad de llegar a perder. Hasta acá tenemos, en lenguaje kleiniano, la posibilidad de la pérdida del objeto bueno. Pero en esa situación, si hay algo que no va a tardar en llegar en la persona que ama y puede perder, es justamente su dependencia. Esa persona no va a tardar en descubrir su dependencia, en descubrirse dependiente, en descubrir cuánto le llega a afectar todo lo de aquel o aquella que ama, todas las conductas y las omisiones de ese amado, no tardará en llegar tampoco el deseo de no tener esa dependencia, porque esa dependencia es insoportable, y acá pueden aplicar todas esas palabras de Melanie Klein, porque será siempre una dependencia “esclavizante”, “torturante”, “peligrosa”, etcétera. Bien, y en medio de esa dependencia problemática por el objeto bueno, esa persona puede intentar algo con respecto a esa dependencia, puede intentar defenderse de la dependencia. Creo que es claro el ejemplo. Una cosa más me parece importante destacar en este ejemplo, y que es totalmente significativo en la reflexión kleiniana: que lo único que saca a esta persona de la dependencia es una reestructuración suya en relación a la persona amada, por lo que, si esta persona quiere defenderse de la dependencia siendo en el fondo igual de dependiente, sólo podrá sostener esas defensas a costa de un gran esfuerzo, a costa de algo irreal. Si dejara de querer tanto a esa persona acaso no necesitara de las defensas, y no habría ese esfuerzo. Pero como la quiere, depende. Y si quiere negar esa dependencia que por otro lado sí existe, se genera la paradójica situación de sostener algo desde nada.

Bien. Es clara, creo, la idea de Melanie Klein sobre la dependencia por el objeto bueno y sobre lo torturante de esa dependencia. En la posición depresiva, el yo se defiende de su dependencia por el objeto. ¿Y qué tipo de defensas puede erigir el yo ante esa dependencia por el objeto bueno, por la que sufre? Defensas maníacas, en primer lugar, dirá Melanie Klein. La manía queda situada así, en el esquema kleiniano, como una defensa de la melancolía. Es una particularidad de Melanie Klein al respecto. No es así en todos los autores. Es clásico observar que la manía y la melancolía vienen juntas, pero lo particular de Melanie Klein es que ella, con Freud en esto, postula a la manía como una defensa de la melancolía, ella elige plantearlo así, si la manía y la melancolía están siempre juntas es porque la manía es una defensa de la melancolía, ella elige plantearlo así, y lo elige a partir de su experiencia clínica, que no era poca. “Cuando surge la posición depresiva”, dice Melanie Klein, “el yo está forzado a desarrollar métodos defensivos que se dirigen esencialmente contra el penar por el objeto amado. Denominé a algunos de estos métodos *defensas maníacas* o *posición maníaca*”⁷¹. Y en el

trabajo sobre *La psicogénesis...*, lo plantea así. Dice: “Freud ha declarado que la manía tiene como base los mismos contenidos que la melancolía y que es, en realidad, una vía de escape de ese estado. Diría que en la manía el yo busca refugio de la melancolía. La dependencia peligrosa y torturante de sus objetos amados impulsa al yo a librarse de ellos”⁷².

Quedan entonces situadas así las cuatro formas predominantes de la psicosis: la paranoia, la esquizofrenia, la manía y la melancolía. Por un lado la paranoia y la esquizofrenia dentro de la posición esquizo-paranoide, por otro lado la manía y la melancolía dentro de la posición depresiva.

¿Y por qué la manía es una defensa posible ante la dependencia del objeto bueno? En esto, es útil retomar la presentación de Hanna Segal, que es bastante prolija. Hanna Segal propone un ordenamiento en cuanto a las defensas de la posición depresiva. Dice, siguiendo a Melanie Klein, las defensas ante la ansiedad depresiva son maníacas, y las defensas maníacas son tres: controlar el objeto, triunfar sobre el objeto y despreciar el objeto. “La relación maníaca con los objetos se caracteriza por una tríada de sentimientos: control, triunfo y desprecio. Estos sentimientos se corresponden directamente con sentimientos depresivos de valorar el objeto y depender de él, con el miedo a la pérdida y la culpa, y sirven de defensa contra ellos”⁷³.

Maníacas	{	Controlar el objeto bueno
		Triunfar sobre el objeto bueno
		Despreciar el objeto bueno

Empecemos por el “despreciar el objeto bueno”, que encontrarán también, según las traducciones, como un “menosprecio” del objeto, y también como una “negación” del objeto, “negación” de la importancia del objeto. Despreciar el objeto es una defensa contra la dependencia del objeto porque es justamente una forma de negarle su importancia, una forma de degradarlo. Pero en verdad se trata de una forma caprichosa, autoimpuesta, de degradarlo, de degradarlo cuando en verdad se lo tiene muy valorado, y allí empieza a despuntar lo maníaco de esta defensa. Hace acordar a esas dietas en que “maníacamente” no se come nada, y ante la comida se repite *eso no interesa, eso no interesa, que no interese*, cuando en verdad sí interesa, y entonces, la actitud de rechazar la comida, de despreciarla, no se sostiene de nada. Es otra arista de lo que les observaba en el ejemplo de las parejas. El que ama quiere alejarse de la dependencia cuando en realidad depende: tiene entonces que sostener caprichosamente su postura.

Hanna Segal presenta muy simplemente lo que es el “desprecio” o “negación” como defensa para Melanie Klein. Dice: “Despreciar el objeto es también negar directamente cuánto se lo valora y actúa como defensa contra la experiencia de pérdida y de culpa. Un objeto despreciable no se merece que uno sienta culpa por él, y el desprecio hacia semejante objeto se convierte en justificación para seguir atacándolo”⁷⁴. Es muy claro esto.

En su trabajo titulado justamente *Contribución a la psicogénesis de los estados maníaco-depresivos*, justamente este asunto, Melanie Klein presenta su articulación del desprecio del objeto como defensa maníaca. Empieza por presentar la

negación -recuerden que es lo mismo que el desprecio, es una cuestión de traducción-, empieza por presentar la negación como defensa, y dice: “otra defensa importante de esta posición es la *negación*. Sin una negación parcial y temporaria de la realidad psíquica, el yo no podría soportar el desastre por el que él mismo se siente amenazado cuando la posición depresiva llega a su cúspide”⁷⁵. ¿Y cómo funciona la negación ante las ansiedades depresivas? “En ese estado, la fuente de conflicto es la incapacidad y la falta de voluntad del yo para renunciar a sus objetos buenos. Su tentativa es la de alejarse de un objeto sin renunciar al mismo tiempo a él por completo. Tiene éxito en esto *negando* la importancia de sus objetos buenos”⁷⁶. Ven nuevamente la idea. Una forma de no depender del objeto bueno es negar la importancia del objeto bueno.

Pero como el objeto bueno sí importa, y mucho, la única forma de negar la importancia del objeto bueno es maníacamente, en una conducta que en el fondo no se sostiene de nada. Es algo que hace fundamentalmente al cariz maníaco de la negación. Les recordaba que es justamente lo que se suele ocurrir en las dietas. Las dietas se vuelven maníacas, llevando al “dietario” a una manía generalizada, justamente porque a la par de una gran voracidad oral, está la autoimposición de no comer, que se sostiene solamente como imposición. No es que no haya un deseo oral voraz; lo hay sólo que se intenta la postura de no darle lugar, y eso conduce a la manía. Y lo habrán visto en las dietas, la persona que mira a la comida y le niega su importancia. Melanie Klein destaca esto mismo en relación a las defensas maníacas, en relación a un ejemplo cercano a este. Habla del gasto maníaco del objeto bueno, y dice: “El yo incorpora el objeto de un modo canibalístico (la ‘fiesta’ como Freud la denomina en su explicación de la manía) pero niega sentir algún interés por él. ‘Seguramente’, arguye el yo, ‘no es asunto de mucha importancia si este objeto particular se destruye... ¡Hay tantos otros para incorporar!’ Este *menosprecio de la importancia del objeto y su desprecio por él* es, creo, una característica peculiar de la manía y permite al yo llevar a cabo una separación parcial que observamos se produce *al mismo tiempo* que su apetito por los objetos”⁷⁷.

Ven entonces la relación de la negación o del desprecio con la manía. Como la cuestión de tener o no tener el objeto bueno es algo torturante, el yo quisiera librarse de esa dependencia, dice Melanie Klein, y para eso utiliza la negación, el desprecio, el menosprecio del objeto bueno. Pero se da la paradoja de que a la vez el yo quiere al objeto bueno, y entonces está en la actitud “en el aire”, sustentada de nada, sin base, de negar la importancia de algo que le importa mucho, y ese rasgo de algo “en el aire” es siempre muy maníaco. Cada vez que hay una conducta que tiene un carácter caprichoso, sin sustento, hay algo maníaco ahí. Si el yo realmente no quisiera el objeto bueno su no quererlo sería algo muy sostenido, muy efectivo. Pero en el fondo lo quiere, y no es entonces algo muy sostenido, y de qué va a sostenerse entonces.

Es la diferencia entre la pasión y la manía. La pasión y la manía, descriptivamente, están muy cerca. Alguien que actúa de manera apasionada es muy similar, a primera vista, a alguien que actúa de manera maníaca. Pero en la pasión hay algo distintivo, que justamente nos da una de las claves de la manía. No recomiendo la pasión, necesariamente, pero en la pasión hay un gran com-

promiso del sujeto, pero un gran compromiso *que está arraigado* en algo en ese sujeto. Cuando una conducta proviene de una pasión, hay detrás algo que lo sostiene, y que no van a conmover fácilmente. Es más bien algo duro. Mientras que la manía, es igualmente un gran compromiso del sujeto, pero un compromiso *que no está arraigado* en nada de los afectos del sujeto, arraigado sólo en una pura decisión de conciencia. Y, si quieren, damos entonces con la manía: la manía es la negación de una pasión, el intento de sostener lo contrario de la pasión.

Y por lo tanto, una conducta sin sustento está lógicamente condenada a no poder sostenerse. También en el trabajo sobre *La psicogénesis...*, Melanie Klein dice: “en la manía el yo busca refugio de la melancolía. La dependencia peligrosa y torturante de sus objetos amados impulsa al yo a librarse de ellos. *Pero su identificación con estos es demasiado profunda como para poder librarse de los mismos*”⁷⁸. Como ven, Melanie Klein muestra el límite, el fracaso de esta actitud, y lo mismo hará con el control y el triunfo. El deseo del yo por los objetos buenos es demasiado profundo como para poder negarlos tan fácilmente.

Ven entonces por qué separa Hanna Segal al desprecio del objeto dentro de los sentimientos propios de las defensas maníacas. Pasemos ahora al otro sentimiento que ella separa, el “controlar el objeto”. ¿Por qué el controlar el objeto bueno es una forma de defenderse de la dependencia? Hanna Segal es también muy clara en esto. Dice: “Controlar al objeto es una manera de negar la propia dependencia de él, pero al mismo tiempo una manera de obligarlo a satisfacer una necesidad de dependencia, ya que un objeto totalmente controlado es, hasta cierto punto, un objeto con el que se puede contar”⁷⁹.

¿Y qué es lo específicamente maníaco en el controlar el objeto? Melanie Klein es muy clara sobre esto en *Contribución...*, adonde dice: “Por las ansiedades depresivas, el yo queda conducido a construir fantasías omnipotentes y violentas, en parte para controlar y dominar los objetos”. Es una presentación, y continúa: “En ese estado, la fuente de conflicto es la incapacidad y la falta de voluntad del yo para renunciar a sus objetos buenos. Su tentativa es la de alejarse de un objeto sin renunciar al mismo tiempo a él por completo”. Hasta acá, esto nos es conocido. Y agrega: “Trata incesantemente de dominar y controlar todos sus objetos, y la manifestación de este esfuerzo es su hiperactividad. Lo que en mi opinión es bien específico de la manía es la utilización del sentimiento de omnipotencia con el propósito de controlar y dominar los objetos introyectados”⁸⁰.

Ahora bien. Si se detienen un poco en esta defensa, notarán que hay, en el controlar el objeto, un sometimiento del objeto, un sometimiento ejercido por el niño sobre el objeto, lo que, más que depresivo, o maníaco, es esquizoparanoide. Se trata entonces de una defensa de doble filo, esta defensa de controlar el objeto. Es una cuestión de fines y medios. El fin es no depender del objeto bueno; el medio es controlar el objeto. Controlar el objeto es depresivo, mantenerlo controlado es propio de lo paranoide. El fin es propio de la posición depresiva, pero el medio es propio de la posición esquizoparanoide. Y por eso es que Melanie Klein va a acentuar que si el niño utiliza demasiado de esta defensa, si opta por defenderse en esta modalidad, no es raro que active consecuentemente ansiedades esquizoparanoides, y Melanie Klein hablará también de la posibili-

dad de que el niño, por ello, resulte reenviado a la posición esquizoparanoide. De nuevo pueden retomar el ejemplo de las parejas. Si él se inquieta de la posibilidad de perderla, no es raro, es más bien una modalidad bien conocida, que quiera controlarla. Hasta ahí, lo que le preocupa es no perderla. Pero por no perderla empieza a controlarla, que qué hizo, que qué hacía ahí, que quién es ese, y no es raro, sí, que empiece a perseguirla. Y ese quién es ese, ese perseguirla, ese temor de que se fije en otro, etcétera etcétera, conocerán el caso, son todos fenómenos a los que las palabras “depresivos” o “maníacos” no les vienen muy bien. Son fenómenos a los que la palabra “paranoicos” les viene mejor. Por eso es que, de la misma forma en que señalaba el límite del desprecio del objeto, Melanie Klein señala el límite del control del objeto: “El deseo de controlar el objeto, la gratificación sádica de vencerlo y humillarlo, de dominarlo, el triunfo sobre él, pueden entrar tan intensamente en el acto de reparación (realizado por pensamientos, actividades o sublimaciones), que se rompa el círculo ‘benigno’ comenzado por este acto. Los objetos que deben ser restaurados se transforman en perseguidores y a su vez se reviven los temores paranoides. El hecho de que las defensas maníacas operen en tan íntima conexión con las obsesivas, contribuye al miedo del yo de que los intentos de reparación por mecanismos obsesivos también fracasen”⁸¹. Ven entonces la idea. Una defensa de la posición depresiva que reenvía a las ansiedades esquizoparanoide.

Finalmente, Hanna Segal separa el “triunfar sobre el objeto” como una tercera modalidad propia de las defensas maníacas. ¿Qué es triunfar sobre el objeto? Tener más valor que el objeto, pretender tener más valor que el objeto, que el yo se proponga valer más que aquel objeto al que ama y del que depende. Es otro sentimiento habitual en una situación de temor de perder el objeto bueno. Darse aires, se dice, darse más aires que el otro, a quien, en el fondo, se ama.

Retomemos una vez más el ejemplo de las parejas. Como ven, con él pasamos por cada una de las defensas de la posición depresiva, sin forzar nada de la realidad. Y si esto es posible es porque en estas situaciones de pareja lo que está en juego es la ansiedad estructural propia de la posición depresiva, en el deseo del objeto bueno, el temor de perderlo. Quien siente que puede perder a esa persona que ama, puede retorcerse de variadas formas ante esta situación, y una de esas formas puede ser justamente querer valer más que el otro amado, darse aires de triunfo, de nuevo algo sostenido de nada, porque en verdad ese querer valer más que el otro es paradójico, cuando justamente el otro es el que vale más.

Si se ponen a ver, es algo común de las tres modalidades, esto de sostener una postura que no se sostiene de nada, que incluso arranca de una raíz totalmente contrapuesta a su manifestación. El yo quiere controlar al objeto cuando en verdad depende de él, y por lo tanto intenta sostener una situación insostenible en verdad. El yo quiere despreciar el objeto cuando en verdad lo tiene hiperpreciado, y por lo tanto intenta sostener una situación insostenible en verdad. Y en cuanto al triunfar sobre el objeto, el yo quiere ser más que el objeto, valer más que el objeto cuando su problema justamente es que el objeto vale más que él. Todo esto tan paradójico, tan contradictorio, va a dar una nota maníaca fundamental, una tonalidad maníaca fundamental a estas formas de defensa, por-

que serán conductas que no se sostendrán de nada, o mejor dicho, que sólo se sostendrán “maníacamente”.

En el trabajo sobre *El duelo...*, Melanie Klein presenta así a este triunfar sobre el objeto. Dice: “Sabemos la importancia que tiene la rivalidad en el deseo ardiente del niño de equiparar sus logros a los de los adultos. El niño fantasea que llegará un momento en que él será fuerte, grande, poderoso, rico y potente, y en que el padre y la madre se transformarán en niños indefensos o, en otras fantasías, en personas muy viejas, débiles, pobres o rechazadas”. Vemos entonces a qué se refiere con el triunfar sobre el objeto. Darse un valor comparativamente hablando. Como teme perder el objeto bueno, como padece la dependencia a ese objeto, entonces a valer más que el objeto bueno -esto de valer más valer menos, más grande más chico, más largo más corto, es siempre una lógica muy poco castrada. Reaparece también acá la problemática de la castración. ¿No reconocen justamente detrás de un niño que desea ser “fuerte, grande, poderoso, rico, potente”, más “fuerte, grande y poderoso” que sus padres, algo de la castración? Melanie Klein asociaba, de hecho, el triunfo a la omnipotencia, y la omnipotencia, qué es lo “omni” de esa omnipotencia sino la desmentida de la castración. “Quisiera subrayar” dice “la importancia del *triunfo*, íntimamente ligado con el menosprecio y subrayar la omnipotencia como factor de la posición maníaca”.

Por eso, por este cariz omnipotente del triunfo, y al igual que con las otras dos modalidades, el de controlar el objeto y el de menospreciar el objeto, Melanie Klein muestra el límite de esta tercer modalidad: es una modalidad que, al igual que las otras modalidades, reenvía a las ansiedades esquizoparanoides. El triunfo activa “de costado” toda una serie de resortes esquizoparanoides, y puede ocurrir que esos resortes vuelvan a poner en marcha toda la maquinaria esquizoparanoide. “El triunfo sobre sus padres, a través de estas fantasías, por la culpa que origina, a menudo malogra todas sus conquistas. El triunfo del sujeto sobre sus objetos implica su deseo de triunfar sobre ellos y le conduce así a la desconfianza y sentimientos de persecución”⁸².

En suma, despreciar el objeto, controlar el objeto y triunfar sobre el objeto, son tres modalidades de las defensas ante las ansiedades depresivas. La ansiedad depresiva predominante es la dependencia “torturante”, como dice Melanie Klein, del sujeto ante el objeto bueno. Si el sujeto está torturado en su dependencia del objeto bueno es porque depende de él, porque lo anhela muy especialmente -subrayo una vez más esto.

Ese es entonces el objeto de las defensas: defenderse de no depender tanto de ese objeto huidizo. Despreciar ese objeto sirve para no depender de él porque así el yo intenta negar su importancia. Controlar el objeto sirve para no depender de él porque así el yo lejos de ser controlado, controla. Y triunfar sobre el objeto sirve para no depender de él porque así el yo se adjudica un valor mayor que el objeto.

En estas tres conductas hay un efecto maníaco inmediato, derivado de lo paradójicas que son estas conductas. Es paradójico querer despreciar lo que se tiene hiperpreciado, es paradójico querer controlar aquello que nos controla, es paradójico querer darse más importancia que aquello a lo que en verdad concedemos más importancia. Y como estas conductas son paradójicas, carecen de

sustento real, se sostienen sólo caprichosamente, maníacamente. La manía es así, para Melanie Klein, una defensa de la depresión.

Imaginen ahora a un niño que cumpla con este cuadro defensivo. Insisto sin embargo con que el planteo de Melanie Klein no es una mera teoría del desarrollo infantil: es eso y mucho más que eso, es una teoría de la constitución del sujeto, de la que es posible derivar muy prolijamente una psicopatología y una clínica. Pero imaginen a un niño que quiere controlar al objeto, despreciarlo y triunfar sobre él. Lo reconocerán fácilmente, es el consabido demonio de Tazmania, el consabido pequeño angelito, todo el mundo conoce alguno. Deriven lo que tengan que derivar de ello.

Podemos resumir entonces ahora las ansiedades y defensas de ambas posiciones en este cuadro (*ver pág. 397*).

De alguna forma, resumimos en este cuadro gran parte de nuestro recorrido hasta ahora, porque reunimos así las ansiedades y las defensas específicas de cada posición.

He dejado para el final de nuestra reunión de hoy la cuestión de la salida de la posición depresiva. ¿Qué es para Melanie Klein lo que da la salida de la posición depresiva? Destaquemos desde ya que para Melanie Klein la salida de la posición depresiva es lo que traza la distinción entre neurosis y psicosis. Sólo atravesando la situación depresiva es que el sujeto accede a esta otra situación, quizás más soportable, probablemente más soportable que la psicosis, que es la neurosis. “Si se alcanzó la posición depresiva y se la elaboró por lo menos en parte”, dice en *Nuestro mundo adulto...*, “si se alcanzó la posición depresiva y se la elaboró por lo menos en parte, las dificultades que aparecen en el desarrollo posterior no son de carácter psicótico sino neurótico”⁸³.

¿Qué es entonces para Melanie Klein lo que da la salida de la posición depresiva? ¿Qué tipo de fenómenos, de experiencias, posibilitarán al sujeto la salida de la encrucijada depresiva? Si la encrucijada depresiva es la encrucijada del sujeto en la dependencia del objeto bueno, la salida de la posición depresiva deberá de hallarse vinculada a esa dependencia.

Si tomamos el texto kleiniano, encontramos al menos tres experiencias centrales que, según ella plantea, van a dar la salida de la posición depresiva. En primer lugar, lo primero que Melanie Klein va a enfatizar como resolutivo de la posición depresiva es la internalización de las experiencias gratificantes, es decir, la constitución del objeto bueno en tanto internalizado. Al igual que para la salida de la posición esquizoparanoide, ella va a enfatizar especialmente que son las experiencias gratificantes en cuanto internalizadas como objeto bueno, lo que va a dar, de forma esencial, la salida de la posición depresiva. En la medida en que el sujeto pueda, apoyado en sus experiencias gratificantes, internalizar un objeto conveniente, con el cual entrar en relación más allá de la situación específica del medio ambiente, en esa medida va a atravesar la situación depresiva. Es lógico, no hay dependencia del sujeto en ningún afuera si el sujeto puede buscarse en un objeto internalizado.

Esto va a dar la clave del planteo de la relación de objeto en psicoanálisis, del psicoanálisis de la relación de objeto. En toda una orientación psicoanalítica, de

	Ansiedades	Defensas
Posición esquizoparanoide	Temor del objeto malo ↑ Deseo del objeto bueno	Escisión { Idealizar lo bueno Negar lo malo Proyectar lo malo Introyectar lo bueno
Posición depresiva	Deseo del objeto bueno ↓ Temor de perder el objeto bueno	Maníacas { Controlar el objeto bueno Triunfar sobre el objeto bueno Despreciar el objeto bueno

Esquema de los conceptos fundamentales de la teoría de Melanie Klein

obvia inspiración kleiniana, entre quienes se destacan Fairbairn, Spitz, y otros autores también, lo más importante en psicoanálisis, lo central en psicoanálisis es la relación de objeto, la relación del sujeto con sus objetos internalizados constitutivos y aseguradores. Es su concepción del sujeto, la forma en que piensan un sujeto logrado, realizado. Ese objeto internalizado y asegurador es el mismísimo objeto transicional de Winnicott, y es el mismísimo objeto *a* de Lacan, y de su teoría del fantasma como soporte del sujeto. No podría reconstruir acá esa tradición, pero retengan por ahora que estos diferentes postulados psicoanalíticos provienen de un mismo postulado, se trata sólo de diferentes nombres para una misma idea. De hecho, el propio Lacan ha articulado repetidamente la relación entre su propio objeto *a*, y el objeto transicional de Winnicott, y el objeto de la relación de objeto kleiniano y poskleiniano. Y naturalmente, este objeto está en Freud, sólo que con una primacía menor de la que habría de adquirir en adelante en la historia del psicoanálisis. En uno de sus más famosos libros, *El primer año de vida del niño*, en el primer capítulo, Spitz muestra adónde es que está específicamente en Freud ese famoso objeto. Remítanse allí los interesados.

Bien. Tenemos entonces que para Melanie Klein, en primer lugar, lo que da la salida de la encrucijada depresiva es la constitución del objeto asegurador como internalizado, lo que ha exigido, naturalmente antes, de una determinada situación ambiental, no cualquier situación ambiental favorece la constitución del objeto interno. No es cualquier tipo de relación interpersonal la que favorecerá la estructuración del objeto interno.

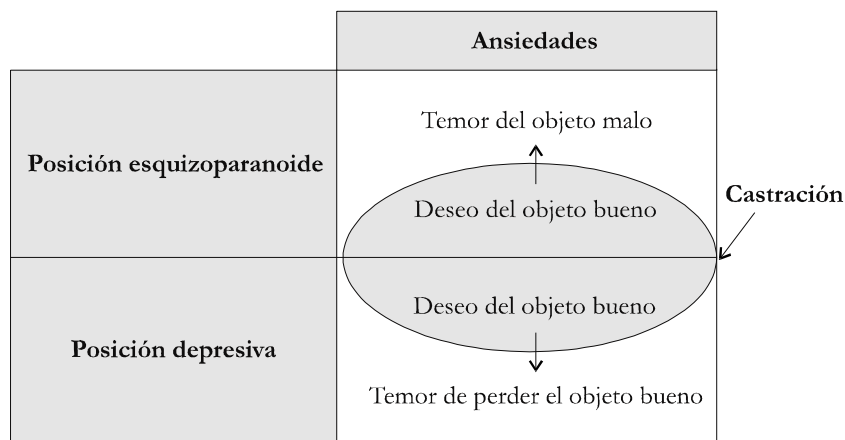
Pero si tomamos el texto kleiniano, encontramos además que ella habla de otra experiencia que incide en la salida de la posición depresiva, el hecho de que el niño acabe comprendiendo que el alejamiento de la madre es sucedido siempre por su retorno, y que entonces alejamiento no es pérdida. Es una salida por una especie de acostumbramiento, acostumbramiento a que la ausencia de la madre no es su desaparición. Melanie Klein la presenta así. Dice: “La adaptación a la realidad externa es cada vez mayor y, con ello, el niño logra un cuadro menos fantástico del mundo circundante. La experiencia repetida del alejamiento y retorno de la madre *torna su ausencia menos atemorizante y, por lo tanto, disminuye su temor de que lo abandone*. En esa forma, el niño elabora gradualmente su tempranos temores y logra un equilibrio entre sus impulsos y emociones conflictuales”⁸⁴. De alguna forma, esta vía de salida de la posición esquizoparanoide es más aplicable al desarrollo infantil que a la constitución del sujeto en general; de alguna forma, corresponde más a una teoría del desarrollo infantil que a una teoría de las posiciones del desarrollo subjetivo.

Finalmente, podemos tomar con Melanie Klein otra perspectiva para la salida de la posición depresiva. Recuerden en primer lugar que para Melanie Klein la fuente misma del conflicto depresivo, la raíz misma del conflicto depresivo es el deseo del objeto bueno. Es la palabra que usa: la “fuente” del conflicto. Melanie Klein lo destaca especialmente en algunas de las citas que les traía. Les recuerdo algunas, porque me parece una articulación importante. En una de ellas, dice, justamente, que “la fuente de conflicto es la incapacidad y la falta de voluntad del yo para renunciar a sus objetos buenos”. Y habla de “su tentativa de alejarse de un objeto sin renunciar al mismo tiempo a él por completo”⁸⁵. Y dice también

que: “la dependencia peligrosa y torturante de sus objetos amados impulsa al yo a librarse de ellos. Pero su identificación con estos es demasiado profunda como para poder librarse de los mismos”⁸⁶.

Partiendo de estos enunciados podemos entonces razonar que si la encrucijada depresiva está hecha del deseo del objeto bueno, la renuncia al objeto bueno, el duelo del objeto bueno, como algo aportado por el ambiente, tendrá consecuencias directas sobre la posición depresiva como tal. Es decir, podemos decir que la castración dará también la salida de la posición depresiva.

Pero en verdad, si tomamos esta perspectiva, la castración da la salida de la posición depresiva *tanto* como de la esquizoparanoide. Si volvemos a nuestro esquema:



En ambas posiciones, como hemos visto, el deseo del objeto bueno en el exterior es el que tiene preeminencia, tanto sobre el temor de los objetos malos, como sobre el temor de perder el objeto bueno. Sobre ese objeto es que va a recaer la castración, como renuncia al falo. Y si el deseo de ese objeto tiene sus efectos tanto sobre el temor del objeto malo, como es el caso de la posición esquizoparanoide, como sobre el temor de perderlo, como es el caso de la posición depresiva, la renuncia a ese objeto, el duelo de ese objeto, hará algo esencial tanto sobre el temor del objeto malo como sobre el temor de perderlo. Por eso digo que la renuncia al falo, la sustracción al goce fálico, implica idealmente la salida de ambas posiciones a la vez. A su vez, si en lugar del deseo del objeto bueno en el exterior, el sujeto cuenta con el objeto bueno *interno*, no habrá, ni temor de perderlo, ni temor ansioso de nada malo.

Bien. Con este recorrido cuentan ya con un panorama acerca de cómo entiende Melanie Klein la estructuración del sujeto, y un panorama también acerca de las líneas sobre las que Melanie Klein tiende su psicopatología. En nuestra próxima reunión vamos a trabajar la concepción del sujeto para Melanie Klein y la clínica para Melanie Klein.

La cuestión de la concepción del sujeto, ¿qué implica la problemática de “la concepción del sujeto”? En primer lugar, la forma en que un autor dado de la psicología concibe al sujeto. La forma en que un autor entiende una realización

lograda del sujeto, una identificación resolutive del sujeto. Es la cuestión del punto de toque, del punto terminal de la constitución del sujeto. Esa es en psicología la problemática de la concepción del sujeto. Es una cuestión decisiva, porque implica una suma de cuestiones decisivas, unas cuantas cuestiones decisivas.

De alguna forma, la concepción del sujeto tiene siempre su arista diría “filosófica”, porque incluye un planteo acerca de cómo un sujeto puede situarse más o menos logradamente en la existencia, en las exigencias de la existencia. ¿Qué le es necesario a una persona para arreglárselas más o menos dignamente con su existencia? Cada autor de la psicología ha debido afrontar siempre esta cuestioncita, y es siempre muy importante en el conocimiento de cada autor de la psicología revisar lo que ha dicho respecto de esta cuestión.

Pero hablar de la concepción del sujeto es hablar también, sólo que de una manera diferente, en otras coordenadas, de la archiconsabida “salud mental”, tan vapuleada y cuestionable. Ha habido diferentes concepciones extremas acerca de la salud mental. Una concepción extrema es abusar de la noción de “salud mental”, la afirmación de que hay una salud mental, que todos deberían ajustarse a la norma, que fuera de ella empieza la enfermedad mental, etcétera, etcétera. La otra concepción extrema es la posición “anti salud mental”, “pro” vaya a saber qué, pero “anti” seguro, que dice, generalmente de forma contestataria y enfervorizada, quién, desde dónde, con qué autoridad, en qué cultura, en qué condiciones económicas, y con qué intereses, dice lo que es la salud mental. Bien, la concepción del sujeto se halla ligada a la cuestión de la salud mental.

Por otro lado, la concepción del sujeto se articula directamente con la clínica, porque de ese posicionamiento se derivará el fin hacia el que se dirigirá la terapia. La concepción que un autor tiene del sujeto se halla siempre muy ligada a lo que se propondrá en la clínica, a los fines que intentará en su intervención. Y si en una clínica racional y fundamentada los fines regulan los medios, el autor organizará sus diferentes medios justamente para la obtención de ese fin, totalmente ligado siempre, a la concepción del sujeto.

Todo eso implica la problemática de la concepción del sujeto. Tras ella vienen distintas preguntas, como por ejemplo la pregunta acerca del grado de fundamentación por el que un autor dado llega a esbozar o a proponer esa teoría del sujeto, esa concepción del sujeto. Es decir, hasta dónde es fundamentada y hasta dónde es caprichosa, antojadiza, “personal” incluso, esa concepción del sujeto. Puede plantearse también otra cuestión, la cuestión si es posible esbozar una concepción del sujeto, si no es una especie de imperialismo o de negación del sujeto esbozar una concepción del sujeto. Alrededor de la problemática de la concepción del sujeto puede plantearse entonces si es posible esbozar una concepción del sujeto. Pero alrededor de la concepción del sujeto puede plantearse otra cosa. Si puede plantearse si es posible *esbozar* una concepción del sujeto también puede plantearse si es posible *no esbozar* una concepción del sujeto. Es decir, si en una disciplina que supone, entre otras cosas, una práctica concreta, la clínica, es posible no esbozar una concepción del sujeto. A partir de ello puede plantearse también, por ejemplo, la pregunta acerca de la articulación entre la concepción del sujeto y la particularidad del sujeto. Como ven, no se trata de cuestiones pequeñas. Y antes de posicionarse ante la cuestión de la concepción

del sujeto acaso sea prudente empezar por conocer las diferentes concepciones del sujeto, y después sí, con conocimiento de causa, disparar todo este debate.

Bien, ven la dimensión de la problemática de la concepción del sujeto. La próxima clase vamos a abordar la concepción kleiniana del sujeto, vamos a intentar trazar la concepción kleiniana del sujeto. Para ello les propongo que tomen las siguientes lecturas: *Nuestro mundo adulto y sus raíces en la infancia*, que es de 1943, *Sobre los criterios para la terminación de un psicoanálisis*, que es de 1949, y un tercer texto que es *Sobre la salud mental*, de 1960. Se trata de textos muy ligados a la cuestión de la concepción del sujeto. Vean principalmente los títulos de estos trabajos. Uno es *Sobre los criterios para la terminación de psicoanálisis*, es decir, qué se propone obtener un análisis para Melanie Klein, qué beneficios obtendrá con ello el sujeto, etcétera. El otro es, justamente, *Sobre la salud mental*, es valiente que un autor dedique un texto enteramente a ello. El otro es *Nuestro mundo adulto y sus raíces en la infancia*, es decir, nuestro mundo adulto, este mundo en que vivimos, en que transcurren nuestras acciones y pasiones, ¿qué raíces tiene en nuestra infancia? ¿qué infancia es la que nos provee de un acceso al mundo, y qué infancia la que lo dificulta?

Como ven, se trata, en los tres textos, de textos ligados muy directamente a la pregunta acerca de la concepción del sujeto. Les pido que los trabajen para nuestra próxima reunión. Con el conocimiento de las bases de la estructuración del sujeto para Melanie Klein, no les resultarán complicados.

Finalmente, vamos a trabajar las bases de la clínica kleiniana, los diferentes posicionamientos clínicos de Melanie Klein, y en particular, eso a lo que ella, en la historia del psicoanálisis, que lleva ya un siglo, dio tanto impulso: el psicoanálisis de niños.

Para despedirme hoy, les dejo una punta. *El sujeto es*, para Melanie Klein, *objeto bueno interno*. Como lo habrán notado durante el recorrido de hoy, y como lo habrán notado en el recorrido de nuestra clase anterior, todas las líneas desaguan allí. No termina allí la concepción del sujeto kleiniana, pero finalmente, sin duda, allí es donde nos lleva Melanie Klein, al sujeto como objeto bueno interno. Esto se puede ver muy bien a la luz de las ansiedades de las dos posiciones. La ansiedad esquizoparanoide, ¿cuál es? el temor de ser dañado por los objetos malos. Y la ansiedad depresiva, ¿cuál es? el temor de perder el objeto bueno. ¿Y cómo juega el objeto bueno interno entonces? Es fácil verlo, porque si el objeto bueno interno está, no hay peligro alguno, porque el sujeto está adonde está lo bueno, y lo malo está afuera, o no se sabe siquiera si existe. Y en cuanto al temor de perder lo bueno, no hay nada bueno que perder si lo bueno está adentro. El sujeto es así, para Melanie Klein, objeto bueno interno. Y el objeto bueno interno está en el cuerpo, por eso es *interno*. Se trata de un cuerpo con un objeto bueno interno. Mucho es lo que se podría extraer de esto, hasta filosóficamente diría. Ahora sí, vamos a dar lugar al debate.

Referencias bibliográficas:

- ¹“En ocasión de discutir mis criterios sobre el desarrollo del carácter con un antropólogo, éste rechazó *mi supuesto de una base general para el desarrollo del carácter*”. Melanie Klein, *Nuestro mundo adulto y sus raíces en la infancia*, incluido en Obras Completas, Tomo I, *Amor, Culpa y Reparación*, Paidós, Buenos Aires, 1996, pág. 266.
- ²Melanie Klein, *Nuestro mundo adulto y sus raíces en la infancia*, o. cit., pág. 260.
- ³Melanie Klein, *Contribución a la psicogénesis de los estados maniaco-depresivos*, en Obras Completas, tomo 1, o. cit., pág. 267.
- ⁴Melanie Klein, *El duelo y su relación con los estados Maníaco-Depresivos*, en Obras Completas, tomo 1, o. cit., págs. 347-8.
- ⁵Hanna Segal, *Introducción a la obra de Melanie Klein*, Paidós, Buenos Aires, 1977, pág. 31.
- ⁶Melanie Klein, *El complejo de edipo a la luz de las ansiedades tempranas*, en Obras Completas, tomo 1, o. cit., pág. 411.
- ⁷Melanie Klein, *El complejo de edipo a la luz de las ansiedades tempranas*, pág. 411.
- ⁸Melanie Klein, *Contribución a la psicogénesis de los estados maniaco-depresivos*, pág. 267.
- ⁹Melanie Klein, *Contribución a la psicogénesis de los estados maniaco-depresivos*, pág. 267.
- ¹⁰Melanie Klein, *Nuestro mundo adulto y sus raíces en la infancia*, o. cit., 1959. pág. 254.
- ¹¹Melanie Klein, *Nuestro mundo adulto y sus raíces en la infancia*, o. cit., 1959. pág. 256-7.
- ¹²Melanie Klein, *Nuestro mundo adulto y sus raíces en la infancia*, o. cit., 1959. pág. 256-7.
- ¹³Melanie Klein, *El duelo y su relación con los estados maniaco-depresivos*, pág. 349.
- ¹⁴Melanie Klein, *El duelo y su relación con los estados maniaco-depresivos*, pág. 348.
- ¹⁵Melanie Klein, *Nuestro mundo adulto y sus raíces en la infancia*, o. cit., 1959. pág. 256-7.
- ¹⁶Melanie Klein, *Contribución a la psicogénesis de los estados maniaco-depresivos*, pág. 267.
- ¹⁷Melanie Klein, *Nuestro mundo adulto y sus raíces en la infancia*, o. cit., 1959. pág. 256-7.
- ¹⁸Melanie Klein, *Nuestro mundo adulto y sus raíces en la infancia*, o. cit., 1959. pág. 260.
- ¹⁹Melanie Klein, *Nuestro mundo adulto y sus raíces en la infancia*, o. cit., 1959. pág. 256-7.
- ²⁰Hanna Segal, *Introducción a la obra de Melanie Klein*, o. cit., , pág. 17
- ²¹A. Triandafillidis, *Posición depresiva*, en *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis*, coordinado por Pierre Kaufmann, o. cit., pág. 123.
- ²²Melanie Klein, *Sobre los criterios para la terminación de un psicoanálisis*, pág. 274.
- ²³Melanie Klein, *Contribución a la psicogénesis de los estados maniaco-depresivos*, o. cit., pág. 275.
- ²⁴Hanna Segal, *Introducción a la obra de Melanie Klein*, o. cit., pág. 31.
- ²⁵Melanie Klein, *Nuestro mundo adulto y sus raíces en la infancia*, o. cit., 1959. pág. 257-8.
- ²⁶Melanie Klein, *El duelo y su relación con los estados maniaco-depresivos*, pág. 349.
- ²⁷“Si me muestran un biberón, pensará el esquizofrénico, es porque, por convención, tengo que hacer de niño. Si me muestran un pescado o una pelota, es sin duda porque quieren verme como una foca amaestrada”. François Perrier, incluido en *El cuento de la buena pipa*, Petrel, Barcelona, 1981, pág. 343.
- ²⁸“El lenguaje paranoide nos proporciona tal vez en sus particularidades desconcertantes, caricaturescas, teratológicas, las leyes mismas del ausentismo verbal del esquizofrénico. En los neologismos, los juegos de palabras, los retruécanos que dan la nota discordante en la partitura verbal que a menudo y en vano queríamos orquestar para responder al soliloquio paranoide podemos hallar, antes de las virtualidades de una significación no asumida, la prueba de una adulteración, de una perversión, de *un repudio de la palabra en cuanto mensaje fundador de una relación*. Todo ocurre como si el esquizofrénico se apoyara sobre la palabra misma que no quiere pronunciar para cons-

truirse con ella una muralla contra toda transmisión de un sentido comprometedor. Desarticula, disfraza, amputa, disocia, parcela los términos con los que parece jugar, y se sirve de ejes sonoros que ha singularizado así, para hacer una pirueta, para darnos la espalda y cortar el puente de comunicación en el momento mismo en que la mediación del símbolo iba a unir las riberas de las dos subjetividades adversas” François Perrier, *Fundamentos teóricos de una psicoterapia de la esquizofrenia*, en *El cuento de la buena pipa*, o. cit., pág. 306.

“Todo ocurre como si el esquizofrénico no pudiera elegir un alter ego sin correr el peligro de perderse en él, por no poder oponerle la perennidad de un yo consistente. Son clásicos los síntomas que traducen esta carencia... todo nos demuestra que *el esquizofrénico no puede ser alguien que se presenta, se mantiene y se asume ante nosotros*” François Perrier, o. cit., pág. 309.

“Si el esquizofrénico se halla siempre demasiado cerca o demasiado lejos de nosotros, ¿no es, en efecto, porque no pudiendo sostener a distancia prudencial la relación imaginaria, se halla debido a la intervención del terapeuta, en la situación de alondra con respecto al espejo?. A falta de la refracción de su propio yo, está fascinado, captado, atraído por la forma del otro, y movilizado por impulsos y retrocesos imposibles de dominar. *El dilema es el siguiente: fundar la relación narcisista en una especie de agresión suicida que es a la vez pérdida de sí mismo y del otro, o bien, retornar al autismo y al negativismo*. Es uno de los aspectos elementales de los peligros y de los inconvenientes de la relación dual que conduce al callejón sin salida de los enfrentamientos y las esclavitudes imaginarias por desconocer las leyes propias de la mediación simbólica”. François Perrier, o. cit., pág. 325.

²⁹Melanie Klein, *Nuestro mundo adulto y sus raíces en la infancia*, o. cit., 1959. pág. 257-8.

³⁰Melanie Klein, *El duelo y su relación con los estados maniaco-depresivos*, pág. 351.

³¹Melanie Klein, *Estadios tempranos del conflicto edípico*, tomo I, 194

³²Melanie Klein, *El duelo y su relación con los estados maniaco-depresivos*, pág. 351.

³³Norman Brown, *El cuerpo del amor*, Planeta-Agostini, Buenos Aires, 1986.

³⁴Jacques Lacan, *Seminario III, Las psicosis*, Paidós, Barcelona, 1985, pág. 444.

³⁵John Arthur Lindon, *Melanie Klein*, en *Historia del psicoanálisis*, tomo V, Paidós, Buenos Aires, 1968, pág. 78.

³⁶Melanie Klein, *Nuestro mundo adulto y sus raíces en la infancia*, o. cit., 1959. pág. 255-6.

³⁷Melanie Klein, *Sobre la salud mental*, o.cit., 273.

³⁸Hanna Segal, *Introducción a la obra de Melanie Klein*, o. cit., pág. 41.

³⁹Melanie Klein, *Contribución a la psicogénesis de los estados maniaco-depresivos*, o. cit., pág. 275.

⁴⁰Hanna Segal, *Introducción a la obra de Melanie Klein*, o. cit., pág. 40

⁴¹Melanie Klein, *Sobre la salud mental*, o.cit., 275.

⁴²Melanie Klein, *Sobre la salud mental*, o.cit., 277.

⁴³Melanie Klein, *Sobre la salud mental*, o.cit., 275.

⁴⁴John Arthur Lindon, o. cit., pág. 78.

⁴⁵Hanna Segal, *Introducción a la obra de Melanie Klein*, o. cit., pág. 40

⁴⁶A. Triandafillidis, *Posición depresiva*, pág. 123.

⁴⁷Melanie Klein, *Sobre los criterios para la terminación de un psicoanálisis*, pág. 274.

⁴⁸Melanie Klein, *El duelo y su relación con los estados maniaco-depresivos*, págs. 347-8.

⁴⁹Melanie Klein, *El duelo y su relación con los estados maniaco-depresivos*, pág. 354.

⁵⁰Melanie Klein, *Contribución a la psicogénesis de los estados maniaco-depresivos*, o. cit., pág. 273.

⁵¹Hanna Segal, *Introducción a la obra de Melanie Klein*, o. cit., pág. 87.

⁵²Melanie Klein, *Contribución a la psicogénesis de los estados maniaco-depresivos*, o. cit., pág. 283.

- ⁵³Melanie Klein, *Contribución a la psicogénesis de los estados maniaco-depresivos*, o. cit., pág. 283.
- ⁵⁴Melanie Klein, *Contribución a la psicogénesis de los estados maniaco-depresivos*, o. cit., pág. 273.
- ⁵⁵Colette Soler, *Estudios sobre las psicosis*, Manantial, Buenos Aires, 1993, pág. 34.
- ⁵⁶Melanie Klein, *Sobre los criterios para la terminación de un psicoanálisis*, en tomo III, Paidós, Buenos Aires, 1988, pág. 55.
- ⁵⁷Jacques Lacan, *Proposición del 9 de octubre*, “¿Quién más que ese psicoanalizante en el pase podría autentificar en él lo que éste tiene de posición depresiva”, Manantial, Buenos Aires, 1991, pág. 19.
- ⁵⁸J.-A. Miller, *Recorrido de Lacan*, Manantial, Buenos Aires, 1986, pág. 100.
- ⁵⁹Serge Cottet, *La depresión*, en *¿Cómo se analiza hoy?*, Manantial, Buenos Aires, 1987, pág. 140.
- ⁶⁰Melanie Klein, *Contribución a la psicogénesis de los estados maniaco-depresivos*, o. cit., pág. 272.
- ⁶¹Melanie Klein, *El duelo y su relación con los estados maniaco-depresivos*, pág. 347-8.
- ⁶²Melanie Klein, *Contribución a la psicogénesis de los estados maniaco-depresivos*, o. cit., pág. 270.
- ⁶³Melanie Klein, *El duelo y su relación con los estados maniaco-depresivos*, pág. 347-8.
- ⁶⁴Melanie Klein, *Contribución a la psicogénesis de los estados maniaco-depresivos*, o. cit., pág. 275.
- ⁶⁵Melanie Klein, *Sobre la salud mental*, pág. 276.
- ⁶⁶Melanie Klein, *Sobre la salud mental*, pág. 276.
- ⁶⁷Colette Soler, o. cit., pág. 36.
- ⁶⁸Melanie Klein, *El duelo y su relación con los estados maniaco-depresivos*, págs. 351-352.
- ⁶⁹Melanie Klein, *Contribución a la psicogénesis de los estados maniaco-depresivos*, o. cit., pág. 283.
- ⁷⁰Hanna Segal, *Introducción a la obra de Melanie Klein*, o. cit., pág. 86.
- ⁷¹Melanie Klein, *El duelo y su relación con los estados maniaco-depresivos*, págs. 351-352.
- ⁷²Melanie Klein, *Contribución a la psicogénesis de los estados maniaco-depresivos*, o. cit., pág. 283.
- ⁷³Hanna Segal, *Introducción a la obra de Melanie Klein*, o. cit., pág. 87.
- ⁷⁴Hanna Segal, *Introducción a la obra de Melanie Klein*, o. cit., pág. 87.
- ⁷⁵Melanie Klein, *El duelo y su relación con los estados maniaco-depresivos*, págs. 351-352.
- ⁷⁶Melanie Klein, *Contribución a la psicogénesis de los estados maniaco-depresivos*, o. cit., pág. 283.
- ⁷⁷Melanie Klein, *Contribución a la psicogénesis de los estados maniaco-depresivos*, o. cit., pág. 285.
- ⁷⁸Melanie Klein, *Contribución a la psicogénesis de los estados maniaco-depresivos*, o. cit., pág. 283.
- ⁷⁹Hanna Segal, *Introducción a la obra de Melanie Klein*, o. cit., pág. 87.
- ⁸⁰Melanie Klein, *Contribución a la psicogénesis de los estados maniaco-depresivos*, o. cit., pág. 283.
- ⁸¹Melanie Klein, *El duelo y su relación con los estados maniaco-depresivos*, pág. 353.
- ⁸²Melanie Klein, *El duelo y su relación con los estados maniaco-depresivos*, págs. 353-354.
- ⁸³Hanna Segal, *Introducción a la obra de Melanie Klein*, o. cit., pág. 77.
- ⁸⁴Melanie Klein, *Nuestro mundo adulto y sus raíces en la infancia*, o. cit., 1959, pág. 260.
- ⁸⁵Melanie Klein, *Contribución a la psicogénesis de los estados maniaco-depresivos*, o. cit., pág. 283.
- ⁸⁶Melanie Klein, *Contribución a la psicogénesis de los estados maniaco-depresivos*, o. cit., pág. 283.

**La psicología sistémica de Gregory Bateson
Comentario de “Hacia una teoría de la esquizofrenia”,
de Gregory Bateson, Don Jackson,
Jay Haley y John Weakland
(Nueva Visión, Buenos Aires, 1984)**

“En la religión oriental, en el budismo zen, la meta consiste en lograr la iluminación. El maestro de zen trata de lograr de varias maneras la iluminación de su discípulo. Una de las cosas que hace es sostener la vara sobre la cabeza de éste y decir, con tono de ferocidad: ‘*Si dices que esta vara es real, te golpearé con ella. Si dices que no es real, te golpearé con ella. Si no dices nada, te golpearé con ella*’. Nos parece que el esquizofrénico se encuentra en la misma posición que el discípulo, pero logra algo semejante a la desorientación en lugar de la iluminación. El discípulo zen puede estirar la mano y arrebatarle la vara al maestro, quien quizá acepte esta respuesta, pero el esquizofrénico no dispone de esta alternativa, pues en su caso no se cuida la relación, y los objetivos y conciencia de su madre no se parecen a los del maestro”

Bateson, *Hacia una teoría de la esquizofrenia*

La teoría sistémica de la esquizofrenia se halla elaborada sobre la hipótesis del *doble vínculo*. Encontramos el primer desarrollo de esta hipótesis en el trabajo *Hacia una teoría de la esquizofrenia*, un informe de las investigaciones dirigidas por Bateson entre 1952 y 1954 para la Universidad de Stanford. Numerosos trabajos posteriores reformulan y precisan distintos aspectos del doble vínculo, aunque las ideas principales se hayan incluidas en el referido trabajo.

El doble vínculo

El trabajo parte de la hipótesis de que “la esquizofrenia es *un resultado de la interacción de la familia*. Por lo tanto, debemos buscar, no alguna experiencia traumática específica, sino más bien *pautas secuenciales características*. Las secuencias deben tener esta característica: que el paciente adquiera de ellas los hábitos mentales ejemplificados por la comunicación esquizofrénica. Es decir, que *debe vivir en un universo en que las secuencias de los hechos son tales que sus hábitos no convencionales resulten en cierto sentido adecuados*. Para tales secuencias de experiencias, irresolubles, usamos el término de ‘doble vínculo’ ” (pág. 57).

Bateson llama situación de doble vínculo a toda situación en que el mensaje que A muestra a B es diferente o contradictorio con respecto de su posición genuina. En sus términos, en el doble vínculo, la dimensión comunicativa es diferente o contradictoria respecto de la dimensión metacomunicativa. La hipótesis de Bateson es que el esquizofrénico se ha visto envuelto habitualmente en situaciones de doble vínculo dentro de su espacio familiar, y así, ya desde lo que constituyen para él vínculos estructurantes, el niño queda extraviado por un lado, respecto de la diferencia en el otro entre lo comunicativo y lo metacomunicativo, y por otro, respecto de lo que él mismo debe hacer con esa diferencia. El razonamiento culmina en que, como las relaciones sociales plantean a cada momento diferencias entre lo comunicativo y lo metacomunicativo, éstas se vuelven para el esquizofrénico algo especialmente problemático. Final-

mente, desde esta problemática, Bateson articulará los diferentes fenómenos de la esquizofrenia. Watzlawick habla incluso de “un avasallamiento del *self*” en la experiencia del doble vínculo.

La relación de doble vínculo hacia el niño puede ser planteada por diferentes miembros de su grupo familiar, conjuntamente o por separado. Si bien el texto describirá al doble vínculo en referencia a la persona de la madre, los autores aclaran sobre el inicio que el niño puede recibir este vínculo desde “dos o más personas. No suponemos que el doble vínculo sea infligido sólo por la madre, sino que puede ser realizado por la madre sola o por una combinación de madre, padre y/o hermanos” (pág. 58).

Entre las condiciones que Bateson enumera para que el doble vínculo incida de forma patógena, sobresale la condición de que el doble vínculo debe ser “una experiencia repetida” en el medio familiar. “Suponemos que el doble vínculo es un tema recurrente en la experiencia de la víctima. Nuestra hipótesis no invoca una sola experiencia traumática, sino experiencias tan repetidas que la estructura del doble vínculo llega a ser *una expectativa habitual*” (pág. 58). En ese medio, en esa experiencia repetida, “la víctima ha aprendido a percibir su universo en pautas de doble vínculo” (pág. 59).

Bateson expone los mecanismos del doble vínculo ejemplificándolo en una situación madre-hijo: la madre que, en verdad hostil, se muestra tierna; en el fondo, es hostil hacia el hijo, en la superficie, en lo que ella le muestra a su hijo, es tierna. Pero el fondo se manifiesta de alguna forma en la superficie. La madre plantea así dos órdenes de mensajes: “a) conducta hostil o de retiro, que surge cada vez que el niño se acerca a ella, y b) conducta simulada de amor o acercamiento, como forma de negar que se haya retirado. Su problema consiste en controlar su ansiedad mediante el control de la cercanía y distancia que existen entre ella y el niño. Para decirlo de otro modo, si la madre empieza a sentirse afectuosa y próxima a su hijo, se siente en peligro y debe retirarse de él; pero no puede aceptar este acto hostil y para negarlo tiene que simular afecto o proximidad. El punto importante es que su conducta cariñosa es entonces un comentario de su conducta hostil (puesto que es compensatoria de ella), y por consiguiente pertenece a un distinto orden de mensaje que la conducta hostil; es un mensaje sobre una secuencia de mensajes. Pero por su naturaleza niega la existencia de los mensajes a que se refiere, a saber, el retiro hostil.

La madre usa las respuestas del niño para afirmar que su conducta es cariñosa, y como ésta es simulada, el niño se encuentra en una situación en que no debe interpretar con exactitud la comunicación de ella, si quiere mantener su relación con ella. En otras palabras, no debe discriminar con exactitud entre órdenes de mensaje, en este caso la diferencia entre la expresión de sentimientos simulados (un Tipo Lógico), y sentimientos reales (otro Tipo Lógico). Debido a ello, el niño debe deformar sistemáticamente su percepción de las señales metacomunicativas. Por ejemplo, si la madre comienza a sentirse hostil hacia su hijo, y al mismo tiempo se siente empujada a apartarse de él, dirá: ‘Ve a acostarte, estás muy cansado y quiero que duermas’. Esta frase abiertamente afectuosa está destinada a negar un sentimiento que se podría verbalizar como ‘Sal de mi vista, porque estoy harta

de ti”. Si el niño discrimina correctamente sus señales metacomunicativas, deberá encarar el hecho de que ella no lo quiere y al mismo tiempo lo engaña por medio de su conducta cariñosa. Será ‘castigado’ por aprender a discriminar con exactitud los órdenes de mensaje. Por consiguiente tenderá a aceptar la idea de que está cansado, en lugar de reconocer el engaño de su madre. Ello significará que deberá engañarse él mismo acerca de su propio estado interno, a fin de apoyar a su madre en su engaño. Para sobrevivir con ella, deberá discriminar falsamente sus propios mensajes internos así como los de los demás” (pág. 65). “La única forma en que el niño puede escapar de verdad de la situación consiste en comentar la posición contradictoria en que lo ha colocado la madre. Pero si lo hiciera ésta lo tomaría como una acusación de que no es afectuosa y lo castigaría, y a la vez insistiría en que su percepción de la situación está deformada. Al impedir que el niño hable de la situación, la madre le prohíbe usar el plano metacomunicativo, que usamos para corregir nuestra percepción de la conducta comunicativa (pág. 67).

La imposibilidad de las metacomunicaciones

“La capacidad para comunicarse acerca de la comunicación, para comentar las acciones significativas de uno mismo y de los demás, es esencial para las relaciones sociales exitosas. En cualquier relación normal hay un constante intercambio de mensajes metacomunicativos, tales como ‘Qué quieres decir’ o ‘¿Por qué hiciste eso’, o ‘Estás bromeando’, etc. Para discriminar con exactitud lo que la gente expresa en realidad debemos estar en condiciones de comentar dicha expresión en forma directa o indirecta. El esquizofrénico parece incapaz de usar con éxito este plano comunicativo. Dadas esas características de la madre, resulta evidente por qué. Si ella niega un orden del mensaje, entonces cualquier afirmación sobre sus afirmaciones la pone en peligro y debe prohibirla. Por consiguiente, el niño crece incapacitado para comunicarse acerca de la comunicación, y a raíz de ello incapacitado para decir qué quiere decir la gente en realidad y para expresar qué quiere decir él en realidad, todo lo cual es esencial para mantener relaciones normales” (pág. 67).

Los fenómenos psicóticos como defensa

De esta incapacidad con la dimensión metacomunicativa, Bateson deriva distintos fenómenos de la experiencia psicótica: “[El esquizofrénico] no compartirá con la gente normal las señales que acompañan a los mensajes para indicar lo que la persona quiere decir. Su sistema metacomunicativo -las comunicaciones sobre las comunicaciones- se habrá derrumbado y no sabrá de qué tipo de mensaje se trata. Dada esta incapacidad para juzgar con exactitud qué quiere decir una persona en realidad, y una excesiva preocupación por lo que en verdad se le dice, el individuo podrá defenderse mediante la elección de una o más alternativas”. “Supondrá, por ejemplo, que detrás de cada frase existe un significado oculto, perjudicial para su bienestar. Entonces le preocuparán en exceso las significaciones ocultas y decidirá demostrar que no se le puede engañar como se lo ha venido engañando toda la vida”, “Quizá elija otra alternativa y tienda a aceptar literalmente todo lo que se le dice”, o “quizá intente hacer caso omiso de ellos. Entonces le resultará necesario ver y oír cada vez menos de lo que sucede a su alrededor” (pág. 62 y 63).

Terapéutica

En el apartado final del texto, titulado *Consecuencias terapéuticas de esta hipótesis*, Bateson expresa claramente que “no estamos aún en condiciones de ofrecer comentarios respecto de la relación del doble vínculo con la psicoterapia” (pág. 76). Con todo, hay algunas expresiones que pueden considerarse indicaciones clínicas vinculadas a la hipótesis del doble vínculo.

En primer lugar, Bateson indica que “Sin una considerable ayuda no puede discutir los mensajes de los otros” (pág. 63), lo que sugiere al menos implícitamente la consigna de esa “considerable ayuda”. Cooper, quien ha retomado enfáticamente la teoría del doble vínculo para su teorización de la esquizofrenia, ha hecho más expresa esta pauta: si atrapado en el doble vínculo, el esquizofrénico es incapaz de las metacomunicaciones, todo intento terapéutico debe propiciar, tanto en el diálogo clínico como en los diálogos cotidianos del paciente en la comunidad terapéutica, la posibilidad de plantear expresiones metacomunicativas para las diferentes episodios intersubjetivos. Pero, por encima de todo, para Bateson “la capacidad para manejar los múltiples tipos de señales es en sí misma una habilidad *aprendida*” (pág. 56), lo cual postula entonces, desde ya, la posibilidad de ese *aprendizaje* en el marco de una relación terapéutica. La relación introducirá así el aprendizaje de esta “habilidad” ante los mensajes de los otros, pero no cualquier relación terapéutica determinada: “La manera en que habla un esquizofrénico depende de la manera en que se le hable” (pág. 76).

En segundo lugar, Bateson plantea una indicación terapéutica negativa: “Las situaciones de doble vínculo son creadas por y dentro del marco psicoterapéutico y hospitalario” (pág. 76). “Cuando el sistema está organizado con fines hospitalarios y se anuncia al paciente que las acciones son para *su* beneficio, se está perpetuando la situación esquizofrenogénica” (pág. 77). La institución y la psicoterapia como tales pueden a su vez recrear la situación de doble vínculo, lo que se trata especialmente de evitar. Por otro lado, así como el terapeuta puede incitar la situación esquizofrenógena, también puede quedar implicado en hacer de correlato a una relación de doble vínculo: “el terapeuta impone una situación de doble vínculo similar a la historia del paciente, o éste se la impone a aquel” (pág. 77).

Bateson sugiere que en el marco psicoterapéutico la situación de doble vínculo puede ser creada a fin de trabajar otra posición posible respecto de él. “En otras ocasiones los terapeutas parecen imponer dobles vínculos, deliberada o intuitivamente, que obligan al paciente a responder en forma distinta a como lo hizo en el pasado” (pág. 77). “La diferencia entre el vínculo terapéutico y la situación primitiva de doble vínculo consiste en parte en el hecho de que el terapeuta no está implicado en una lucha a vida o muerte. Por lo tanto puede establecer vínculos relativamente benévolos y ayudar poco a poco a su paciente a emanciparse de ellos. Muchos de los gambitos terapéuticos singularmente adecuados parecen ser intuitivos. Compartimos el esfuerzo de la mayoría de los terapeutas que se esfuerzan por llegar al momento en que esas chispas de genialidad sean lo bastante bien entendidas como para resultar sistemáticas y comunes” (pág. 78)

Doble vínculo y psicoanálisis

Este recorrido deja ya las bases para una última puntuación. La de la relación, evidente, prístina, a todo momento presente, entre la teoría del doble vínculo de Bateson y la teoría psicoanalítica del deseo. Porque el doble vínculo es un hecho simbólico, y lo que resulta entrecortado en el doble vínculo es el deseo como tal. La teoría lacaniana del deseo destaca lo decisivo que resulta, en su constitución, el universo simbólico, universo anónimo pero determinante. Y allí adonde un sujeto catectiza con su deseo ciertos significantes para después no encontrar realmente nada, u otra cosa -es decir, el doble vínculo- allí hay un episodio del deseo en el símbolo.

Tal es la evidente relación entre el doble vínculo y la teoría del deseo. Por eso es que en su seminario de *Las formaciones del inconciente*, Lacan dijo: “Es preciso que comprendan a dónde los lleva eso, en qué rodeos eso los lleva. Esta constante es la observación que yo creo absolutamente fundamental para comprender lo que lo que hay en Freud, la importancia del lenguaje, lo hemos dicho al comienzo, y a continuación de la palabra. Y cuanto más nos aproximamos a nuestro objeto, *más nos percatamos de dónde esta la diferencia del significante en la economía del deseo, digamos aún en la formación, la información del significado*. Ustedes han podido *percatarse de ello anoche*, al escuchar lo que nos ha aportado de interesante en nuestra sesión científica la señora Pankoff. *Resulta que en América la gente se preocupa de lo mismo que lo que yo les explico aquí*. Ellos tratan de introducir lo esencial en la determinación de los trastornos económicos, el hecho de la comunicación y de lo que en este caso ellos llaman el mensaje. Ustedes han podido escuchar a la señora Pankoff hablarles de alguien que está lejos de haber nacido con la última lluvia, a saber el señor Bateson, antropólogo y etnógrafo, quien ha aportado algo que nos hace reflexionar un poco más allá de la punta de nuestras narices, que concierne a la acción terapéutica. El trata de formular algo que está en el principio de la génesis del trastorno psicótico, en algo que se establece entre la madre y el hijo y que no es simplemente el efecto de tensión, de retención, de distensión, de ratificación, de frustración en el sentido elemental que yo preciso, de relación interhumana, como si fuera algo que sucede en el extremo de un elástico, que trata de poner desde el principio la noción de comunicación en tanto que esta centrada, no simplemente sobre un contacto, sobre una relación, sobre un entorno, sino *sobre una significación*, que se trata de ponerla en el principio de lo que ha ocurrido como originariamente discordante, desgarrante en lo que liga al niño en sus relaciones con la madre, y cuando él designa, cuando el denota como siendo el elemento discordante esencial de esta relación, el hecho de que la comunicación se haya presentado bajo una forma de doble relación, como muy bien se los ha dicho anoche la señora Pankoff, diciéndoles que en el mismo mensaje que es aquel donde el niño ha descifrado el comportamiento de su madre, en el mismo mensaje hay dos elementos que no están definidos el uno en relación al otro, en el sentido simplemente de que el uno se presenta como la defensa del sujeto en relación a lo que quiere decir el otro, lo que es la noción que tenemos en lo que sucede a nivel del mecanismo de la defensa que ustedes analizan”¹.

Referencia bibliográfica:

¹Jacques Lacan, *Seminario V, Las Formaciones del Inconsciente*, Clase del 8 de Enero de 1958.

La psicología sistémica

Damián Klor

*“Siempre que alguien está de acuerdo conmigo,
sospecho que ando equivocado”*

Oscar Wilde

1. Introducción

1.1 Hacia un fundamento sistémico

Se entiende por “sistémico” una visión general del mundo que hace de los sistemas su unidad de pensamiento. Visión que, como tal, implica una teoría del ser, del conocer y del devenir, que a su vez sirven como orientación en la práctica del vivir. Se basa, al menos en parte, en los siguientes postulados:

§ *Todo lo dicho es dicho por un Observador.* Este postulado sólo adquiere significado recién cuando sus componentes, es decir, *lo dicho* y *el Observador*, son especificados por un Observador.

§ *El Observador es un ser-vivo-en-lenguaje.* Además de estar necesariamente *coordinado conductualmente* (en relación) con su medio -donde se incluyen los otros seres vivos- realiza una *coordinación conductual* sobre sus *coordinaciones de conducta* a través de la utilización de *símbolos*. En la línea de esta *metacoordinación* en la que la *coordinación conductual* adaptativa con el medio se complementa con el empleo de símbolos (palabras, gestos, etc.) surge un dominio de acoplamiento con innumerables combinaciones y ampliaciones, un mundo que compone o configura el medio de existencia propio e inherente a lo humano: *el mundo del lenguaje*. El Observador como tal, un ser humano, emerge recién en el lenguaje puesto que a partir de ese medio de coexistencia “lenguajeante” puede surgir la comunicación propia de la observación, es decir, aquella que consiste en la coordinación conductual sobre coordinaciones conductuales. Es aquí donde el Observador recién aparece como tema¹.

§ *Todo lo dicho es traído por el Observador en comunicación.* El mundo de los observadores es el producto de la *coordinación lingüística* de los *mundos cognitivos* que cada uno de ellos trae. En ese sentido, este mundo representa una comunidad de consenso con *múltiples visiones*, y no un *uni-verso* de carácter objetivo. Incluso el hecho mismo de postular un *solipsismo* ocurre en el lenguaje, por lo cual aparece más conveniente aceptar la existencia autónoma de por lo menos *otro* con el cual se efectúa esta comunicación.

§ *Realidad es por consiguiente “(realidad) entre paréntesis”.* Si todo lo dicho emerge en *comunicación*, es decir, en la coordinación lingüística entre observadores, y éstos no dispusieran de algún mecanismo que les permita representar internamente las circunstancias externas de manera que puedan distinguir claramente entre percepción e ilusión, entonces no podemos hacer otra cosa que

considerar al mundo del Observador, pese a toda la certidumbre que habitualmente se le atribuye, como una (*realidad*) entre paréntesis. Los paréntesis pretenderán recordarnos que cualquier fundamentación conceptual se basa siempre, en última instancia, en *consenso*, imposible de ser referida a un mundo que exista independientemente.

§ *Un sistema es un producto del quehacer cognitivo del Observador.* Éste, distingue una unidad de un trasfondo considerándola compuesta de elementos interrelacionados.

§ *La terapia como Sistema Terapéutico.* “Sistémico” especifica una visión (un punto de vista) que hace de sistemas² el objeto de su observación. La *terapia sistémica* se ocupa entonces de *sistemas sociales* en los que los miembros o elementos que los componen han traído una “(*realidad*)”, evaluándola conforme a cierto criterio como problema, y que, con la ayuda del terapeuta y en el transcurso de interacciones comunicativas conduce, en el mejor de los casos, a su desintegración como “*sistema problemático*” y así, a ser cambiada por una “(*realidad*)” menos problemática.

1.2 El qué y el cómo de la observación científica: un nuevo paradigma

Es bien probable que esta *posición científica* se aparte de lo tradicionalmente válido -esencialmente en el *qué* y el *cómo* de la observación-, y es por eso que se habla de un nuevo paradigma³.

Por un lado, y en cuanto al *qué* de la observación, Ludwig von Bertalanffy, quien concibiera y desarrollara la *teoría general de los sistemas* (1968), dice: “*Están ingresando en la esfera del pensamiento científico entidades de naturaleza esencialmente nueva. En sus diversas disciplinas -ya fueran la química, la biología, la psicología o las ciencias sociales-, la ciencia clásica procuraba aislar los elementos del universo observado -compuestos químicos, enzimas, células, sensaciones elementales, individuos en libre competencia y tantas cosas más-, con la esperanza de que volviéndolos a juntar, conceptual o experimentalmente, resultaría el sistema o totalidad -célula, mente, sociedad-, y sería intangible. Ahora hemos aprendido que para comprender no se requieren sólo los elementos sino las relaciones entre ellos -digamos, la interacción enzimática en una célula, el juego de muchos procesos mentales conscientes e inconscientes, la estructura y dinámica de los sistemas sociales, etc. esto requiere la exploración de los numerosos sistemas de nuestro universo observado, por derecho propio y con sus especificidades. Por añadidura, aparecen aspectos, correspondencias e isomorfismos generales comunes a los “sistemas”. Tal es el dominio de la teoría general de los sistemas*”⁴.

Por otro lado, el Observador, al no disponer de un mecanismo que le permita corroborar con seguridad la certeza de sus suposiciones comparándolas con “*La*” *realidad*, debe prescindir de los criterios de validez de la ciencia tradicional, especialmente, de la objetividad. Esto en cuanto al *cómo* de la observación.

1.3 Colón descubrió América o Colón construyó América?

Los *constructivistas*⁵, confrontados con esta situación nueva, han re-orientado su entendimiento científico en un camino que va desde la *búsqueda de la verdad* hacia la *utilidad del conocimiento científico*, del *qué conocemos* hacia el

cómo conocemos, de la descripción hacia la solución de problemas, de la exigencia de objetividad hacia la intersubjetividad (o subjetividad consensuada) que surge en la interacción en lenguaje. Si se abandona la meta de identificar el conocimiento científico como enraizado en una realidad absoluta, lo que supone la objetividad inalcanzable, entonces toda afirmación científica recae necesariamente en su autor y en aquellos que están dispuestos a aceptarla. Y en cuanto a una teoría clínica, necesita descripciones, explicaciones y métodos cuya validez sea siempre relativa a los criterios de su fundamentación, ya que no puede ser referida a verdades absolutas.

En una perspectiva constructivista, *“toda descripción sobre familia y sobre terapia familiar se toma en principio como una información acerca del observador o la comunidad de observadores. En otras palabras, escuchar lo que un terapeuta de familia asevera percibir en la terapia nos dice más acerca del terapeuta (el observador) que acerca de la familia (lo observado), o por lo menos nos dice tanto sobre aquel como sobre esta”*⁶.

Paul Watzlawick, hace referencia a la construcción de la realidad en los siguientes términos: *“me interesan los procesos a través de los cuales nosotros construimos la realidad personal, social, científica, ideológica, etc. Y a partir de todo esto también se puede construir una hipótesis terapéutica; la terapia sería entonces un método para cambiar construcciones dolorosas, insuficientes en el sentido del bienestar personal, y reemplazarlas por otras construcciones mejor adaptadas, ya que según mi opinión, la realidad queda para siempre desconocida. En esto se basa, para mi, la terapia sistémica. Porque la construcción de la realidad se da en los seres humanos a través de la comunicación, y es en ese punto donde, para mi, entra la idea del sistema. No hay un individuo con una idea sólo suya, es todo un sistema, a veces muy complejo, de las relaciones interpersonales que, por ejemplo, en el proceso de socialización de un niño, le comunica cómo tiene que ver el mundo, o cómo el mundo es “realmente”. Se crea de ese modo toda una construcción de la realidad, que más tarde, en el curso de la vida de ese niño casi seguramente tendrá que ser modificada”*⁷.

Me permito aquí relatar una historia Zen: Dos monjes, al ver flamear una bandera en el viento, comenzaron a discutir. Uno dijo: *“La bandera se mueve”*. El otro sostuvo: *“No, es el viento el que se mueve”*. Y así siguieron sin ponerse de acuerdo. El maestro se acercó a ellos y dijo: *“No es la bandera la que se mueve. No es el viento el que se mueve. Es la mente de ambos que se mueve”*.

2. Génesis de la terapia familiar sistémica (TFS)

Cuatro fueron las disciplinas que, surgidas casi simultáneamente, más influyeron en el surgimiento y consolidación de la TFS: la cibernética, la teoría general de sistemas, la teoría de la comunicación humana y el constructivismo. Quien inicialmente tuvo la visión y pudo integrar estas posturas y aplicarlas en los problemas de Salud Mental fue el antropólogo, biólogo y epistemólogo inglés Gregory Bateson.

2.1 Gregory Bateson (1904-1980)⁸

“Hace un tiempo conocí un chico en Inglaterra que le preguntó a su papá: “¿Es verdad que los padres siempre saben más que los hijos?”. A lo que el padre contestó: “así es”. La pregunta siguiente fue: “Papá, ¿quién inventó la máquina de vapor?”, a lo que el padre contestó, “James Watt”. Entonces intervino el hijo: “¿Por qué no la inventó el padre de James Watt?” (G. Bateson: “Metálogo: ¿Cuanto sabes?”-1976)

Uno de los conceptos fundamentales de su producción es “la *pauta* que *conecta*”. Se planteó cuál es la pauta que conecta a todas las criaturas vivientes; cuáles son las *configuraciones*, las *formas* y las *relaciones* que pueden ser observadas en todos los fenómenos. Descartó conceptos tales como materia y sustancia en relación a los seres vivos, priorizando los conceptos de *forma*, *patrón* y *pauta* para buscar una concepción totalizadora de la mente. Propuso la noción de *contexto* como elemento fundamental de toda comunicación y significación, planteando que no se debe aislar el fenómeno de su contexto, pues cada fenómeno tiene sentido y significado dentro del contexto en que se produce.

Tomó de Jung el concepto de *pleroma*, para referirse al mundo de la física y de los objetos materiales, y el concepto de *creatura* para designar el mundo de los seres vivos, considerando que este último no puede ser explicado desde la *física newtoniana*, es decir desde una *causalidad lineal* que implica fuerzas que actúan unidireccionalmente. Para Bateson, en el mundo de las formas vivientes, es necesario tomar en cuenta conceptos tales como *información* y *relación*, para lo cual es fundamental encontrar un nuevo lenguaje que permita describir la *recursividad* de todos los elementos que se mueven conjuntamente en un proceso⁹.

Como antropólogo en Nueva Guinea en 1927, estudiando a la tribu Iatmul, Bateson acuña el término *cismogénesis*, definido como *procesos de diferenciación en las normas del comportamiento individual que resultan de la interacción acumulativa entre los individuos*. Este término describe el tipo de escalada que se encuentra en el mundo natural ejemplificado por los círculos viciosos y llamado por otros investigadores “procesos de reacción mutua”, “procesos mutuamente causales de desviación-amplificación”, “cadenas de retroalimentación positiva”, etc. Para Bateson la génesis de un *cisma* en los sistemas sociales se produce por una amplificación de procesos simétricos, representados por la carrera armamentista, o complementarios, ejemplificados por las tensiones entre las clases sociales. La contribución de Bateson fue una creciente sospecha de que en los grupos sociales podría existir un *orden interno auto-equilibrador*, que mantuviera los movimientos cismogénicos bajo control. Los tipos *simétricos* y *complementarios* de cismogénesis podrían operar de manera mutuamente neutralizante.

En 1950 es uno de los promotores de la *Conferencia Macy* sobre *retroalimentación* que reúne a Wiener y un grupo de neurofisiólogos, físicos y matemáticos, pioneros del *movimiento cibernético norteamericano*. Bateson cree que la explicación *cibernetica*¹⁰ constituye el avance intelectual más importante y fundamental de los últimos dos mil años.

2.2 El nacimiento de una teoría

Después de la conferencia, Bateson emprende la tarea de introducir la *Cibernética* en las *Ciencias Sociales*. Al recibir fondos de la Fundación Macy para estudiar la comunicación en los animales, tema que le interesaba para elaborar una *teoría general de la comunicación*, organiza un grupo integrado por John Weakland, Jay Haley, Virginia Satir, Jules Riskin, William Fry y Paul Watzlawick, al que luego se integra el psiquiatra Don Jackson, quien interesado en el concepto de “*homeostasis familiar*” propone considerar a la familia como un *sistema homeostático*, en equilibrio interno por medio de mecanismos de *retroalimentación negativa*.

Trabajando en el Hospital de la Veterans Administration el grupo parte del estudio de los animales para pasar luego a estudiar las familias de los pacientes esquizofrénicos. El interrogante era *cómo es que los seres humanos en general y las familias en particular se comunican*. El artículo “*Hacia una teoría de la esquizofrenia*” (1956, año del nacimiento de la terapia familiar), es producto de este trabajo interdisciplinario en el que desarrollan la famosa y controvertida *teoría del doble vínculo*¹¹.

2.3 Del doble vínculo a la pragmática de la comunicación humana

En 1959 Don Jackson, interesado en aplicar las investigaciones del grupo a la psicoterapia y estudiar a la familia como un *sistema gobernado por un conjunto de reglas*, funda el Mental Research Institute. El grupo está integrado finalmente por Jules Riskin, Virginia Satir, y se incluyen luego Paul Watzlawick, John Weakland, Jay Haley, Richard Fisch y Arthur Bodin. El M.R.I., o *grupo de Palo Alto* (como se lo conoce internacionalmente), se transforma en uno de los principales centros de investigación, formación y asistencia en el campo de la terapia familiar. En 1967 se publica “*Pragmática de la Comunicación Humana: un estudio de patrones interaccionales, patologías y paradojas*”¹². Sus autores son Paul Watzlawick, Don Jackson y Janet Beavin.

Esta obra, que presenta las nuevas ideas sobre *comunicación* fundadas en la *Cibernética* y la *Teoría general de los sistemas* es considerada hasta hoy un clásico en el campo de la terapia sistémica. En ella, los autores se refieren fundamentalmente a la *comunicación como comportamientos o conductas que afectan a las personas en su interacción*, y plantean en forma de *axiomas* algunas de las ideas surgidas de su trabajo con Bateson. La imposibilidad de no comunicarse (toda conducta es comunicación); el concepto de información e instrucción (los dos niveles componentes de toda comunicación, el primero referido al contenido del mensaje, y el segundo, a la definición de la relación); la puntuación de la secuencia de hechos (organización de los hechos de acuerdo a las distinciones que traza cada participante, de modo que uno o el otro tiene la iniciativa en esa secuencia, lo que determina distintas lecturas de una misma situación); la diferenciación entre los dos componentes de toda comunicación, digital y analógico (verbales y no verbales respectivamente); el tipo de interacción simétrica y complementaria entre los participantes (conceptos tomados de la clasificación que hace Bateson sobre cismogénesis simétrica y complementaria, que se utilizan independientemente del proceso cismogénico y caracterizan como simétricas las

interacciones en las cuales los participantes igualan sus comportamientos recíprocos, y complementarias las que se basan en una máxima diferencia). A partir de estos *axiomas* los autores desarrollan conceptos respecto a la comunicación patológica¹³.

2.4 El mapa y el territorio

*Del rigor de la ciencia (Jorge Luis Borges)*¹⁴: ... En aquel Imperio, el arte de la Cartografía logró tal perfección que el mapa de una sola Provincia ocupaba toda una Ciudad, y el mapa del Imperio, toda una Provincia. Con el tiempo, esos mapas desmesurados no satisficieron y los Colegios de Cartógrafos levantaron un mapa del Imperio, que tenía el tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él. Menos adictas al estudio de la Cartografía, las generaciones siguientes entendieron que ese dilatado mapa era inútil y no sin impiedad lo entregaron a las inclemencias del sol y de los inviernos. En los desiertos del Oeste perduran despedazadas ruinas del mapa, habitadas por animales y por mendigos; en todo el país no hay otra reliquia de las disciplinas geográficas.

Bateson propone una concepción totalizadora sobre la naturaleza del orden y la organización en los sistemas humanos. Dice: “el concepto de mente surgió, para mí, como un reflejo de partes más amplias y múltiples partes del mundo natural afuera del ser pensante”. “La mente individual es inmanente pero no sólo en el cuerpo. Es inmanente también en los caminos y mensajes fuera del cuerpo; y hay una mente más amplia de la cual la mente individual es sólo un subsistema..., pero es también inmanente en el sistema social totalmente interconectado y la ecología planetaria”. “...el puente entre mapa y territorio es la diferencia. Son solamente nociones de diferencia las que pueden llegar del territorio al mapa, y este hecho es la afirmación epistemológica básica sobre la relación entre toda la realidad allí afuera y toda la percepción aquí dentro; ... la mente... será siempre intangible, siempre se referirá a intangibles, y siempre tendrá ciertas limitaciones porque nunca encontrará lo que Immanuel Kant llamó el Ding an Sich, la ‘cosa en sí misma’. Sólo puede encontrar información de fronteras -información de contextos de diferencias”¹⁵.

“Quienquiera crea una imagen de un objeto -dice Bateson-, lo hace en profundidad usando varios indicadores para esa creación... Pero la mayoría de la gente no se da cuenta que hace esto, y al darse cuenta que está haciéndolo, de manera muy curiosa, uno se acerca mucho más al mundo que lo circunda. La palabra ‘objetivo’ se convierte lentamente en obsoleta; y al mismo tiempo la palabra ‘subjetivo’, que normalmente lo confina a ‘uno’ dentro de su piel, también desaparece. El mundo ya no está ‘allí afuera’ de la misma manera en que parecía estar. Sin estar totalmente consciente de ello todo el tiempo, sin embargo sé, todo el tiempo, que mis imágenes - especialmente las visuales, pero también las auditivas, gustatorias, dolor, y fatiga - son ‘mías’ y que yo soy responsable de estas imágenes de manera muy peculiar... Hay una combinación o matrimonio entre una objetividad que es pasiva hacia el mundo externo y una subjetividad creativa, ni puro solipsismo ni su opuesto. En el solipsismo uno está definitivamente aislado y solo, aislado por la premisa ‘Yo lo hago todo’. Pero en el otro extremo, el opuesto al solipsismo, uno dejaría de existir, convertido en una metafórica pluma llevada por los vientos de

la 'realidad' externa. (En esa región sin embargo no hay metáforas!). En algún lugar entre estas dos hay una región donde uno es en parte llevado por los vientos de la realidad y en parte un artista creando un compuesto de los acontecimientos internos y externos".

Según Watzlawick, el aporte más importante de Bateson al campo de la psicología, fue el hecho de que aplicó principios antropológicos al estudio del comportamiento humano. Para comprender el funcionamiento de determinado *sistema humano* (ya sea una tribu, cultura o sociedad) observa las *redundancias interaccionales* de dicho sistema y llega así a la comprensión de *cómo el sistema mantiene su equilibrio*, su homeostásis. Entonces, en el momento en que Bateson, por pura casualidad casi, vino a encontrarse con los llamados enfermos mentales se preguntó: *Si el comportamiento comunicativo de estas personas no tiene sentido en el marco del hospital psiquiátrico, ¿cuál debería ser el contexto, grupo, sistema humano, en el ámbito del cual ese comportamiento aparentemente irracional tuviera sentido?*.

2.5 De la idea sistémica a la práctica sistémica

Como se dijo, la "idea sistémica" fue presentada en las *conferencias cibernéticas* realizadas en la década del 50; desde entonces, se difundió rápidamente por diversos ámbitos científicos. En el ámbito psicológico, se observó que la mejoría de los pacientes provocaba reacciones negativas en sus familiares y se propuso la noción de la *familia como sistema homeostático* (Don Jackson). Según Jay Haley, una de las consecuencias principales de la nueva teoría fue el "abandono de la idea de que el pasado causaba la psicopatología. Antes se creía que un síntoma se originaba en experiencias infantiles y se concebía como una respuesta interiorizada al pasado. Por ejemplo, una fobia se consideraba una respuesta a un trauma que, de algún modo, había sido interiorizado. La teoría de los sistemas afirma que la situación presente es la causa decisiva de la psicopatología y que los síntomas constituyen una conducta apropiada en el actual contexto social. Puesto que la conducta sintomática es adaptativa y correcta para la situación presente, su modificación requerirá un cambio en el entorno social. Con esta idea nació la terapia familiar"¹⁶.

3. Consideraciones prácticas para un abordaje sistémico¹⁷

3.1 El supuesto de la caja negra: del contenido al proceso.

La imposibilidad de observar el funcionamiento de la mente llevó al grupo de Palo Alto a adoptar el concepto de la *caja negra*, tomado del campo de la telecomunicación¹⁸. Según Watzlawick y colaboradores, "este concepto, aplicado a los problemas psicológicos y psiquiátricos, ofrece la ventaja heurística de que no es necesario recurrir a ninguna hipótesis intrapsíquica imposible de verificar en última instancia, y de que es posible limitarse a las relaciones observables entre entradas y salidas, esto es, a la comunicación"¹⁹. Por consiguiente, se pasa del interés en los *contenidos* al interés en los *procesos*, es decir, de conocer más el *cómo* que el *por qué*. Con este enfoque, entonces, se apunta a considerar los *síntomas* como una de las múltiples formas de entrada al sistema familiar y no como una expresión de conflictos intrapsíquicos.

3.2 Conciencia e inconciencia

La noción de contexto trae consigo el supuesto de que la salida de una *caja negra* implica la entrada de otra. De acuerdo a este modelo, la cuestión relativa a si ese intercambio de información es *consciente* o *inconsciente* pierde la importancia fundamental que posee dentro del marco psicodinámico²⁰.

Jay Haley opina que hay, por lo menos, tres tipos diferentes de teorías que un terapeuta debería esclarecer y frente a las cuales deberá tomar posición: una teoría de la *conducta normal*; una teoría de *por qué la gente hace lo que hace*; y una teoría del *cambio*. Respecto de la primera dice: “*dada la variedad de clases, culturas, edades y problemas representados por los clientes (pacientes), más valdría no esforzarse por establecer una categoría de lo normal. Lo normal es lo que cada individuo u organización familiar considera aceptable*”²¹.

En cuanto a *por qué la gente hace lo que hace*, argumenta: “*Por lo común, los clientes hacen algo o dejan de hacerlo y dicen no poder evitarlo. Definen su conducta como involuntaria. ¿Cómo explicar -se pregunta- que una persona haga algo y diga que no puede evitarlo? Así, “lo inconsciente” se convirtió en la explicación de la conducta involuntaria y fue explorado (1880) mediante la hipnosis. Se decía que “las personas tenían impulsos inconscientes que los impulsaban a hacer lo que hacían. Al ser estos impulsos inconscientes, la psique consciente sólo podía desconcertarse ante las acciones y los pensamientos del individuo”*. También se formuló una teoría del cambio. Si las personas tomaban conciencia de sus motivaciones inconscientes, se sobrepondrían a su conducta involuntaria. Una variante de este tema fue la idea de que los sentimientos pueden ser reprimidos, es decir, desalojados de la conciencia y relegados a lo inconsciente. Se elaboró la hipótesis de que la expresión de los sentimientos haría desaparecer la conducta y los pensamientos involuntarios²².

“*Al perecer -concluye Haley-, el concepto de lo inconsciente se dividió a fines de siglo pasado. A algunos clínicos no les gustaba concebirlo como un repositorio de ideas reprimidas; propusieron la hipótesis de que lo inconsciente era una fuerza positiva capaz de ofrecer soluciones a personas en dificultades. Sostuvieron que si ellas lo dejaban funcionar, alcanzarían un fin positivo. Citaban como ejemplo al ciepiés, que camina mejor si es inconsciente de cómo lo hace*”.

Otra explicación a la pregunta de *por qué la gente hace lo que hace* fue la *posesión por espíritus*: “*Un espíritu -dice Haley- se apodera del cuerpo e impele al individuo a actuar sin tener conciencia de lo que hace (sin poder controlar sus actos). Es la explicación de la conducta involuntaria que ha alcanzado mayor popularidad universal*”. Una variante a esta “posesión” fue la *personalidad múltiple*, la noción de que una persona “*podía ser poseída por varias personalidades. Según ella, la personalidad primaria sufre una amnesia cuando una segunda personalidad se apodera del individuo; de ahí su confusión ante lo sucedido*”.

Luego llegó la teoría del condicionamiento de Pavlov (se puede condicionar la conducta animal ofreciendo refuerzos dentro de una secuencia); y Skinner (refuerzo positivo). De esta manera, la teoría del aprendizaje se convertía en una teoría de *por qué la gente hace lo que hace*.

Finalmente, de acuerdo a Haley y a la teoría de los sistemas, “*una nueva teoría del origen de los síntomas postula que la familia es un sistema autocorrectivo,*

mantenido por la conducta de sus miembros. Si un marido se extralimita, la esposa reacciona. Si la esposa se extralimita, reacciona el hijo. Esto es, cada movimiento hacia un cambio dentro del sistema activa reguladores automáticos que lo impidan. La conducta sintomática es una respuesta a algún elemento del sistema familiar y, para cambiar el síntoma, hay que cambiar el sistema. Quienes dicen no poder evitar tal o cual conducta manifiestan una reacción de impotencia frente a las acciones de otros. Los síntomas integran, pues, una secuencia repetitiva de conductas que el terapeuta debe tratar de cambiar”²³.

3.3 Presente versus pasado

El instante

*“Dónde estarán los siglos, dónde el sueño
de espadas que los tártaros soñaron,
dónde los fuertes muros que allanaron,
dónde el Árbol de Adán y el otro Leño?
El presente está solo. La memoria
erige el tiempo. Sucesión y engaño
es la rutina del reloj. El año
no es menos vano que la vana historia.
Entre el alba y la noche hay un abismo
de agonías, de luces, de cuidados;
el rostro que se mira en los gastados
espejos de la noche no es el mismo.
El hoy fugaz es tenue y es eterno;
otro Cielo no esperes, ni otro Infierno”.*

J.L.Borges

Si bien no cabe duda alguna acerca de que la conducta está determinada, al menos en parte, por la experiencia previa, la búsqueda de causas en el pasado evidentemente no es fidedigna (*se habla aquí de la “memoria” como una construcción hipotética*). La memoria es endeble y efímera. Michael White y David Epston han demostrado cómo a través de la narración de historias es posible reescribir un nuevo relato alternativo al anterior saturado de problemas²⁴.

La memoria no sólo está principalmente basada en pruebas subjetivas, y, por ende, puede sufrir la misma distorsión que la exploración debería eliminar, sino que todo lo que la persona “A” comunica acerca de su pasado a la persona “B” está inextricablemente ligado a la relación actual entre esas dos personas y también determinado por ella.

3.4 El síntoma como función ²⁵

Desde esta perspectiva, el síntoma cobra sentido en función del contexto donde se desenvuelve. El contexto es la matriz de significación, es el que otorga sentido a una conducta anómala, que puede entenderse como coherente de acuerdo a las interacciones que en su seno se desarrollen. Así, el síntoma es visto como función, como metáfora del sistema.

Según Watzlawick y colaboradores, un síntoma es *“un fragmento de conducta que ejerce efectos profundos sobre todos los que rodean al paciente. En tal sentido podría establecerse una regla empírica: cuando el por qué de un fragmento de conducta permanece oscuro, la pregunta ¿para qué? puede proporcionar una respuesta válida”*²⁶.

Brian Cade y William Hudson O'Halon opinan que *“los síntomas tienen funciones de protección o estabilización. Por este motivo, siempre es útil tener presentes interrogantes como “¿Qué función cumple este síntoma en la estabilización de la familia?” y “¿Cuál es el tema central en torno al que está centrado el problema?”*. En ocasiones, es posible hablar de cambios en el ciclo vital de la familia que activan conflictos dormidos, y esos conflictos, en lugar de resolverse, se expresan a través de un síntoma. El propósito del síntoma es, aquí, defender a la familia de los cambios o, alternativamente, ayudar a negociarlos, forzando a la familia a reorganizarse²⁷. Otros autores sistémicos opinan que los síntomas se consideran una comunicación metafórica sobre un problema más importante, y también una solución disfuncional de ese problema. Se los analiza como contratos entre personas o como tácticas en las luchas de poder.

En el quehacer clínico de la terapia breve, por lo general, la mejoría súbita (la eliminación rápida de un síntoma) lleva siempre consigo la posibilidad de una inminente recaída. *“Los psicoanalistas -dice Minuchin- hablaron de una “sustitución del síntoma”, como si los síntomas sólo fueran señales de conflictos subyacentes, y mientras esos conflictos no se resolvieran la persona necesita algún síntoma -si no uno, entonces otro-. Esto tiene sentido siempre y cuando sólo se considere a uno de los miembros de la familia. A veces, las personas sufren un retroceso, no porque necesiten síntomas, sino porque la mejoría no se produce al mismo tiempo en todos los miembros de la familia”*²⁸.

Cuando las penurias de una familia llega al punto de doler tanto que producen síntomas, se suele señalar el lugar del problema. Puede ser un padre deprimido, una esposa agorafóbica o un hijo hiperactivo. *“Al conocer a una familia -dice Minuchin- pregunto cuál es el problema, y cuando me dicen ‘Soy yo, doctor, estoy deprimido’, o ‘Son los chicos... completamente rebeldes’, yo suelo pensar: ‘No están tan seguros’* ²⁹.

3.5 La circularidad de las pautas de comunicación

Watzlawick y colaboradores opinan que *“si bien en las cadenas progresivas lineales de causalidad tiene sentido hablar acerca del comienzo y el fin de una cadena, tales términos carecen de sentido en los sistemas con circuito de retroalimentación. En el círculo no hay comienzo ni fin. El hecho de pensar en términos de tales sistemas nos obliga a abandonar la noción de que, por ejemplo, el hecho A ocurre primero y el hecho B está determinado por la aparición de A, pues utilizando la misma lógica deficiente se podría afirmar que el hecho B precede a A, según dónde se decida arbitrariamente romper la continuidad del círculo. Pero esta lógica deficiente es ampliada constantemente por los participantes individuales en la interacción humana cuando tanto la persona A como la persona B afirman que sólo reaccionan frente a la conducta del otro sin comprender que, a su vez, influyen sobre aquel a través de su propia reacción”*³⁰.

La interacción es básicamente circular, no una calle con una sola dirección: el marido se aparta “*porque mi mujer me regaña*”, y la mujer regaña “*porque mi marido se aparta*”, con lo cual se mantiene a lo largo del tiempo una pauta de conductas características³¹.

Este mismo razonamiento se aplica a esta irremediable controversia: *¿la comunicación de una determinada familia es patológica porque uno de sus miembros es psicótico, o bien uno de sus miembros es psicótico porque la comunicación es patológica?*

3.6 La relatividad de lo normal y lo anormal

Desde el momento en que, desde el punto de vista comunicacional, el acento está puesto en el contexto en que la interacción tiene lugar más que en el individuo aislado, los términos “*cordura*” y “*alienación*” (normalidad y anormalidad) pierden prácticamente su significado como atributos de individuos. Del mismo modo, dice Watzlawick, “*la misma noción de ‘anormalidad’ se vuelve cuestionable, pues ahora se acepta en general que el estado del paciente no es estático, sino que varía según la situación interpersonal y según la perspectiva subjetiva del observador*”³². De esto se desprenden dos diferentes puntos de vista sobre, por ejemplo, la esquizofrenia: “*la ‘esquizofrenia’ vista como la enfermedad incurable y progresiva de una mente individual y la ‘esquizofrenia’ entendida como la única reacción posible frente a un contexto comunicacional absurdo o insostenible (una reacción que obedece y, por ende, perpetua las reglas de ese contexto)*. Como se puede observar, son dos cosas totalmente distintas y no obstante, la diferencia radica en la incompatibilidad de los dos marcos conceptuales, en tanto que el cuadro clínico al que se aplican es el mismo en ambos casos.

4. La familia como sistema

Cuando se habla de la organización de la *interacción humana*, se refiere al *pautamiento de las comunicaciones recurrentes*, esto es, la estructura de los procesos de comunicación. Consideramos estas interacciones como un sistema, y es la *Teoría General de los Sistemas* la que permite comprender la naturaleza de los sistemas interaccionales³³.

4.1 Propiedades del sistema-familia

Totalidad. Cada una de las partes de un sistema está relacionada de tal modo con las otras que un cambio en una de ellas provoca un cambio en todas las demás y en el sistema total. Dentro de la familia, la conducta de cada individuo está relacionada con la de los otros y depende de ella. Toda conducta es comunicación, y, por ende, influye sobre los demás y sufre la influencia de éstos. Los cambios favorables o desfavorables en el miembro de la familia identificado como paciente ejercen por lo común algún efecto sobre otros miembros, sobre todo en términos de su propia salud psicológica, social o incluso física. Los terapeutas de familia que logran aliviar el problema por el cual se los consultó enfrentan a menudo una nueva crisis.

No sumatividad. Un sistema se comporta no sólo como un simple compuestos de elementos independientes, sino como un todo inseparable y coherente.. El

análisis de una familia no es la suma de los análisis de sus miembros individuales. Hay características del sistema, esto es, patrones interaccionales, que trascienden las cualidades de los miembros individuales. Muchas de las *cualidades individuales* de los miembros, en particular la conducta sintomática, son, de hecho, inherentes al sistema.

Retroalimentación. Si las partes de un sistema no están relacionadas en forma unilateral o sumatoria, ¿de qué manera están unidas? La *retroalimentación*³⁴ y la *circularidad* constituyen el modelo causal adecuado para una teoría de los sistemas interaccionales.

Homeostasis. Tal vez resulte más claro referirse al “estado constante o la estabilidad de un sistema, que en general se mantiene mediante mecanismos de retroalimentación negativa”. Todas las familias que permanecen unidas deben caracterizarse por cierto grado de *retroalimentación negativa*, a fin de soportar las tensiones impuestas por el medio y por los miembros individuales. Las familias perturbadas son particularmente refractarias al cambio y a menudo demuestran una notable capacidad para mantener el *status quo* mediante una *retroalimentación predominantemente negativa*. Sin embargo, también existe aprendizaje y crecimiento en la familia, y es precisamente aquí donde más erróneo resulta un modelo homeostático puro, pues dichos efectos están más cerca de la *retroalimentación positiva*. La diferenciación entre conducta, refuerzo y aprendizaje (tanto de la conducta adaptativa como de la sintomática) y el crecimiento y alejamiento final de los hijos indican que, si bien desde cierto punto de vista la familia está equilibrada por la *homeostasis*, por otro lado existen importantes factores simultáneos de cambio, y un modelo de la interacción familiar debe necesariamente incorporar estos y otros principios dentro de una configuración más compleja³⁵.

En opinión de Minuchin, “las familias son organismos conservadores. Crean ciertas sendas que al principio son sólo las preferidas. Con el tiempo se vuelven cómodas, hasta que finalmente resultan tan habituales que modificarlas conduce a que los miembros de la familia sientan malestar; se convierten en rutas de las que es muy difícil apartarse”³⁶.

4.2 El ciclo vital de la familia

Otro concepto relacionado con la homeostasis, es el del *ciclo vital de la familia* aportado por Haley. Según este autor, “la vida familiar evoluciona por etapas y tanto los síntomas como las metas terapéuticas pueden situarse dentro de este marco de referencia. Si una persona o una familia llega a una etapa del ciclo vital y no puede ir más allá, la meta terapéutica será la de asistirlos hasta alcanzar la siguiente etapa evolutiva. En la vida de una familia, los síntomas y los problemas psicológicos no parecen ocurrir al azar, sino por etapas que a veces se transforman en crisis. Las etapas del ciclo vital de la familia se fundan en los siguientes acontecimientos: el casamiento y los primeros años del matrimonio, el nacimiento de los hijos, el comienzo de su escolaridad, su adolescencia, su partida del hogar cuando llegan a ser jóvenes adultos y la vejez. Podemos responder en parte al interrogante sobre las causas de la conducta de las personas si sabemos en qué etapa del ciclo vital de su familia se encuentran, y la contemplamos desde la perspectiva de la terapia orientada hacia la familia”³⁷.

Evidentemente, cada una de estas etapas presenta nuevas exigencias; éstas obligan a los miembros de la familia, que crecen o envejecen, a acomodarse a las nuevas necesidades, y las circunstancias cambian. En otras palabras, el sistema debe re-acomodarse, es decir, renegociar sus pautas, límites y fronteras. Como las familias son conservadoras, su respuesta natural a los cambios evolutivos es insistir en lo habitual. La tarea de la terapia consiste a menudo en ayudar a la familia a readaptarse a las circunstancias cambiantes.

5. Un planteamiento sistémico-estratégico para el cambio

*“No son las cosas en sí las que nos preocupan,
sino las opiniones que tenemos de las cosas”
Epicteto*

Según Giorgio Nardone y Paul Watzlawick, la terapia puede ser un *“rápido y bien programado viaje del que se procura prever, además del comienzo, los diferentes pasos sucesivos, el punto de llegada y la duración del viaje. Justamente lo contrario de lo que sucede en la concepción tradicional de la psicoterapia entendida como un viaje al vacío del que se conoce sólo el punto de partida, sin que sea posible prever ni las etapas del recorrido ni el punto de llegada, y mucho menos la duración del viaje”*³⁸.

Teniendo en cuenta que la pregunta sistémica no es *“¿por qué tal paciente se comporta de esta manera extraña e irracional?”*, sino más bien *“¿en qué clase de ‘sistema’ humano este comportamiento asume su sentido y es, quizás, el único comportamiento posible?”*, se puede decir que *“toda la terapia, desde este punto de vista, consiste en operar cambios en aquellas modalidades por cuyo medio las personas han construido su realidad de segundo orden (realidad respecto de la cual están totalmente convencidos de que es la única verdadera)”*³⁹. Recuérdese que se parte del supuesto de que el trastorno psíquico y comportamental está determinado por la percepción de la realidad propia del sujeto y, según su percepción, la persona reacciona con una conducta disfuncional. Si se puede cuestionar y modificar una manera de ver el mundo, también es posible cambiar el significado y sus consecuencias experienciales y conductuales.

5.1 Características del planteo sistémico con relación a otros modelos

Nardone y Watzlawick plantean, en forma de herejías, los puntos que caracterizan a este pensamiento “herético” con relación a las ortodoxias teórico-prácticas presentes en el panorama actual de la psicoterapia⁴⁰.

5.1.1 Primera herejía

El planteamiento sistémico se funda sobre *“la comprobación de la imposibilidad, por parte de cualquier ciencia, de ofrecer una explicación absolutamente ‘verdadera’ y ‘definitiva’ de la realidad y sobre el hecho de que la realidad más bien está determinada por el punto de observación del investigador/sujeto”*. No existe una realidad, sino tantas realidades como puntos de observación e instrumentos empleados para observar. En este sentido, las teorías han de ser, para el

clínico, no verdades irrefutables, sino *“hipótesis para relacionarse con el mundo, puntos de vista parciales, útiles para describir y organizar los datos observables, para reproducir acontecimientos terapéuticos, pero que han de corregirse frente a los fracasos”*. Por lo que, los sistemas de representación por cuyo medio podemos realizar diversas configuraciones y explicaciones del mundo son las *categorizaciones, los esquemas, las atribuciones, las inferencias, las heurísticas y los lenguajes*.

El pensamiento sistémico no se funda en *“una teoría que, describiendo la naturaleza humana, prescriba en consecuencia conceptos de ‘sanidad’ o ‘normalidad’ comportamental y psíquica en oposición a las de patología. Más bien se interesa por la funcionalidad del comportamiento humano frente a los problemas de la existencia y de la convivencia entre los individuos, en los mismos términos de percepción y relación que todo individuo vive consigo mismo, con los demás y con el mundo”*. No se interesa por los objetos/sujetos *‘en sí’*, sino por los objetos/sujetos *‘en relación’*, puesto que se tiene la convicción de que es imposible aislar a un sujeto de su contexto interactivo.

El foco de atención del terapeuta sistémico es, entonces, la *“relación interdependiente que cada cual vive consigo mismo, con los demás y con el mundo. El objetivo es el buen funcionamiento de estas relaciones, no en términos generales y absolutos de normalidad, sino en términos de realidad totalmente personal, diversa de individuo a individuo y de contexto a contexto”*.

Por lo tanto, la primera *“herejía”* de este enfoque es, según los autores, el paso de los *sistemas teóricos cerrados* a los *sistemas teóricos abiertos*, del concepto de *verdad científica* al de *probabilidad*, de la *causalidad lineal* determinista a la *causalidad circular* elástica; de la *ortodoxia* a la *duda metódica*.

5.1.2 Segunda herejía

La tarea del terapeuta se centra *“no en el análisis de lo ‘profundo’ y la búsqueda de las causas del problema hasta la extrapolación de las verdades escondidas, sino en cómo funciona y cómo se puede cambiar la situación de malestar de un sujeto, de una pareja o de una familia”*⁴¹. El paso es, como se dijo anteriormente, de los *contenidos* a los *procesos*, y se trata de un saber *cómo* más que de un saber *por qué*.

Se parte de la convicción de que el *trastorno psíquico y comportamental* está determinado por la percepción de la realidad propia del sujeto; es decir, por su punto de observación que hace que perciba (construya) una realidad ante la que él reacciona con una conducta disfuncional, también denominada *“psicopatológica”*. La conducta disfuncional, a menudo, es la mejor reacción que el sujeto cree que puede ejercer en una determinada situación. Ello significa que, con frecuencia, las *“soluciones ensayadas”* mantienen o agravan precisamente el problema.

La intervención terapéutica está representada por el desplazamiento del punto de observación del sujeto, desde su rígida y disfuncional *posición perceptiva-reactiva* a una nueva perspectiva elástica, no rígida y con más posibilidades perceptivo-reactivas. *“El cambio de perspectiva produce un cambio en la percepción de la realidad que cambia la realidad misma, determinando, como conse-*

cuencia, el cambio de toda la situación y de las reacciones a ella”⁴². En este mismo sentido opera el imperativo ético constructivista de Von Foerster: “*Obra siempre de modo que aumentes el número de posibilidades de elección*”.

5.1.3 Tercera herejía

No es lo mismo -aclaran los autores- que nos consideremos como peones de un juego cuyas reglas designamos como realidad, o bien como jugadores que saben que las reglas del juego tan solo son ‘reales’ en la medida en que las hemos creado o las hemos aceptado, y que podemos cambiarlas.

Para lograr el cambio terapéutico, se requieren “*prescripciones directas o indirectas de comportamiento, paradojas, trampas comportamentales, sugerencias y reestructuraciones que, rompiendo la rigidez del sistema relacional y cognoscitivo que mantiene la situación problemática, hagan posible el salto de nivel lógico indispensable para la apertura de nuevas vías de cambio, con el consiguiente desarrollo personal y un nuevo equilibrio psicológico*”⁴³. Es importante destacar que, a diferencia de otros, desde este modelo, el terapeuta asume la responsabilidad de influir directamente en el *comportamiento* y en las *concepciones* del sujeto que pide ayuda.

5.1.4 Cuarta herejía

Ante la pregunta acerca de si el pensar es anterior al actuar, los *enfoques ortodoxos* se basan en el supuesto de que el obrar sigue al pensar. Siguiendo esta línea, para cambiar un comportamiento erróneo o una situación problemática, hay que cambiar primero la manera de pensar del paciente y sólo después es posible cambiar su manera de obrar. De aquí la necesidad del insight, de procedimientos de análisis del psiquismo y de todas aquellas técnicas que tienden a la “concientización” y “racionalización” del obrar. Desde el punto de vista sistémico, el proceso debe invertirse. “*Es mucho más difícil hablar de una cosa que hacerla*”, decía Oscar Wilde. Se parte de la convicción de que, para cambiar una situación problemática, antes hay que cambiar el obrar y, como consecuencia, el pensar del paciente, o mejor, el punto de observación, el “marco” de la realidad⁴⁴. “*Es el obrar o la experiencia (todo cuanto esperamos de nuestra relación con los demás y con el mundo) lo que produce el cambio, que posteriormente se refuerza y se vuelve consciente*”. Watzlawick y Nardone, plantean que “*la terapia sistémico-estratégica es una partida de ajedrez entre el terapeuta y el paciente con sus problemas, una sucesión de movimientos que tienden a producir efectos específicos*”.

6. Conclusión

Un día Chuang-tzú y un amigo estaban caminando por la orilla de un río.

-“*Qué deliciosamente gozan los peces en el agua!*”, exclamó Chuang-tzú.

-“*Tú no eres un pez*”, dijo su amigo, y continuó: -“*¿Cómo sabes si los peces están gozando o no?*”.

-“*Tú no eres yo*”, respondió Chuang-tzú.... -“*¿Cómo sabes que no sé que los peces están gozando?*”

Este relato quizá resuma parte de lo que se ha querido transmitir aquí respec-

to de una teoría o un modelo, en el que se deja entrever un planteamiento de orden ético: la responsabilidad de observar y de construir la realidad, y en el caso del sistema terapéutico, la de co-construir una *realidad alternativa*, es decir, la de constituirse en co-autor de la realidad del otro, actuando siempre de modo de aumentar el número de alternativas. Como dijo aquel campesino: “*el granero se ha quemado... ahora puedo ver la luna*” .

He intentado, no sin cierto esfuerzo, plantear algunos de los supuestos fundamentales de este modelo teórico-práctico que es la *terapia familiar sistémica*. Se parte de los *basamentos epistemológicos* que dan cuenta de este enfoque, pasando por algunas consideraciones generales, para llegar luego a ciertas especificaciones de una práctica *clínica-sistémica*.

Creo, sin embargo, que mucho es lo que quedó fuera de estas páginas, aunque no por carecer de importancia. Ejemplo de esto es la variedad de técnicas en que este *modo de hacer terapia* se basa para lograr el *cambio*.

El objetivo de esta empresa, de todos modos, no era otro que el del “*zapping*”. Como dice Borges en *el Aleph* (cuento muy sistémico, por cierto), “*...Por lo demás, el problema central es irresoluble: la enumeración, siquiera parcial, de un conjunto infinito*”.

Referencias bibliográficas:

¹Kurt Ludewig, *Lineamientos de una teoría clínica en el ámbito psicosocial con fundamento sistémico*, Sistemas Familiares - Año V N°2.

²Definimos (al menos por ahora) “sistema” como un conjunto de elementos en interacción. (von Bertalanffy)

³Se entiende por “paradigma” todo logro científico avalado por una comunidad científica que sirve como guía sistemática para la práctica normal de la ciencia, y un cambio de paradigma configuraría una revolución científica que nos permite hacer otra lectura del mundo, buscando nuevas respuestas que el paradigma anterior no pudo dar.

⁴Ludwig von Bertalanffy, *Teoría general de los sistemas: fundamento, desarrollo, aplicaciones*, Fondo de cultura económica, México, 1976.

⁵Tesis que insiste en que el observador participa en la construcción de lo observado (Von Glaserfeld, 1979).

⁶Bradford Keeney y Jeffrey Ross, *Construcciones de terapias familiares sistémicas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1987.

⁷Marcelo Pakman, *Sistemas, cibernética y psicoterapia: una conversación con Paul Watzlawick*, Sistemas Familiares - Año V - N°2

⁸Los datos bibliográficos y conceptos fundamentales de este apartado fueron tomados de los siguientes artículos: Sara Jutoran, *El proceso de las ideas sistémico-ciberneticas*, Sistemas Familiares, Abril 1994 (las citas de este artículo corresponden a la siguiente bibliografía: Bateson, G., *Pasos para una ecología de la mente*, Bs.As., Carlos Lohl; Bateson, G., *Mente y Naturaleza*, Nueva York, Bantam Books, 1979; Brockman J., Bateson, G., *About Bateson*, USA, John Brockman Associates, Inc., 1977; Hoffman, L., *Foundations of Family Therapy*, USA, Basic Books, 1981); R. Frenquelli, *Gregory Bateson y el conocimiento del conocimiento*, internet; Alejasandro Piscitelli, *Bateson poligrafo*, internet; Pablo Capanna, *G.Bateson, un hombre del renacimiento*, internet.

⁹Paul Watzlawick lo explica de la siguiente manera: “Una cadena en la que el hecho A afecta al hecho B, y B afecta luego a C y C a su vez trae consigo a D, etc., tendría propiedades de un sistema lineal determinista. Sin embargo, si D lleva nuevamente a A, el sistema es circular y funciona de modo totalmente distinto.” (P. Watzlawick, y otros, *Teoría de la comunicación humana: Interacciones, patologías y paradojas*, Herder, Barcelona, 1981. Pág. 32)

¹⁰La cibernética es la ciencia de la pauta y la organización. Es también la ciencia de la comunicación dentro del observador y entre el observador y su medio, y ciencia de la forma y de los patrones de organización. Introduce conceptos tales como *retroalimentación* (*feed back*), *sistemas observantes* (el observador es parte del objeto observado), *causalidad circular* (el efecto retroactúa sobre la causa) y otros.

¹¹El *doble vínculo* consiste en lo siguiente: si los mensajes pueden ser verbales y no verbales, existe la posibilidad de que se envíe más de un mensaje simultáneamente, y existe también la posibilidad de que estos mensajes sean contradictorios. Entonces, si se envían dos mensajes en uno de los cuales se pide hacer algo y en el otro no hacerlo, el resultado será invariablemente desafortunado. Si se manda ese doble mensaje, no se tiene respuesta posible a menos que sea aclarado. Cuando esos dobles mensajes se envían por alguien que está en una posición jerárquica muy superior, por ejemplo una madre, el niño no siempre tiene la posibilidad de romper el doble vínculo. Cuando esto sucede frecuentemente, pueden ocurrir severas patologías en la conducta de las personas. El “doble vínculo” puede ser traducido del inglés original, quizás de forma más afortunada,

como “doble trampa”.

¹²A nuestras manos llega con el título *Teoría de la comunicación humana: Interacciones, patologías y paradojas*.

¹³Sara B. Jutoran, *El proceso de las ideas sistémico-cibernéticas*, Sistemas Familiares, Abril - 1994.

¹⁴J.L.Borges, A. Bioy Casares, *Cuentos breves y extraordinarios*, Rueda, Buenos Aires, 1967.

¹⁵Watzlawick explica: “Bateson decía que si bien no podemos decir nada de las cosas “en sí”, las relaciones que establecemos con el mundo pueden considerarse semejantes a las que ligan las cosas entre sí. Este comentario, que tiene el sabor místico que impregna buena parte de la obra Batesoniana, recuerda que nuestro conocimiento es parte del mundo y que lo dicho sobre nosotros se está diciendo sobre al menos una parte del mundo”.

¹⁶Jay Haley, *Aprender y enseñar terapia*, Amorrortu, Buenos Aires, 1996.

¹⁷En esta sección, elegí para la configuración de las siguientes sub-secciones, el formato utilizado por Watzlawick y colaboradores en la *Teoría de la comunicación humana*.

¹⁸El concepto se aplica ahora en forma más general al hecho de que los equipos electrónicos son ya tan complejos que a veces resulta más conveniente pasar por alto la estructura interna de un aparato y concentrarse en el estudio de sus relaciones específicas entre entradas y salidas. (P. Watzlawick, J. Bavin Bavelas y D.D. Jackson)

¹⁹P. Watzlawick, J. Bavin Bavelas y D.D. Jackson, *Teoría de la comunicación humana: Interacciones, patologías y paradojas*, Herder, Barcelona, 1981.

²⁰P. Watzlawick, J. Bavin Bavelas y D.D. Jackson, o. cit.

²¹Sobre este punto se volverá más adelante.

²²Jay Haley, *Aprender y enseñar terapia*, Amorrortu, Buenos Aires, 1996.

²³Jay Haley, o. cit.

²⁴Para una ampliación de este tema, se remite al lector a Michel White y David Epston, *Medios narrativos para fines terapéuticos*, Paidós, Buenos Aires, 1993.

²⁵El siguiente es un ejemplo proporcionado por Haley del síntoma como comunicador de problemas: “...La cuestión de la jerarquía dentro de la relación de pareja se complica, además, con el uso de síntomas para comunicar problemas conyugales. Hace algunos años se vio que cuando alguien decía “No puedo evitarlo”, tal reconocimiento infundía poder a la persona impotente. Advertí por primera vez esta paradoja cuando traté a una mujer que se lavaba las manos en forma compulsiva. Se quejaba de que su marido era un tirano y él admitió, por cierto, que gobernaba a la familia e insistía en hacerlo a su modo. Sin embargo, tuve la impresión de que detrás de esta jerarquía pública había otra jerarquía encubierta. La esposa no podía hacer las compras porque temía exponerse al contacto con líquidos contaminantes. Entonces, las hacía el marido. La mujer no podía lavar los platos porque, una vez que se mojaba las manos, no cesaba de lavárselas. Entonces, los lavaba el marido. Él insistía en tener una casa limpia, pero no lograba que su esposa la limpiara porque eso significaría estar en contacto con productos de limpieza que contenían sustancias tóxicas. Entonces, el marido se encargaba de toda la limpieza. Por medio de su síntoma, la esposa obligaba al marido a hacer todos los quehaceres domésticos y, al mismo tiempo, protestaba contra su tiranía”. (Jay Haley, o. cit.)

²⁶P. Watzlawick, J. Bavin Bavelas y D.D. Jackson, o. cit.

²⁷Brian Cade y William Hudson O’Halon, *Guía breve de terapia breve*, Paidós, Buenos Aires, 1995.

²⁸Salvador Minuchín, *La recuperación de la familia*, Paidós, Barcelona, 1994.

²⁹Salvador Minuchín, o. cit.

³⁰P. Watzlawick, J. Bavin Bavelas y D.D. Jackson, o. cit.

³¹R. Fisch, J. Weakland y L. Segal, *La táctica del cambio*, Herder, Barcelona, 1994.

³²P. Watzlawick, J. Bavin Bavelas y D.D. Jackson, o. cit.

³³Según Hall y Fagen un sistema es “un conjunto de objetos así como de relaciones entre los objetos y entre sus atributos”, en que los objetos son los componentes o partes del sistema, los atributos son las propiedades de los objetos y las relaciones “mantienen unido al sistema”. Mientras que los “objetos” pueden ser seres humanos individuales, los atributos son sus conductas comunicacionales. La mejor manera de describir los objetos interaccionales consiste en verlos no como individuos, sino como “personas que se comunican con otras personas”, donde lo importante aquí no es el contenido de la comunicación *per se* sino exactamente el aspecto relacional (conativo) de esta comunicación. Así, los sistemas interaccionales serán dos o más comunicantes en el proceso, o en el nivel, de definir la naturaleza de su relación (P. Watzlawick, y otros, o. cit.).

³⁴Hay dos tipos de *retroalimentación*: Cuando existe una desviación de la meta y la información sirve para reducir esta desviación, se habla de *retroalimentación negativa*; y si hace aumentar la desviación, de *retroalimentación positiva*.

³⁵P. Watzlawick, J. Bavin Bavelas y D.D. Jackson, o. cit.

³⁶Salvador Minuchín, o. cit.

³⁷Jay Haley, o. cit.

³⁸Giorgio Nardone y Paul Watzlawick, *El arte del cambio*, Herder, Barcelona, 1995.

³⁹Giorgio Nardone y Paul Watzlawick, o. cit.

⁴⁰Giorgio Nardone y Paul Watzlawick, o. cit.

⁴¹Giorgio Nardone y Paul Watzlawick, *El arte del cambio*, Herder, Barcelona, 1995.

⁴²Giorgio Nardone y Paul Watzlawick, o. cit.

⁴³Giorgio Nardone y Paul Watzlawick, o. cit.

⁴⁴Seguendo a Piaget, la adquisición de nuevos aprendizajes tiene lugar por un proceso que va de la *experiencia* al *conocimiento*. Sólo después de que se ha producido el cambio, o el nuevo aprendizaje, el conocimiento permite repetirlo y aplicarlo de nuevo con conocimiento de causa (Nardone, Watzlawick).

