



Boletín Radar Febrero 2011-1

Editorial

Ana Eugenia Viganó

Estimados lectores:

En las ediciones anteriores de **Radar** hemos estado acercándoles textos de nuestro próximo invitado internacional, el colega **Sérgio Laia (EBP)** que abordaron cuestiones directamente referidas a lo que serán los temas de la Conferencia Internacional **"La violencia enloquecida de nuestros tiempos"** (25 de febrero, UACM) y el Seminario **"Asuntos de familia: violencia, sexualidad y anonimato"** (26 de febrero, Foro Gandhi de M. A. de Quevedo)

En esta edición cambiamos la orientación de la lectura para presentarles un texto afín a la propuesta que trabajaremos en el Encuentro de Biblioteca bajo el título **"Vida, obra y locura: Joyce, el sinthoma"** El trabajo que hoy presentamos es **"A lo largo y más allá del padre"** un valioso texto que nos servirá de introducción al intercambio y discusión que proponemos para el viernes 25 de febrero, en las instalaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.



En nuestra página Web encontrarán toda la información referida a estas actividades
www.nel-mexico.org

Seguidamente, presentamos un texto muy breve que forma parte de las contribuciones al boletín "**Hacia el V ENAPOL**" que está en marcha en la Escuela de Orientación Lacaniana. En este caso, el trabajo es de la colega **Silvia Ons**, se titula "**Forclusiones**" y lo elegimos especialmente porque sus consideraciones nos parecen muy oportunas para acompañar -en el marco de nuestra preparación al Encuentro Americano-, el texto de Sérgio Laia y el trabajo que podremos hacer con él durante su visita.

Finalmente, con la colaboración de **Gabriel Roel** inauguramos una nueva sección en el **Radar: "Ecos del trabajo"**. En esta Sección, invitamos a los colegas de la delegación y a otros colegas que así quieran hacerlo, a compartir las resonancias, comentarios y reseñas de lo que se va produciendo en el quehacer cotidiano del trabajo en cada Escuela y que quieran dar a conocer. En esta ocasión, G. Roel nos propone el texto de **Maurice Blanchot** "**El habla analítica**", mismo que fue trabajado en el Ciclo de Estudios "*Literatura y psicoanálisis: intersecciones*" y del cual nos comenta: "*En el marco del núcleo temático El retorno y habla analítica, ida y vuelta: Jacques Lacan & Maurice Blanchot, se trabajó a la letra el texto El habla analítica que el crítico francés establece en 1969 indispensable en la última reencarnación socrática de la figura de Sigmund Freud y que subraya la operación de Jacques Lacan de 1953 con su informe de Roma, donde la práctica del psicoanálisis desde sus coordenadas retóricas operan de manera decisiva en su política de lectura, discursividad y resituación tanto clínica como epistémicamente. Lo que se inició en la figura de Freud primer analizante de las cartas con Fliess, se retomó con la operación lacaniana del deseo del analista*"

Auguramos como siempre una provechosa experiencia de lectura.

A lo largo y más allá del padre

Sérgio Laia

El padre es incierto – aunque haya certificación biológica de la paternidad por los tests de DNA – porque, como ya nos enseñaba Lacan en su Seminario Las Psicosis, "la función de ser padre no es pensable de ningún modo en la experiencia humana sin la categoría del significante"[1] y, me permito añadir, el significante reitera la incertidumbre.

Al final, ¿qué es el significante? En la respuesta misma que podemos extraer de Lacan encontramos la marca de una incertidumbre: si el significante es lo que representa un sujeto para otro significante[2], si el significante es definido a partir de su articulación con otro significante, o sea, si hay una cierta reiteración del término "significante" que marca su definición con una especie de vacilación, de incertidumbre, tal como cuando queremos decir qué es una palabra, su sentido nos escapa y la repetimos como un puro significante. Esa definición lacaniana misma, aunque pueda parecer imprecisa, es rigurosa, ya que en ella encontramos literalmente el significante en su funcionamiento de erosión del significado y su efecto, sobre los hablantes, de incertidumbre.

Además de la insistencia del término "significante" por dos veces en la definición de lo que es un significante, el sujeto mismo circunscripto entre un significante y otro es un elemento más de incertidumbre, ya que él no es ninguno de esos dos significantes, sino un intervalo, una ausencia que Lacan nombró "falta en ser", en la medida que los significantes que circunscriben el sujeto no son del sujeto, sino elementos que hacen referencia a lo que podemos llamar un sujeto como efecto significante, son provenientes de otro campo: del campo del Otro[3]. Si lo que designa el sujeto lo va a marcar como una "falta en ser", como una cierta ausencia, tenemos la incertidumbre en el propio efecto significante, en la propia división del hablante porque él dice más de lo que supone, y entonces se sorprende con lo que él mismo hace al hospedar aquello mismo que le es extraño.

Incertidumbre y orientación

Decir que el significante lleva en su definición, así como en su funcionamiento y en su propio efecto la incertidumbre no nos autoriza a concluir que él no cumpla una función de orientación. Es posible entonces formular este oxímoron : la incertidumbre del significante es orientadora, es certera. Por eso, aún cuando los avances de la ciencia nos permiten estar seguros de lo que siempre nos pareció incierto – por ejemplo, la paternidad, la garantía del funcionamiento del órgano viril –, la incertidumbre no deja de asolar a los sujetos, como la mejor demostración de la pertinencia del aforismo lacaniano que "un mensaje descifrado puede permanecer como un enigma"[4]: la determinación de la paternidad a través de tests de DNA no garantiza la efectiva subjetivación del "ser padre" por quién es certificado como padre; si los hombres tratan su disfunción eréctil con medicinas, la medicación

aparece en la fantasía de algunas mujeres como un elemento de incertidumbre con relación al verdadero interés sexual que ellas les despertarían – ahí están dos ejemplos de cómo los seres humanos padecen del significante, no viven sin su orientación y, por eso, sobretodo cuando están frente a lo que les puede ser presentado como "absolutamente cierto", se arreglan para, una vez más, reencontrar la incertidumbre.

La función ser padre es especialmente demostrativa de esa conjugación, muy característica de la dimensión significativa, entre incertidumbre y orientación. En cuanto a la incertidumbre, en su Seminario Las psicosis, Lacan – limitándose a la simple función de "procrear" – resalta que "la sumatoria de esos hechos - copular con una mujer, que ella lleve luego en su vientre algo durante cierto tiempo, que ese producto termine siendo eyectado – jamás logrará constituir la noción de lo que es ser padre"[5]. En otros términos, "el sujeto puede saber muy bien que copular es realmente el origen del procrear, pero la función de procrear en cuanto es significativa es otra cosa "[6], y ser padre, en lo que concierne a los hablantes, los convoca a esa "otra cosa", no se es padre sin esa "otra cosa" que marca el funcionamiento significativo ser padre como distinto a la suma de hechos, como copular con una mujer y generar un niño o, si queremos ser más contemporáneos, fecundar una mujer gracias a las técnicas de "reproducción asistida".

Así que - continúa Lacan - ser padre requiere, en su dimensión significativa y no completamente certificable por la naturaleza, "un efecto retroactivo" que permita, por ejemplo, a un hombre aprehender lo que no le es garantizado por "ningún acceso imaginario, que el niño sea tan de él como de la madre"[7]. Y ese "efecto de retroacción", en el cual podemos aprehender con claridad la función orientadora del significante, no sucede sin que la elaboración de "la noción de ser padre haya sido, mediante un trabajo que se produjo por todo un juego de intercambios culturales, haya alcanzado el estado de significativo primordial, y que ese significativo tenga su consistencia y su estatuto"[8]. En otras palabras: quien descubre, o aún decide y programa, que va a ser padre acaba siempre por tener que arreglarse con alguna incertidumbre manifestada bajo la forma de cuestionamientos, inquietudes o, por lo menos, consideraciones sobre qué es ser padre, o sea, apela a algo que se presenta como anterior y fundamental al descubrimiento, a la decisión o a la programación que lo hace confrontarse con la paternidad.

Malla vial

Si Lacan pudo hablar de "retroacción", es porque – aún tomado por la incertidumbre que un significativo como ser padre le impone – el sujeto encuentra algún camino. Sin embargo, hay caminos y caminos. De ese modo, hay caminos como aquél de una "carretera principal" que "existe en sí y se reconoce de inmediato", en la cual nos podemos aglomerar hasta llegar a impases como esos embotellamientos que vuelven intransitable el camino que debería servir al tránsito, así como podemos ir y volver repetidamente, demostrando como "la carretera principal es un paraje, en

torno al cual se aglomeran todo tipo de habitaciones, de lugares de residencia, sino que también polariza, en tanto significante, las significaciones"[9]. Además de la carretera principal, tenemos caminos secundarios, y algunos que ni aparecen en los mapas viales tradicionales, pero que, especialmente en nuestros días marcados por la inexistencia del Otro, componen esas rutas alternativas que hasta se vuelven cult y requieren mapas o aún autos especiales que designamos por el sugestivo nombre de off-road, o sea, hay caminos literalmente fuera de ruta y que, no por eso, dejan de prestarse a alguna orientación o retorno para un sujeto que por ellos se encamina.

Cuando un significante fundamental como ser padre no funciona como carretera principal para un sujeto, él se encuentra "ante cierto número de pequeños caminitos elementales, copular y luego la preñez de la mujer"[10], pero no le es discernible el registro de la larga carretera que le permitiría orientarse por el significante ser padre. Así que, cuando un sujeto como Schreber se vio frente a la paternidad, hizo, en razón de la forclusión del Nombre-del-Padre propia de la psicosis, un circuito off-road que Lacan pudo trazar con las siguientes palabras: él "tuvo que imaginarse a sí mismo mujer y efectuar a través de un embarazo la segunda parte del camino", es decir, el retorno "necesario para que... la función ser padre sea realizada"[11], en este caso, por la vía de una metáfora delirante.

Llevando más lejos su metáfora de la malla vial, Lacan sostiene que, cuando los que siguen por las rutas no pueden contar con una larga carretera, siguen, para ir de un punto a otro, "los indicadores colocados a orillas de la carretera" y, de ese modo, "donde el significante no funciona, esto se pone a hablar completamente solo a orillas de la carretera principal", "aparecen carteles con palabras escritas", así como "las alucinaciones auditivas verbales"[12] sirven de orientación a los psicóticos en sus recorridos off-road.

Joyce on the road

La grandeza del arte de Joyce para la clínica lacaniana, sea esta aplicada a las neurosis o a las psicosis, se sostiene, según mi perspectiva, en el modo como él supo arreglarse frente a la ausencia de esa "carretera principal" que Lacan designó como Nombre-del-Padre. No hay dudas de que él también se encamina por un recorrido off-road, pero muy distinto a aquél de un Schreber (que sigue las sendas de la "metáfora delirante") o a aquellos que intentan orientarse por esos "carteles" que se encuentran por los caminos al costado del Nombre-del-Padre y que están escritos bajo la forma de alucinaciones auditivas verbales. Mi hipótesis es que Joyce, aunque tomado por una psicosis y haciéndose notable como un "escritor de vanguardia", no se puso exactamente al acostado de cualquier "carretera principal" porque, con su obra, él se forjó – de un modo como sólo él lo podría hacer – un vehículo capaz de pasar por los caminos del Otro, así como de trazar otras vías que, posteriormente, ganaron incidencia e importancia en la malla vial del Otro, aunque no sean largas carreteras. En ese contexto, diría que Joyce corresponde a

los caminos de la psicosis en dirección al padre como la Land Rover corresponde a la industria automovilística y a los caminos que se encuentran dentro o afuera del mapa del Otro.

Consideremos, por ejemplo, su tratamiento de la incertidumbre característica de la paternidad. Joyce, el 18 de septiembre de 1905, dos meses después del nacimiento de su hijo Giorgio, en una carta dirigida a un hermano, argumenta que debería permitirse a un niño elegir entre el apellido del padre o el de la madre : "la paternidad es una ficción legal"[13], reitera él, lo que puede ser considerado un dicho clásico del Otro en relación con la incertidumbre propia del significante ser padre. Sin embargo, el uso que hace Joyce de ese dicho no deja de ser bastante peculiar. No tanto por considerar la posibilidad de un hijo elegir su nombre de familia por el linaje materno o paterno, sino porque, luego de esa cita del Otro, pregunta, según él mirando el bien para el hijo, si no sería horrible tener que llevar tal niño "de un abrigo miserable hacia otro, de una tierra hacia otra", y aún espera que el hijo "no tenga que contar" con el padre "cuando empiece a pensar"[14].

Si seguimos entonces por lo que Joyce escribe después de hacer referencia a la incertidumbre propia a la paternidad, me parece posible sostener que para él, esa ficción legal es efectivamente real en su legalidad ficcional: tomó el significante ser padre como realmente un significante, y capaz, incluso, de prescindir de él como un padre para funcionar. Por eso, aunque haya considerado horrible en esa ocasión, Joyce no dejó a lo largo de su vida – para hacer valer su arte y firmarse como un escritor – de llevar a sus hijos por las tierras por donde pasó (y muchas veces en condiciones bastante precarias) y, aún en la carta, pudo esperar que cuando empezase a pensar, su entonces recién nacido hijo no necesitaría contar con él como un hijo generalmente siempre espera contar con un padre. Y de un modo efectivo, para James Joyce, ser padre fue literal y realmente una ficción que no dejó de tener consecuencias reales sobre sus dos hijos: Giorgio, el primogénito, llegó a declarar cierta vez que "habría sido más feliz y habría tenido una vida mejor si su padre hubiera sido un carnicero"[15], y Lucía tuvo la vida enmarcada por una psicosis que se desencadenó cuando ella era joven, y que su padre la atribuyó a los sacrificios que él había impuesto a la familia para realizarse como un artista[16].

En otro aspecto de la literalidad de la ficción joyceana, Stephen – el personaje del cual, según Lacan, Joyce se sirve para decifrar sus propios enigmas – afirmará que, si fuésemos a considerar apenas la naturaleza, los lazos entre padre e hijo no pasarían de "un instante de ciego cielo"[17] o, como ya pude destacar, "el hijo procedería del fugaz goce de su genitor durante un no menos fugaz encuentro con una mujer"[18] – como un simple encuentro de cuerpos, amalgama de fluidos, la paternidad no pasaría del resultado de incertidumbre fugaz corporificada en un hijo. Pero Joyce sabe, como el propio Stephen, que la paternidad (y también la incertidumbre que le es propia), como "ficción legal", va más allá de un instante carnal y comporta una dimensión incorpórea, una dimensión significativa. Por eso,

Stephen también dirá que "en el sentido de generación conciente", la paternidad "es desconocida para el hombre" e implica "un estado místico, una sucesión apostólica, del único generador para el único generado", una sucesión que, "como el mundo, macro y microcosmos" se funda "sobre el vacío..., la incertidumbre,... la improbabilidad"[19].

Aunque Stephen no deja de proponer, en esa sucesión apostólica fundada en el vacío, una instigadora articulación entre paternidad, orientación e incertidumbre, su camino descorporifica la función paterna y, en ese aspecto, la vuelve realmente ficcional, como la función que Joyce se atribuía como padre en la carta direccionada a su hermano dos meses después del nacimiento del primer hijo. Si la obra de Joyce le sirvió – no tanto como padre, sino como hijo – para hacer un uso de la carretera principal del Nombre-del-Padre y, entonces, pasar más allá de ella, fue porque, en el ejercicio de su escritura, él pudo corporificar y aún libidinizar el modo como él se hizo padre del propio nombre. Muy diferente de la vía considerada por Stephen, pero no sin servirse de ella, Joyce nos ofrece una versión para nada ascética de la sucesión apostólica en la cual se funda la Iglesia y también la paternidad cuando, por ejemplo, en conversaciones con amigos, hacía un uso muy espiritual del modo como Cristo utilizó a Pedro como la piedra fundamental de la institucionalización del catolicismo: "la Sagrada Iglesia Apostólica Romana fue construida sobre una equivocación de palabras" y "eso ya debe ser suficientemente bueno para mí"[20].

Por eso, si la transmisión paterna como sucesión apostólico-espiritual propuesta por Stephen se queda sostenida por un vacío original o a un puro automatismo de lo simbólico, la obra de Joyce pasa por ese aspecto, pero corporifica otras sucesiones en las cuales lo que adviene del padre comporta, como una equivocación, una cierta marca libidinal. Hacerse un nombre, ser padre del propio nombre a lo largo de la constitución de una obra no es, entonces, apenas un ejercicio espiritual, sino espiritual, implica dar cuerpo a la incertidumbre del significante de modo que tal nombre – muy distinto de lo que Joyce logró realizar en grande parte para sus hijos – fuera siempre llevado en cuenta, configurándose, entonces, como una incertidumbre con la cual se puede contar.

- Texto presentado en la XII Jornada de la Escola Brasileira de Psicanálise - Seo Minas Gerais (EBP-MG), el 24 de junio de 2005. Publicado en: Opúsculo Lacaniana. São Paulo, n. 47, diciembre 2006.
- Publicado con la amable autorización del autor.

1. LACAN, J. Le séminaire. Livre III: les psychoses (1955-1956). Paris: Seuil, 1981, p. 329.

2. Ver : LACAN, J. Position de l'inconscient (1964). In : _____. Écrits. Paris : Seuil, 1966, p. 835.
3. Ver : LAIA, S. Os escritos fora de si : Joyce, Lacan e a loucura. Belo Horizonte : Autêntica/FUMEC, 2001, p. 90-93.
4. LACAN, J. Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des Écrits (1973). In : _____. Autres écrits. Paris : Seuil, 2001, p. 553.
5. LACAN, J. Le séminaire. Livre III: les psychoses..., p. 329.
6. LACAN, J. Le séminaire. Livre III: les psychoses..., p. 329.
7. LACAN, J. Le séminaire. Livre III: les psychoses..., p. 329.
8. LACAN, J. Le séminaire. Livre III: les psychoses..., p. 329.
9. LACAN, J. Le séminaire. Livre III: les psychoses..., p. 327. Me gustaría subrayar que, en francés, la expresión traducida por "carretera principal" es "Grand'route" y a Lacan le interesó jugar con las resonancias entre "Grand'route" et "Grand Autre" ("Gran Otro").
10. LACAN, J. Le séminaire. Livre III: les psychoses..., p. 330.
11. LACAN, J. Le séminaire. Livre III: les psychoses..., p. 330.
12. LACAN, J. Le séminaire. Livre III: les psychoses..., p. 330.
13. Cf. ELLMANN, R, (editor). Selected Letters of James Joyce. London: Faber and Faber, 1966, p. 74.
14. Cf. ELLMANN, R, (editor). Selected Letters of James Joyce..., p. 74.
15. Cf. KAIN, Richard M. An interview with Carola Giedion-Welcker and Maria Jolas. James Joyce Quarterly. University of Tulsa, n. 11, p. 114, winter 1974.
16. Cf. LAIA, S. Os escritos fora de si..., p. 203-225. Para la culpabilización de Joyce delante la locura de su hija, cf.: GILLET, L. Stèle pour James Joyce. Paris : Sagittaire, 1941, p. 153-154. Para una reciente y muy bien documentada investigación sobre la locura de la hija de Joyce, cf. : SHLOSS, C, L. Lucia Joyce : to dance in the dark. New York : Farrar, Strauss and Giroux, 2003.
17. JOYCE, J. Ulysses (1922) : the corrected text. H. W. Glaber (Editor). New York : Vintage Books, 1986, p. 171.
18. LAIA, S. Os escritos fora de si..., p. 261.
19. JOYCE, J. Ulysses..., p. 170. Para una elucidación más detallada de la propuesta de Stephen, cf. : LAIA, S. Os escritos fora de si..., p. 260-267, 270-273.
20. Cf. BUDGEN, F. James Joyce and the making of Ulysses (1934). London : Indiana University Press, 1967, p. 24.

Forclusiones

Silvia Ons

Durante mucho tiempo, los lacanianos estuvimos habituados a asociar únicamente la forclusión con la concerniente al nombre del padre. Miller[1] nos acostumbró a incluir el concepto de "forclusión generalizada" como la que se define por una transferencia de lo simbólico a lo real: todo el mundo delira, todo el mundo está loco. Esta idea es cuestionada por determinados autores, quienes consideran que haría ampliamente extensible el campo de la psicosis, perdiéndose así, la delimitación diagnóstica. Así como otrora- y debido a la influencia de Maleval- se cometía el abuso de encontrar siempre locuras histéricas, cuando en verdad existían signos de psicosis, hoy muchas veces, se comente el mismo abuso en diagnosticar psicosis expandidamente. Sin embargo, conviene aclarar que la proposición "todo el mundo delira" no es lo mismo que decir "todo el mundo es psicótico", los delirios de todo el mundo se vinculan con la proliferación de sentidos que- en este sentido-rechazan lo real como lo "fuera del sentido" y no suponen forclusión del nombre del padre.

Lacan no habla de forclusión generalizada pero se refiere a otras forclusiones, diferentes a las del nombre del padre particularmente en dos ocasiones: la primera cuando analiza el capitalismo, la segunda cuando responde a una pregunta que se le formula en el Seminario 23. Vayamos, en principio, a esta última. Dice: "anoche me preguntaron si había otras forclusiones además de la que resulta de la forclusión del nombre del padre. Es muy cierto que la forclusión tiene algo más radical. El Nombre del Padre es, a fin de cuentas, algo leve. Pero es verdad que eso allí puede servir, mientras que la forclusión del sentido por la orientación de lo real, pues bien, aún no hemos llegado a eso..." [2] Si bien algunos podrían creer que el concepto de forclusión generalizada tendría allí su raíz, considero que Lacan se refiere a algo bien diferente ya que forcluir el sentido por orientación de lo real no prosigue la línea del delirio sino que, al contrario, cercena tal proliferación de sentido, ya que está orientada por lo real, fuera de sentido. Lo anterior se aclara si tenemos en cuenta que en el seminario anterior, Lacan había dicho que la realidad psíquica es religiosa considerando que ella anuda lo simbólico, lo imaginario y lo real en Freud[3]. Al mismo tiempo diferencia su nudo del freudiano, ya que él quiere un anudamiento en el que lo real pase por encima (surmonter) de lo simbólico[4], ello no implica un imaginario dominio de lo real sino, creo, que el impasse que engendra lo real impida que proliferen los delirios psíquicos. Se puede delirar con el inconsciente y explicar todos los acontecimientos por su supuesta determinación, extralimitando así sus efectos. Tal vez por ello Lacan emparentó la realidad psíquica con la religiosa cuando se la cultiva en exceso. Traspasar la realidad psíquica como realidad religiosa consueña con el rechazo de Lacan a la identificación en el fin del análisis como identificación con el inconsciente ¿Sería quizás entonces la forclusión de sentido aquella producida por el psicoanálisis? Se trataría así de un tipo de forclusión esperable ya que la aspiración de Lacan es la de arribar a un sentido real y ello supone una necesaria reducción de la profusión de sentidos. Cuidemos

entonces de hacer una apología de la locura, la locura de cada uno, sí, pero bien reducida por su amarre a esos trozos de real frente a los cuales los delirios empalidecen.

- Contribución de Silvia Ons (EOL) para la publicación "Hacia el V ENAPOL" Nro. 11
1. Miller, J. A., Los signos del goce, trad. Nora González, Bs. As., Paidós, 1998, p. 378
 2. Lacan, J., El sinthome, El Seminario, 23, trad. Nora González, Bs. As. 2006.
 3. Lacan, J., "RSI", Seminario 22, inédito, clase 11-2-75.
 4. Lacan, J., "RSI", Seminario 22, inédito, clase ., clase 13-1-75.

El habla analítica

Maurice Blanchot

Nueva Sección: Ecos del trabajo

Presentado por Gabriel Roel en la glosa: Una lectura de Jacques Lacan lector de Freud

Pasada cierta época de los artistas de la vanguardia estética, a contrapelo de ciertos paradigmas e ideales sociales del gusto. Y en pleno auge, entre el proselitismo y el imperativo, de la figura del escritor comprometido, donde París había dejado de ser una fiesta y aún estaban frescas las jornadas de mayo de 1968. Nos encontramos en 1969 donde algunos filósofos iniciaban una política anti-psicoanalítica y alguno que otro ofrecía su pretensión de ser "el" filósofo del psicoanálisis; ambos dejando de lado cierta tensión de la filosofía y sus intersecciones discursivas, cuya omisión mayor es la que refiere a la opacidad que el pensamiento para "sí mismo" posee, en su raigambre, en el sujeto. Donde ya no hay homologación alguna fuera de la relación con la palabra constituyente del discurso y la estructuración del inconsciente freudiano en su experiencia. El crítico Maurice Blanchot realiza en *El habla analítica* una lectura del texto que Jacques Lacan publicara en 1966 en *Écrits* y que significará parte de una enseñanza y programa, iniciados en 1953 en su discurso de Roma. (G. Roel)

El habla analítica

Cuando pensamos en Freud, no dudamos de que hemos tenido con él una reencarnación tardía, la última quizá, del viejo Sócrates. Cuánta fe en la razón. Cuánta confianza en el poder liberador del lenguaje. Cuánta virtud concedida a la relación más simple: un hombre que habla y un hombre que escucha. Y resulta que no sólo se curan las mentes, sino también los cuerpos. Aquello es admirable, aquello entonces rebasa la razón. Para evitar cualquier burda y mágica interpretación de ese fenómeno maravilloso, Freud tuvo que hacer un pertinaz esfuerzo de dilucidación, tanto más necesario cuanto que su método tenía un origen impuro, al haber empezado muy cerca del magnetismo, la hipnosis y la sugestión. ¿Acaso las relaciones, incluso reducidas a relaciones de lenguaje, entre enfermo y médico, no serían siempre esencialmente mágicas?

La magia no siempre exige ceremonias, ni la imposición de las manos o el uso de las reliquias. Ya está allí donde un hombre se hace el importante al lado de otro, y si existen entre un mero enfermo y su médico relaciones de autoridad donde éste abusa siempre de su importancia, con mayor razón todavía cuando ese enfermo se considera a sí mismo o es considerado como insensato.

En cualquier clínica psiquiátrica, esta impresión de violencia llama la atención del espectador, violencia reforzada además por el espectáculo. El habla no es libre, los ademanes engañan. Todo lo que dice uno, todo lo que hace el otro, enfermo o médico, es trampa, ficción o prestigio. Estamos en plena magia.

Y cuando Freud descubrió —con qué malestar— el fenómeno de la "transferencia", donde tuvo que volver a encontrar el equivalente de las relaciones de fascinación propias de la hipnosis, habría podido buscar en ello la prueba de que aquello que sucedía entre las dos personas reunidas ponía en juego fuerzas oscuras, o esas relaciones de influencia que siempre se atribuyó a la magia de las pasiones, pero, al contrario, se ciñe admirablemente a su presentimiento de que el médico desempeña un papel, no encantado, sino más oculto. Nulo quizás, y por eso, muy positivo, el papel del médico, de una presencia-ausencia en la que llega -a recuperar forma y expresión, verdad y actualidad, algún drama antiguo, algún acontecimiento real o imaginario, profundamente olvidado. Por lo tanto, el médico no estaría ahí en sí, sino en lugar de otro, él es otro y lo otro antes de llegar a ser el otro. Freud, en ese instante, procura sustituir, quizás antes de saberlo, la magia por la dialéctica, pero también la dialéctica por el movimiento de un habla distinta.

En todo caso, si lo supo, lo desechó rápidamente, lo que puede lamentarse, pero también puede pensarse que fue una suerte, ya que Freud, en vez de utilizar un vocabulario filosófico establecido y de nociones precisas y ya elaboradas, fue llevado a un extraordinario esfuerzo de descubrimiento e invención de lenguaje que permitió exponer, de un modo evocador y persuasivo, el movimiento de la experiencia humana, sus nudos, sus momentos en que, a un estadio cada vez más elevado, un conflicto —el mismo conflicto—, insoluble y sin embargo que debe resolverse, lleva más lejos al individuo que se educa, se altera y se deshace en él.
[1]

Lo sorprendente es la especie de pasión del origen que animó a Freud —la que experimenta también, primero, en su forma invertida: repulsión por el origen.[2] Y así, invita a buscar a cada uno, detrás de sí, para encontrar la fuente de toda alteración, un "acontecimiento" primero, individual, propio de cada historia, una escena, algo importante y sobrecogedor, pero algo que no puede dominar ni determinar aquel que lo experimenta y con lo que tiene relaciones esenciales de insuficiencia.

Por una parte, se trata de remontarse hasta un comienzo. Ese comienzo tuvo que ser un hecho. Ese hecho tuvo que ser singular, vivido como único y, en este sentido, inefable e intraducible. Pero, al mismo tiempo, ese hecho no es único. Es el centro de un conjunto inestable y fijo de relaciones de oposición e identificación. No es un comienzo. Cada escena está siempre a punto de abrirse a una escena anterior, y cada conflicto no sólo es él mismo, sino el recomienzo de un conflicto más antiguo, al que reanima y a cuyo nivel tiende a restablecerse. Ahora bien, esta experiencia siempre ha sido la de una insuficiencia fundamental. Cada uno hace la experiencia de sí como ente insuficiente. Como si tuviéramos acceso a las diversas formas de la existencia tan sólo estando privados de nosotros y privados de todo.

Nacer es, después de haberlo tenido todo, carecer súbitamente de todo, y primeramente del ser —si el niño no existe ni como cuerpo constituido ni como mundo. Todo es exterior a él, y no es casi nada sino aquel exterior: el Afuera, la exterioridad radical sin unidad, la dispersión sin nada que se dispersa; la ausencia que no es ausencia de nada. Esa es la primera y única presencia del niño. Y cada vez que cree haber conquistado con lo circundante una determinada relación de equilibrio, cada vez que recupera un poco de vida inmediata, de nuevo tiene que privarse de ella (el destete, por ejemplo). Siempre es al lado de esa carencia y por la exigencia de esa falta que se forma el presentimiento de lo que él será, su historia. Pero esa carencia es el "inconsciente": la negación que no sólo es carencia, sino relación con lo que falta —deseo. Deseo cuya esencia es ser eternamente deseo, deseo de lo imposible de alcanzar e incluso de desear.

Bien se sabe que la suerte del hombre es la de nacer prematuramente, y que debe su fuerza a su debilidad, fuerza que es fuerza de la debilidad, es decir pensamiento. Como quiso decirlo probablemente Pascal, el hombre tuvo que hacerse débil para llegar a ser pensante. Pero esa falta original de donde le vino todo, esa carencia experimentada como una culpa, las prohibiciones que preservan la falta y nos impiden colmarla, a fin de que no podamos nunca tener ni ser, estando siempre apartados de lo próximo a nosotros, siempre destinados a lo extraño: esas vicisitudes, esas dichosas dificultades, esos episodios tremendos que llenan la historia de nuestra cultura son, ante todo, la expresión de nuestra propia experiencia. Extraña experiencia.

Por muy puramente que creamos pensar, siempre será posible oír en este pensamiento puro el retumbar de los accidentes de la historia original del pensador, y oír este pensamiento, comprenderlo a partir de los accidentes oscuros de su origen. Por lo menos tenemos esto, esta certeza acerca de nosotros mismos, este saber de cuanto nos es más particular e íntimo, y si ya no tenemos el puro pensamiento, en cambio tenemos y conocemos la espina que permanece en la carne, al habernos remontado hacia aquellos momentos primeros donde quedó fijado algo de nosotros y donde nos rezagamos indebidamente. Por consiguiente, ése es el punto donde todo habría empezado.

Lo cual sería cierto si se tratara de momentos realmente primeros. Pero la fuerza del análisis es disolver todo lo que parece ser primero en una anterioridad indefinida: todo complejo disimula siempre otro, y todo conflicto primordial lo hemos vivido como si siempre lo hubiéramos vivido, vivido como otro y como vivido por otro, en cuyo caso no lo vivimos nunca, sino que lo revivimos y no podemos vivirlo, y precisamente es esta separación, esta inextricable distancia, este redoblamiento y desdoblamiento indefinido, el que, cada vez, constituye la sustancia del episodio, su triste fatalidad, como su poder formador, y lo hace inasible como hecho y fascinante como recuerdo. ¿Y acaso tuvo realmente lugar alguna vez? No importa, pues lo que cuenta es que, bajo la interrogación apremiante del silencio del psicoanalista, poco a

poco lleguemos a ser capaces de hablar de él, de relatarlo, de hacer de este relato un lenguaje que recuerda y de este lenguaje la verdad animada del acontecimiento inasible —inasible porque siempre está perdido, porque siempre falta en relación consigo. Habla liberadora donde encarna precisamente como falta y así finalmente se realiza.

La situación del análisis, tal como Freud lo descubrió, es una situación extraordinaria que parece salir del mundo mágico de los libros. Esa puesta en relación, como se dice, del sofá y el sillón, ese diálogo desnudo en que, dentro de un espacio separado, aislado del mundo, dos personas, invisibles la una para la otra, poco a poco son inducidas a confundirse con el poder de hablar y el poder de oír, a no tener más relación que la intimidad neutra de las dos caras del discurso, esta libertad, para el uno, de decir cualquier cosa, para el otro, de escuchar sin atención, como inconscientemente y como si no estuviera allí. Y esta libertad que llega a ser, en esto mismo, la relación más oscura, más abierta y más cerrada. Este que, por así decirlo, no debe dejar de hablar, dando la expresión a lo incesante, no sólo diciendo aquello que no puede decirse, sino hablando poco a poco como a partir de la imposibilidad de hablar.

Imposibilidad que está siempre ya en las palabras, no menos que por debajo de ellas, vacío y blanco, que no es un secreto, ni una cosa callada, sino cosa siempre ya dicha, callada por las palabras mismas que la dicen y en ellas. Y así todo siempre está dicho, y nada está dicho. Y aquel que parece ser el más despreocupado, el más ausente de los auditores, un hombre sin rostro, apenas alguien, especie de cualquiera que hace equilibrio con lo cualquiera del discurso, como un hueco dentro del espacio, un vacío silencioso que sin embargo es la verdadera razón de hablar, que rompe sin cesar el equilibrio, hace variar la tensión de los intercambios, responde y no responde, y transforma insensiblemente el monólogo sin salida en un diálogo donde cada uno ha hablado.

Cuando se ve el escándalo que Jacques Lacan provocó en algunos medios del psicoanálisis al identificar —identidad de diferencia— la búsqueda, el saber, la técnica psicoanalítica con relaciones esenciales del lenguaje, ello puede parecer sorprendente —sin sorpresa pese a todo—, por lo evidente que parece ser el hecho de que el principal mérito de Freud es el de haber enriquecido la "cultura humana" con una forma sorprendente de diálogo, donde —quiz llegar a vislumbrarse algo que nos ilumine a nosotros mismos a través del otro cuando hablamos.[3]

Diálogo sin embargo extraño, extrañamente ambiguo debido a la situación sin verdad de ambos interlocutores. Cada uno engaña al otro y se engaña sobre el otro. Uno está siempre dispuesto a creer que la verdad sobre su caso ya está presente, formada y formulada en aquel que escucha y que sólo demuestra mala voluntad al no revelarla.[4] El otro, que no sabe nada está siempre dispuesto a creer que sabe

algo, porque dispone de un vocabulario y un marco supuestamente científicos donde la verdad sólo tiene que integrarse.

Por lo tanto, escucha a partir de una posición de fuerza, ya no como un puro oído, un puro poder de oír, sino como un saber que desde un principio sabe mucho, juzga al paciente, lo mide y, en ese lenguaje inmediato, oye científicamente y descifra hábilmente otro lenguaje —el de los complejos, de las motivaciones ocultas, de los recuerdos olvidados— con el cual entra en comunicación, para que, por un sistema de exclusas y diques, esa habla todavía muda se eleve en el que habla, nivel tras nivel, hasta la decisión del lenguaje manifiesto. Pero como no está prohibido para el paciente haber leído las obras de Freud, él no es más inocente, en principio, que el hombre docto del sillón, incluso si no se sirve de Freud para resistirle a Freud, no será fácil llegar, entre esas dos personas, al disimulo más profundo que debería transparentarse en tal encuentro.

El psicoanalista tiene que hacerse psicoanalizar. Esta es una exigencia a la que está siempre dispuesto a someterse tradicionalmente, pero no tanto a someterle lo que sabe y la forma en que lo sabe. ¿Cómo psicoanalizarse de su saber, dentro de ese mismo saber? Sin embargo, si el psicoanálisis se ha convertido en una "ciencia objetiva" como las otras, que pretende describir y determinar la realidad interior del sujeto, manejar a éste con ayuda de recetas probadas y reconciliarlo consigo mismo haciéndole cómplice de fórmulas satisfactorias, esto no sólo proviene del peso natural de las cosas, de la necesidad de certidumbre, deseo de inmovilizar la verdad a fin de disponer de ella cómodamente, necesidad al fin de tener algo mejor que una ciencia de segundo orden; también proviene de que al habla errante que suscita, responde en el médico una profunda ansiedad que intenta colmarse recurriendo a un saber ya hecho, por la creencia en el valor explicativo de algunos mitos, por la ilusión también de que más allá del lenguaje se entra realmente en relación con la vida íntima del sujeto, con su historia verdadera, con un montón de residuos pedantes y banales que se enredan y desenredan a gusto, a fin de no estar expuesto, en una relación de desigualdad desconocida, con esa habla hueca —hueca, incluso cuando está llena— que sólo pide ser oída.

Además, se sabe que en muchos casos el psicoanálisis se ha convertido principalmente en una disciplina de complemento y que muchos de quienes lo reivindicaban no vacilan en utilizar los procedimientos usuales de observación médica. Quizá sea inevitable. Pero entonces, ¿cómo no ver que la "relación" propuesta por Freud está destruida en su esencia? ¿Cómo puede esperarse reconciliar en sí el psicoanálisis que siempre lo cuestiona a uno en el lugar mismo que ocupa como observador, como pensador, sabio o parlante, y el psicoanálisis considerado de repente como la afirmación ingenuamente absoluta de un saber científicamente cierto, que explica una realidad objetivamente determinada?

El esfuerzo de Jacques Lacan consiste precisamente en tratar de situarnos de nuevo ante esa esencia del "diálogo" psicoanalítico que él entiende como la forma de una relación dialéctica, la cual, sin embargo, recusa (desune) la dialéctica misma. Emplea fórmulas de este tipo: El sujeto empieza el análisis hablando de sí sin hablarle a usted -o hablándole a usted sin hablar de sí. Cuando pueda hablarle de sí, el análisis habrá terminado. Enseña que lo esencial del análisis es la relación con el otro, en las formas que hace posible el desarrollo del lenguaje.

Libera el psicoanálisis de todo lo que lo convierte ya sea en un saber objetivo, ya sea en una suerte de acción mágica; denuncia el prejuicio que conduce al analista a buscar más allá de las palabras una realidad que se esforzaría en alcanzar: No hay nada que pueda extraviar más al psicoanalista como la pretensión de guiarse por un supuesto contacto que experimente con la realidad del sujeto . . . El psicoanálisis siempre es una relación dialéctica donde el no-actuar del analista guía el discurso del sujeto hacia la realización de su verdad, y no es una relación fantasmal donde se rozan dos abismos. No se trata de saber si el sujeto volvió a recordar cualquier cosa: sólo relató el acontecimiento. Lo hizo pasar en el verbo o más exactamente en el epos donde él relaciona con la hora presente los orígenes de su persona. En la rememoración psicoanalítica no se trata de realidad, sino de verdad . . . Tal esfuerzo de purificación, que sólo empieza, sin duda es una empresa importante, y no sólo para el psicoanálisis.[5]

La originalidad del "diálogo" psicoanalítico, sus problemas, sus riesgos y, quizá al final, su imposibilidad, ahora aparecen mejor.

Esa liberación del habla por sí misma representa una apuesta sobrecogedora a favor de la razón entendida como lenguaje, y del lenguaje oído como poder de recogimiento y concentración en el seno de la dispersión.

Aquel que habla y acepta hablar cerca de otro poco a poco encuentra los caminos que harán de su habla la respuesta a su habla. Esa respuesta no le viene de afuera, habla de oráculo o habla de dios, respuesta del padre al hijo, de aquel que sabe a aquel que no quiere saber sino obedecer, habla petrificada y petrificante que se gusta de llevar en lugar de sí como una piedra. Es preciso que la respuesta, incluso viniendo de fuera, venga de adentro, vuelva a aquel que la oye como el movimiento de su propio descubrimiento, permitiéndole reconocerse y saberse reconocido por ese extraño, confuso y profundo otro que es el psicoanalista y donde se particularizan y universalizan todos los interlocutores de su vida pasada que no lo oyeron.

El doble rasgo de ese diálogo es que sigue siendo un habla solitaria destinada a encontrar sola sus caminos y sus medidas, y que sin embargo, aunque se expresa sola, no logra cumplirse más que como una relación verdadera con un otro verdadero, relación donde el interlocutor —lo otro— deja de pesar sobre la palabra

que dijo el sujeto (entonces apartado de sí como del centro), sino que la oye y al oírlo le responde, y por esta respuesta lo hace responsable, lo hace realmente parlante, hace que él haya hablado de verdad y en verdad.

La palabra verdad que surge ahí y que justamente Jacques Lacan usa preferentemente a la palabra realidad, desde luego es la más fácil de desmentir, es siempre desplazada, desconocida por el saber que dispone de ella para el conocimiento, de modo que más valdría (quizá) renunciar a ella, si no planteara el problema del tiempo y en primer lugar el de la duración del tratamiento, pues no hay que olvidar que el sujeto no siempre es un diletante en busca de sí mismo, sino alguien profundamente menoscabado a quien conviene "curar". ¿Entonces, cuándo está terminada la cura? Sólo cuando el paciente y el analista estén ambos satisfechos. Respuesta sobre la cual podemos soñar.

Puesto que no puede tratarse de una satisfacción del humor, sino de esta especie de complacencia que es la sabiduría, ello equivale a decir que debe aguardarse el final de la historia y esa satisfacción suprema que es el parangón -de la muerte como ya lo sugería Sócrates. Esto no es una crítica. Uno de los aspectos impresionantes del análisis es el hecho de que esté ligado a la necesidad de ser siempre "finito e infinito", de acuerdo con la expresión de Freud. Cuando empieza, empieza sin fin. La persona que se somete a él entra en un movimiento cuyo término es imprevisible, así como en un razonamiento cuya conclusión trae consigo algo como un poder nuevo, la imposibilidad de concluir. Porque, diciéndolo apresuradamente, aquí toma la palabra lo incesante y lo interminable.

El eterno machacar cuya exigencia fue encontrada por el paciente, pero que fue detenida por él en formas fijas que se inscriben ahora en su cuerpo, su conducta, su lenguaje. ¿Cómo ponerle un término a lo interminable? ¿Cómo podrá cumplirse el habla precisamente por cuanto es infinita, y precisamente encontrar fin y significación en el recomienzo de su movimiento sin fin? Sin duda se nos dice que primero se trata de un mensaje limitado que debe ser expresado (descifrado) cuando es necesario. Pero entonces la tarea es todavía más difícil puesto que sobre el fondo de lo interminable, que se debe a la vez preservar, afirmar y cumplir, tiene que tomar forma y dar término un habla precisa que sólo será justa si cae en el momento justo. En efecto, el momento de la respuesta no es menos importante que la dirección de la respuesta.

Una respuesta "verdadera" que interviene muy pronto o muy tarde ya no tiene poder de responder; sólo cierra la pregunta sin hacerla transparente o bien se convierte en el fantasma de la pregunta indefinidamente sobreviviente. Otra apariencia del recomienzo eterno donde lo que aparece (disimulándose) es que no hay comienzo ni término, movimiento que no es dialéctico, que amenaza toda dialéctica y que, en el lenguaje mismo, también habla, habla que no es verdadera ni falsa, ni sensata ni insensata, sino siempre lo uno y lo otro. Habla que es la más profunda, pero que

habla como la profundidad sin profundidad. Y tal vez sea el peligroso deber del psicoanalista el intentar suprimirla, al suprimir lo que efectivamente se opone a toda conducta o a toda expresión supuestamente normal, pero suprimiéndose en esta forma a sí mismo, y por esto volviendo a encontrar la muerte. Su verdad. [6]

- Cap X - L'entretien infini; Gallimard, 1969. Del libro El diálogo infinito. Traducido por Pierre de Place como El diálogo inconcluso en Monteávila Editores, Caracas Venezuela 2da. edición, 1996.
1. En la correspondencia que Freud mantuvo con W. Fliess de 1887 a 1902, correspondencia hasta hace poco inédita y recientemente traducida al francés (La naissance de la psychanalyse), se sigue ese tanteo, los desvíos y vanos intentos, se notan las renunciaciones, los silencios, la necesidad de saber que se constituyen precipitadamente en pensamientos y definiciones. Hay palabras conmovedoras: en 1893, cuando todavía está lejos de lo que será el psicoanálisis, Freud le escribe a su amigo: "Soy demasiado viejo, perezoso y acaparado por un montón de obligaciones para poder aprender algo nuevo". Pero en 1897: "No fracasaremos. En vez del paso que buscamos, tal vez descubramos océanos cuya exploración deberán llevar más lejos nuestros sucesores. Sin embargo, si no zozobramos prematuramente y si nuestra constitución lo soporta, triunfaremos. Llegaremos".
 2. La correspondencia con Fliess confirma lo que se sabía: sólo el autoanálisis, después de la muerte de su padre, le permitió a Freud dejar de buscar la fuente de la neurosis en una escena de seducción real —cosa rara, todas sus pacientes tenían a un padre, a un tío o a un hermano que las habían seducido durante su infancia—, para llegar a la idea del complejo, en particular del complejo de Edipo, cuya configuración le disimulaba la rara estructura de su propia familia. "Mi autoanálisis, por el momento, es realmente lo más esencial y promete tener para mí la mayor importancia si logro terminarlo . . . ". "Algo que vino de las profundidades abismales de mi propia neurosis se opuso a que adelantara más en la comprensión de las neurosis". "Este análisis es más dificultoso que cualquier otro y también paraliza mi poder de exponer y comunicar las nociones ya adquiridas". ¿Pero el autoanálisis acaso es posible? "Un verdadero autoanálisis es realmente imposible, y de lo contrario no habría más enfermedad. "Bien parece estar en relación con el método del análisis el hecho de que Freud siempre necesite de un amigo a quien poder enseñar sus pensamientos mientras van descubriéndose: amigo que se convierte a menudo y rápidamente en un enemigo. También se nota en Freud un apasionante vaivén de pensamiento que explica en parte que, siendo tan firme respecto del principio de su método, pueda renunciar tan libre y fácilmente a ciertos esquemas de explicaciones que sus discípulos tenderían a convertir en dogmas: "A veces zumban pensamientos en mi mente y espero que me permitan explicarlo todo . . . Después esas ideas huyen de nuevo sin que haga esfuerzos para retenerlas, puesto que yo sé que su aparición en el consciente y luego su desaparición, no dan ninguna información verdadera sobre su destino".
 3. La psychanalyse: sur la parole et la langage (P.U.F.) Algunos psicoanalistas franceses se agruparon en 1953 para constituer "la Sociedad francesa de psicoanálisis". El volumen publicado en 1956 bajo ese título (acontecimiento de

importancia) constituía la primera recopilación de trabajos. El informe de Jacques Lacan, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, informe leído y discutido en Roma, en septiembre de 1953, formaba el centro (ya descentrado) de ese volumen. Las observaciones publicadas entonces y reproducidas aquí sólo están en relación con el texto de Jacques Lacan. Añadía en esa época la siguiente interrogación: ¿Se trata de una nueva orientación del psicoanálisis? De una inflexión, de un viraje, sin duda, que constituye la vuelta al pensamiento de Freud tal como lo esclarecerían y lo confirmarían algunas formas de la filosofía y el saber contemporáneos, liberados de sí mismos, o sea la ciencia misma como posible.

4. Jacques Lacan dice de un modo notable: La ilusión que nos lleva a buscar la realidad del sujeto más allá del muro del lenguaje es la misma por la que el sujeto cree que su verdad ya está dada en nosotros, que la conocemos de antemano . . .
5. En verdad, a condición de que la palabra dialéctica y los análisis de Hegel no den lugar, a su vez, a fórmulas mágicas capaces de responderle a todo. Las mismas búsquedas en torno del lenguaje son engañosas, en la medida en que el lenguaje siempre es más y siempre menos que el lenguaje, siendo, también, en primer lugar, escritura, y luego, al final, en un porvenir no acaecido: escritura fuera de lenguaje. Me pregunto si el ejemplo de Freud, inventando, y con qué libertad, su vocabulario y los esquemas más variados de explicación para intentar dar cuenta de lo que descubría, no demuestra que cada experiencia se beneficia con proseguirse, comprenderse y formularse primero en relación consigo misma.
6. El psicoanálisis —es algo muy sabido— es tanto una técnica como un conocimiento. Poder, acción y comprensión siempre es un horizonte de ciencia. En este sentido, muy próximo al marxismo. El poder de la técnica es poder de comprender; pero ¿acaso es la comprensión que da poder? ¿O es el poder que abre la comprensión? Lo uno y lo otro, pero en una forma que permanece oscura y equívoca. El médico no pretende actuar sobre el enfermo; el poder no está situado ni en el uno ni en el otro; está entre ellos, en el intervalo que los separa y los une a la vez y en las fluctuaciones de esas relaciones que fundan la comunicación. Sin embargo, prácticamente, hay un enfermo que es necesario curar, una técnica adelantada cuyo fin sólo es la curación y el médico que tiene la responsabilidad de ella. La "comunicación psicoanalítica" lo más a menudo (en su forma siempre dominante) es concebida en términos de poder, y el habla que ella asegura es poder de hablar en las condiciones normales de una determinada sociedad. De modo que el psicoanálisis, convertido a su vez, en este caso, en una institución, corre el riesgo, quiéralo o no, de servir a las formas institucionales que, históricamente, sólo contienen al habla.