



Universidad Nacional de Rosario - Facultad de Psicología
Secretaría Estudios de Posgrado

Doctorado en Psicología

Tesis

El estado de la cuestión del Pase en el campo lacaniano y su relación con el fin de análisis didáctico

Autora:
Mg. Cecilia Gorodischer

Director de Tesis:
Dr. Carlos Kuri

Año 2013

Índice

Dedicatoria	4
Resumen	5
Introducción	7
Capítulo I. Contexto histórico del pase en Francia	22
1. El pase como respuesta a la cuestión del análisis didáctico de la IPA	22
2. La instauración del pase	23
3. La “Proposición del 9 de octubre de 1967” según Moustapha Safouan.....	25
4. “Sociedades de psicoanálisis y psicoanalista de sociedad”. La ruptura de Piera Aulagnier, François Perrier y Jean-Paul Valabrega y la creación del Cuarto Grupo	28
5. La disolución de la Escuela Freudiana de París. El fracaso del pase. La cuestión del pase para Lacan o la cuestión de la formación del analista: una lectura de Alain Didier-Weill	34
6. Disolución de la Escuela Freudiana de París (1980). El pase en el ojo de la tormenta. 41	
7. La formación de los analistas y su autorización. Mecanismos institucionales o autorización privada sin más.....	44
CAPÍTULO II. Contexto histórico argentino	46
1. Plataforma y Documento	46
2. Oscar Masotta y la fundación de la Escuela Freudiana de Buenos Aires	49
3. Historia del psicoanálisis en Rosario. La crisis de la APA en Rosario	53
4. Lacan en Rosario	58
CAPÍTULO III. Fin de análisis terapéutico y fin de análisis didáctico para Freud. Fin de análisis para Melanie Klein	62
CAPÍTULO IV. 1967: Instauración del pase de Jacques Lacan. El pase y su relación con el fin de análisis didáctico. El pase después de Lacan	71
1. El pase después de Lacan: el “pase bis”	75
2. Pase y semblante. Relación entre el pase y el semblante.....	77
3. El pase del ser hablante.....	77
4. El pase y la marca del caso.....	80
CAPÍTULO V. El testimonio y la segregación	85
1. El testimonio para Giorgio Agamben	90
2. La Proposición y la cuestión judía	92
3. Testimonio de pase: ¿marca ética de la singularidad de un pasaje contingente?.....	94
CAPÍTULO VI. Testimonios de pase	97
1. Testimonios de pasantes de la Escuela de Orientación Lacaniana	102
1.1. Ánimo de amar.....	102
1.2. El caso Pi	107
2. Testimonios de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.....	110
2.1. “Cuestiones de un fin de análisis y la experiencia del pase: la frontera”, de Elena Jabif	111
2.2. “Testimonio de pase”, de Mariel Alderete de Weskamp	114
3. Los mejores testimonios: relatos de analizantes de Lacan.....	118

3.1. Psicoanálisis, estalinismo, judaísmo y Shoá.....	122
3.2. La experiencia del pase de Gérard Haddad	123
Conclusiones preliminares	127
1. El espacio público del pase	133
2. Los pasadores y el cartel	135
3. Provisionalmente.....	136
Bibliografía	140

Dedicatoria

*A Mario, Ramiro y Martina,
mis recompensas*

Resumen

El pase puede entenderse como el dispositivo institucional que instaura Lacan a los fines de seleccionar Analistas de la Escuela, y, como tal, fue considerado por el propio Lacan como un fracaso. Fracaso que se sella en el espectáculo que instaura y, antes, en la estipulación de *gradus* que no logran superar ni transformar las tradicionales jerarquías hartamente conocidas de cualquier organización social, incluida la Asociación Psicoanalítica Internacional. El cartel, elemento constitutivo del dispositivo del pase, se constituye en una alternativa a la mostración y a las jerarquías, y puede entenderse así como la terceridad que necesita toda autorización.

Sin embargo, el pase no es sólo un dispositivo institucional. El pase es, y allí encontramos lo que nos interesa, un momento necesario de toda cura, ése que indica que hubo acto, que algo pasó; ese momento que hizo marca, y que entonces no permite una vuelta atrás. Este aspecto netamente clínico del pase es lo que continúa vigente y lo que sigue enseñando algo a analizantes y analistas. De allí se desprenden versiones del pase, tales como el dispositivo llamado “marca del caso” o la propuesta de Roland Chemama, que tienen en común entender el pase como acto, y entonces, como transformación subjetiva.

*Tarda en llegar,
y al final,
hay recompensa.*

Gustavo Cerati, "Zona de promesas"

Quien pretenda aprender por los libros el noble juego del ajedrez, pronto advertirá que sólo las aperturas y los finales consienten una exposición sistemática y exhaustiva, en tanto que la rehúsa la infinita variedad de las movidas que siguen a las aperturas. Únicamente el ahincado estudio de partidas en que se midieron grandes maestros puede colmar las lagunas de la enseñanza. A parecidas limitaciones están sujetas las reglas que uno puede dar para el ejercicio del tratamiento psicoanalítico.

Sigmund Freud, "Sobre la iniciación del tratamiento
(Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, I)"

Pain is incurable, suffering is optional.

W. Somerset Maugham

Introducción

No es fácil decir algo nuevo en relación con un tema tan transitado en el campo del psicoanálisis lacaniano actual como lo es el del pase. Hay tanta producción escrita y comentada, tanto recorrido clínico y teórico sobre el pase, que parece imposible agregar algo nuevo a lo ya dicho. Desde esta certeza, se plantea como objetivo de esta Tesis hacer un recorrido por el estado de la cuestión del pase, a partir de los textos más relevantes sobre el tema –aquellos que marcaron un hito o que son referencias insoslayables al momento de entrar en el tema– para realizar luego la lectura de Testimonios de Pase de pasantes, con la intención de sondear el punto al que ha llegado hoy el mecanismo instituido por Lacan y alcanzar a partir de allí una pregunta sobre si los testimonios de pase aportan un saber nuevo sobre la formación de los analistas. Se busca una proposición que consiga exponer sus mecanismos y problemas de manera diferente y original, al mismo tiempo que siga fiel a la apuesta lacaniana. Así, por caso, esta misma pregunta puede ser formulada en términos de fantasmática infantil: “¿De dónde vienen los analistas?”, al modo de la pregunta “¿De dónde vienen los niños?”. ¿Es el dispositivo del pase un medio adecuado para responder sobre este saber?

Para llegar a esta situación, se debe atravesar paradojas que sólo en el transcurso de la Tesis podrán aclararse –cuando esto sea posible. Por ejemplo, el término “análisis didáctico”, al que recurre Lacan en la “Proposición del 9 de octubre de 1967”, y que forma parte del tema de la presente Tesis, es más tarde puesto en discusión, lo que hace necesario un recorrido que aclare esta modificación, que va a tener que ver con la caída de lo didáctico para Lacan en el campo del psicoanálisis para darle lugar definitivo al deseo del analista. En el *Seminario 11* aparece ese momento de pasaje entre el análisis didáctico y el deseo del analista como dos mojones que marcan la pregunta de Lacan sobre la formación del analista. En un solo párrafo se encuentran los dos conceptos: “En todo caso, el deseo del analista no puede dejarse fuera de nuestra pregunta, por una razón muy sencilla: el problema de la formación del analista lo postula. Y el análisis didáctico no puede servir para otra cosa como no sea llevarlo a ese punto que en mi álgebra designo como deseo del analista” (Lacan 1986, 18).

Ya a partir de 1973, en “Sobre la experiencia del pase”, que se puede considerar una evaluación de lo que produjo y produce la experiencia del pase instaurada seis años antes, dice: “No hay formación analítica. Del análisis se desprende una experiencia, a la que es completamente errado calificar de didáctica. La experiencia no es didáctica. ¿Por qué creen, si no, que procuré borrar por completo el término ‘didáctico’, y que hablé de psicoanálisis puro?” (Lacan 1981b, 37).

Hay un aspecto didáctico, dice Lacan, en todo análisis, pero es el aspecto menos relevante, no es gran cosa. Se trata del aprender a pulsar los botones indicados para abrir aquello inconsciente. Esto se aprende, como aprenden las ratas de laboratorio a salir de las trampas de los laberintos que se le imponen. Lo que es necesario aprender, continúa Lacan en este balance provisional, es que él, el sujeto, es el efecto de ese saber articulado que es el inconsciente. Depende pura y exclusivamente de él. Se trata de que el sujeto no sepa de dónde tomar ese descubrimiento que se le revela.

Lacan confiesa una actitud de espera frente a los resultados del pase, y siendo que él mismo forma parte del jurado de confirmación, manifiesta que su

actitud es expectante y prudente, incluso pone atención a un modo distinto de recoger el testimonio. No le molesta que el candidato tenga una actitud cándida, pero lo que se hace necesario es que el pasante no tenga una actitud altanera. Lo que se espera del pasante es un testimonio,¹ la transmisión de una experiencia que no se dirija a una autoridad, a un superior. Todo el dispositivo está construido a los efectos de evitar las consecuencias de las viejas usanzas de examen, de magisterio. Se podría decir, recurriendo a la propuesta del *Seminario 17. El reverso del psicoanálisis*, evitar las consecuencias del discurso universitario.

Desde el inicio de su texto, Lacan acude a los cuatro discursos para sostenerse en el pase, cuando dice que su instauración no fue un acto de amo como parecieron entenderlo aquellos que renunciaron a la sociedad analítica fundada por Lacan, la Escuela Freudiana de París (EFP).² El problema para Lacan es “saber cómo funcionó efectivamente hasta ahora la sociedad analítica, cuyos primeros lineamientos trazó Freud y que después fue cobrando una forma cada vez más precisa” (Lacan 1981b, 32). En efecto, la historia de las sociedades analíticas sería una historia marcada por las leyes ordinarias de los grupos, es decir, por la autoridad, y lo que se desprende de ella, lo puntualizado por Freud en “Psicología de las masas y análisis del Yo”.

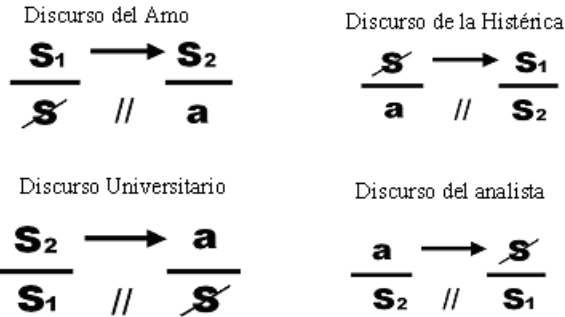
La “Proposición del 9 de octubre de 1967”, donde Lacan instauro el dispositivo del pase, está hecha para aislar lo que concierne al discurso analítico, siendo que el pase “permite a alguien que piensa que puede ser analista, a alguien que se autoriza él mismo a ello, o que está a punto de hacerlo, dar a conocer qué fue lo que lo decidió, e introducirse en un discurso del cual pienso que, por cierto, no es fácil ser su soporte” (Lacan 1981a, 33).

El pase, según el deseo de Lacan, es un nuevo modo de autorización de analistas, que busca no regirse por las leyes de la competencia –con las que funciona la mayoría de las agrupaciones humanas–, y fue pensado como un primer modelo, tendiente a incorporar analistas según el orden específico del discurso analítico. Cuando Lacan dice primer modelo, se puede pensar que ya tenía la idea de algo que se modificaría según la experiencia y que en absoluto se trataba de un esquema rígido e inalterable. En este sentido, se puede adelantar que en esta Tesis se va a hacer hincapié en la búsqueda, no en el resultado alcanzado; se va a valorar los efectos mismos de la indagación, más que su resultado, que es, finalmente, un resultado siempre transitorio. El “Yo no busco, encuentro” de Picasso citado por Lacan, es producto de muchas búsquedas fallidas que permiten llegar, con suerte, a veces, a algún encuentro. Por eso, el dispositivo del pase en esa línea es una búsqueda, y allí se encuentra su valor, más allá de cualquier otra consideración.

A partir del discurso analítico Lacan pensó los otros tres: el discurso amo, el discurso universitario, el discurso de la histeria. Cabe recordar que en la serie de charlas tituladas “El saber del psicoanalista”, dice que el último discurso en llegar es el discurso del analista, pero que siendo el último es al mismo tiempo el que ordena a todos los demás (Lacan 1971-1972).

¹ En capítulos subsiguientes se va a desarrollar el concepto de testimonio y sus posibles lecturas.

² Aquí se refiere al Cuarto Grupo, formado por Piera Aulagnier, François Perrier y Jean-Paul Valabrega, entre otros, que se separan de la EFP en 1969, dos años después de la “Proposición”.



Lo que Lacan plantea es que, en el llamado discurso del Amo, el objeto **a** viene a ocupar el lugar del plus-de-gozar. Pero puede ocurrir que el objeto **a** troque su lugar con el significante-amor (S1), y desde allí funcionar como debe funcionar el analista, como representante del objeto **a**.

Entonces, aún suponiendo –recurso demasiado conocido– que simplemente con poner un analista estamos otra vez frente a una de esas viejas sociedades asentadas en el discurso del amo, aun desde ese punto de vista no veo qué cosa impediría a alguien que estuviese colocado en la posición rectora de S1, la del amo, discernir algo de las relaciones entre este S1 y lo que forma parte del mismo discurso, pero en otro lugar, el objeto **a**, y en particular, apreciar, en ese momento que yo llamo el pase, por qué alguien asume el riesgo loco de convertirse en aquello que el objeto **a** es. (Lacan 1981b)

Se trata, entonces, de entender el pase como un mecanismo que permite comprender cómo pudo ser posible en un sujeto esa modificación del discurso, lo cual puede generar una experiencia radicalmente nueva en el pasante, aquél que se encuentra en el final de su análisis y quiere hacer saber qué lo llevó a elegir la posición analítica. El pase sería de este modo como un relámpago que ilumina con una luz nueva las sombras de lo que fue un análisis, didáctico en sentido amplio.

Lacan trae una frase de Heráclito que traduce como “A todos los rige el trueno”, poniendo el acento en ese universal que no existe, pero en el que se está forzado a apoyar para captar la heterogeneidad de las cosas. Es así como se puede entender la referencia a Aristóteles, siempre presente en el recorrido lacaniano, aun cuando la filosofía estoica, contrapuesta a la aristotélica, sea tanto más afín a la lógica analítica.³

Lo que encuentra como resultado provisional, como efecto de la experiencia del pase, es algo que califica como “deterioro”. Al considerarse cómo están “fabricados” los humanos, es de esperar encontrarse con el deterioro. ¿A qué se refiere con esta expresión? Para dar con una respuesta es necesario construir una ficción: si se trata del resquebrajamiento propio de la estructura subjetiva como producto del lenguaje; si se trata de cierta rotura de la imagen narcisista especular; o si, más estrictamente, se refiere a ciertas experiencias dramáticas vividas por algunos pasantes. Por su parte, dice cargar con sus propios deterioros, y aclara que “si hay alguien que se lo pasa pasando el pase, ése soy yo” (Lacan 1981b, 39).⁴

³ Confrontar, por ejemplo, con los desarrollos lacanianos del *Seminario 14. La lógica del fantasma* (inédito) y del *Seminario 15. El acto analítico* (inédito).

⁴ Esta referencia es fundamental desde la perspectiva de esta indagación, porque permite entender el pase como *también* lo entiende Lacan, como un movimiento continuo propio de la posición del

En el curso de esta Tesis se tomará en cuenta dos definiciones de pase que aparecen como esclarecedoras sobre la cuestión. Una de ellas es la que da el *Diccionario del Psicoanálisis*, dirigido por Roland Chemama (2003), que se va a desarrollar en el Capítulo VI sobre los testimonios de pase. Es una definición marcada por la experiencia clínica –como todas las entradas de este diccionario–, por esa razón se ha elegido. La otra es la definición del *Diccionario de Psicoanálisis* de Élisabeth Roudinesco y Michel Plon (2008), que está orientada hacia el contexto histórico y que contiene una evaluación clara y precisa de los autores, coincidente con lo expresado por el propio Lacan en las nuevas reuniones de la Escuela Freudiana de París, en 1978. Dicen Roudinesco y Plon:

En 1978, en oportunidad de las nuevas reuniones de la EFP, el fracaso del pase fue constatado por el propio Lacan, quien lo comparó a un “*impasse*”, y deploró que la masificación del lacanismo hubiera obstaculizado la realización de esa hermosa utopía. “¿Qué podía haber en la cabeza de alguien que se autorizara a ser analista? He querido tener testimonios, naturalmente no tuve ninguno (...) desde luego, este pase es un fracaso completo” (Lacan). (816)

Luego agregan:

En cuanto a las causas de dicho fracaso, nunca fueron objeto de una reflexión teórica. Los diversos grupos desprendidos de la disolución de la EFP se contentaron con retomar el procedimiento del pase, o bien con renunciar a él, sin que estas actitudes dieran lugar a algún texto de importancia. (816-817)

Entonces, lo que se busca es realizar una reflexión teórica sobre el pase, como modo de hacerse cargo y transcribir esta dificultad de la práctica impuesta en relación con el pase, forma de argumentación del saber inherente al psicoanálisis. Roudinesco y Plon señalan la ausencia absoluta de aportes anteriores, pero si se tienen en cuenta otras lecturas, se pueden relevar diversos cuestionamientos al respecto. Entre ellos están las lecturas críticas de Piera Aulagnier (1980), con motivo de la ruptura del Cuarto Grupo; la posición de Moustapha Safouan (1985), sobre la formación de los analistas, y el aporte de Roland Chemama (2001), quien propone una variación sustancial del procedimiento del pase, consistente en que el analista dé cuenta, no de su propio análisis, sino de las direcciones de la cura que lleva adelante, a fin de transmitir los modos de progreso o de *impasse* que encuentra en su tarea. Asimismo, no hay que olvidar el aporte de Claude Dumézil (1992) con su dispositivo *Marca del caso*, con el cual varios miembros de los carteles –constituidos a partir de dicho dispositivo– establecen su relación con el control y con el pase.

Todos estas reflexiones se dirigen a hacer del dispositivo creado por Lacan un mojón de búsqueda que no se detiene con el pase, sino que intenta hacer de él un paso más en una camino que apunta a la formación de los analistas y a la transmisión del psicoanálisis.

Roudinesco y Plon definen el pase en los términos siguientes:

Término empleado en 1967 por Jacques Lacan para designar un procedimiento de pasaje, consistente en que un analizante (pasante) exponga ante analistas (pasadores) –quienes darán cuenta al respecto ante un jurado de acuerdo– aquellos elementos de su historia que el análisis lo ha llevado a considerar capaces de fundamentar su deseo de convertirse en analistas. (814)

Ante esta definición se puede formular dos preguntas: ¿se está aquí reemplazando el término deseo por el de decisión, teniendo en cuenta que

analizante, lo que supone estar dispuesto a dar testimonio, cada vez, de lo que se hace como analistas.

Roudinesco y Plon plantean “fundamentar su deseo”, lo que supondría más el campo de la decisión que el deseo mismo? ¿Se entiende aquí deseo en el sentido planteado por Lacan de “deseo del analista”?

Pero, más aún, esta definición presenta una deficiencia fundamental: la equiparación, sin más, de los pasadores con analistas. En realidad, los pasadores, eslabón decisivo del dispositivo del pase son analizantes que se encuentran *a un paso* de finalizar su propio análisis. Esto quiere decir que no son ni analistas consumados, ni titulados con ningún grado o jerarquía, sino que se encuentran a las puertas de traspasar esa línea, traspaso caracterizado por la angustia, afecto expectante previo al acto (paso). Entonces, los pasadores, analizantes, no analistas aún, son aquellos que, marcados por el afecto de la angustia, se encuentran en una posición tal que podrían permitirles avizorar si eso que *ellos aún no han pasado, eso frente a lo cual están por pasar*, ha sido pasado por el que les habla. El tiempo de la retroacción marca esta posición del pasante. Entonces, el fracaso del pase, si lo hubo, pudo haber tenido que ver –según la lectura que se realiza en esta investigación– con el hecho de no aceptar esa posición de docta ignorancia del pasador, de sujeto tomado por el análisis y su final, pero con la falta de cautela, por un lado, y de saber consumado, por el otro, que tal posición posibilita.

Roudinesco y Plon desarrollan una historia del pase, donde enuncian los interrogantes de Freud:

Desde principios de la década de 1950, Lacan cuestionó las normas de acceso al análisis didáctico enunciadas por Max Eitingon en 1925, en el Congreso de la International Psychoanalytical Association (IPA) de Bad-Homburg. En 1964, cuando fundó la École Freudienne de Paris (EFP), Lacan abolió la distinción clásica entre análisis personal (o terapéutico) y análisis didáctico, instituyendo un reglamento que no obligaba a los candidatos a elegir su didacta en una lista de titulares establecida de antemano, como era la regla en casi la totalidad de las sociedades de la IPA [...] Mediante esta transformación, Lacan subrayó que el análisis personal podría o no revelarse didáctico con posterioridad. Nadie podía decidir “de antemano” la validez didáctica de un psicoanálisis. Se trataba por lo tanto de restituirles pertinencia a los interrogantes planteados por Sigmund Freud desde el origen del movimiento: por qué uno se convierte en analista, cómo sucede. (814)

A estas preguntas se le dará, en esta Tesis, una respuesta provisional, que apunta al carácter sexual de la formación de los analistas. En cómo uno se convierte en analista, resuena la pregunta infantil “¿De dónde vienen los niños?”. En este sentido, es posible preguntarse: ¿De dónde vienen los analistas?, ¿cómo se conciben?, ¿en qué divanes, en qué relaciones, en qué diálogos constituyentes? Más adelante, se retomarán estos interrogantes, aquí sólo quedan enunciados.

El 9 de octubre de 1967, después de una crisis de la EFP, Lacan decidió darle un estatuto institucional a esa noción de pasaje. Pronunció entonces un discurso memorable, en el cual propuso “fundar en un estatuto lo bastante duradero como para estar sometido a la experiencia, las garantías con las que nuestra Escuela podrá autorizar por su formación a un analista, y en adelante responder por ella”

. (Roudinesco y Plon 2008, 815)

Es fundamental para esta indagación poner de relieve la concepción lacaniana del pase en términos de *experiencia*, lo cual se va a abordar más adelante.

La descripción del dispositivo del pase que hacen Roudinesco y Plon, genera nuevas preguntas:

De modo que el pase es definido como un ritual de pasaje que le permite a un simple miembro (AME) que haya realizado un análisis, acceder al título de analista de la escuela (AE), hasta entonces reservado a los “titularizados” de oficio en el momento de la fundación de la EFP. El procedimiento era el siguiente: el candidato al pase (llamado pasante) debía dar testimonio de lo que había sido su análisis ante dos analistas (llamados pasadores) encargados de transmitir el contenido de dichos testimonios al jurado de acuerdo. Ese jurado estaba constituido por miembros elegidos en la asamblea general de la EFP, que ya hubieran recibido el título de AE. La “proposición de octubre” distingue la idea de *gradus* de la idea de jerarquía, e inscribe el fin del análisis en una dialéctica del “des-ser” y de la “destitución subjetiva”. Lacan llama “caída del sujeto supuesto saber” a la situación de fin de análisis por la cual el analista se encuentra en posición de “resto” u objeto pequeño *a*, después de haber estado investido a lo largo de la cura de una omnipotencia imaginaria o de un “saber supuesto”. (815)

La primera pregunta que se nos presenta es cómo se lograría (incluso, cómo se ha logrado) en los hechos esta diferencia entre *gradus* y jerarquía, lo que es lo mismo que preguntarse cómo se lograría imprimir una lógica diferente a la imperante en la IPA o en cualquier otra organización profesional, si se parte de “titularizados”, se pasa por “jurados” y se concluye en un “título de AE”.

No se trata en absoluto de desmerecer el esfuerzo lacaniano. Por el contrario, se intenta dar todo el valor a su búsqueda, al intento, al esfuerzo, como itinerario de marcas críticas, de *impasses*. Sin embargo, se puede ver que, si hay algo valioso en el dispositivo, esto se ubica en dos lugares poco marcados por los brillos de los títulos y de los bronce: los pasadores (no analistas, aún).

El testimonio, al que se intenta incluir como efecto valioso del dispositivo, se encuentra, como tal, lejos del dispositivo creado por Lacan. Se puede advertir que se ha logrado en los relatos de pacientes de Lacan, que, a diferencia de los testimonios de pase propiamente dichos, no quedan atrapados en la lógica de la búsqueda de reconocimiento y de pertenencia, a través de la mostración de saberes estatuidos previamente por una “autoridad competente”.

Que el testimonio logrado se materialice en libros “de venta libre”, esto es, ofrecidos en librerías abiertas al público lector, quizás no sea casual y entrañe uno de los secretos del fracaso de los testimonios: cualquiera puede leerlos, no se necesita ser experto, ni pertenecer a ninguna asociación en particular, ni poseer un saber previo especializado. Esto le da al testimonio mercantilizado en libro un valor que seguramente no es secundario. De allí que en esta Tesis se desarrolle más adelante el concepto de “público” en la modernidad, según lo expone Kant en un artículo en el diario de la época llamado “¿Qué es la Ilustración?”.

En otro fragmento del *Diccionario de Psicoanálisis* de Roudinesco y Plon, se puede leer aquello que Lacan señalaba al respecto de que el analista se autoriza a sí mismo:

Lacan expone entonces una fórmula que sólo aparecerá en la segunda versión de su propuesta, la única que se publicaría (en 1968): “El único que autoriza al psicoanalista es él mismo”. Con esta proposición, que haría correr mucha tinta, subraya que el pasaje al ser-analista está en el ámbito de una experiencia subjetiva ligada a la transferencia, que del lado del analizante concluye en una “destitución subjetiva”, y del lado del analista en un “des-ser” [...] Lejos de ser reducida a una sanción institucional, la idea del fin de análisis, cara a Freud, se convierte entonces en un objeto teórico que es preciso elaborar. Por lo tanto, en lugar de la sacrosanta

liquidación de la transferencia, que según las reglas clásicas indica la conclusión de un análisis exitoso, Lacan describe un proceso más sutil: el de una doble experiencia subjetiva (analizante/analista) en la que aparece un estado de pérdida, castración, incluso de depresión melancólica. (815)

Entonces, ¿cómo se logra la diferencia con la “reducción a una sanción institucional”, cuando se parte de la necesidad de una otredad que instituya en el orden social la figura del analista, a través de la Escuela, que funciona como el medio de tal autorización? Y además, ¿cómo se puede producir un viraje en relación con una sanción institucional al modo del nombramiento de los analistas didactas en la IPA, para transformarla en otra cosa, cuando el dispositivo está conformado por titularizados y jurados?

Se comprende la búsqueda lacaniana, al mismo tiempo que se comprenden los *impasses* de hacer nacer algo nuevo de estructuras ya conformadas. Por eso, se puede señalar que el verdadero valor del pase está concentrado en lo expresado por Lacan en las conferencias dictadas en Sainte Anne en 1972, junto con el *Seminario “...Ou Pire”*, publicadas bajo el título “El saber del psicoanalista”, cuando dice que él *pasa el pase* cuando le habla a las paredes, esto es, cuando dicta sus seminarios, cuando habla a otros y le retornan sus palabras a través del rulo necesario de la acogida de otro, que salva del solipsismo, al tiempo que libera de las jerarquías y los *gradus*.

Sobre los hechos históricos ocurridos luego de la “Proposición”, Roudinesco y Plon relatan que:

El 6 de diciembre de 1967 Lacan respondió a las críticas, pero anunciando su decisión de permitir que se siguiera discutiendo. No quería imponer este procedimiento por la fuerza. No obstante, después de los acontecimientos de mayo de 1968 optó por hacer votar su propuesta en la asamblea general, convencido de que obtendría una mayoría de votos: la moción, en efecto, fue acogida con entusiasmo por las generaciones cuarta y quinta del psicoanálisis francés, que acababan de participar en la rebelión estudiantil y, como en las otras sociedades de la IPA, deseaban transformar radicalmente los planes de estudio habituales.

La instauración del pase en la EFP provocó la salida de tres grandes discípulos de Lacan: François Perrier, Piera Aulagnier y Jean-Paul Valabrega. Ellos fundaron la Organisation Psychanalytique de Langue Francaise (OPLF) o Quatrième Groupe. También en desacuerdo con el pase, Guy Rosolato se había unido a las filas de la Association Psychanalytique de France (APF) algún tiempo antes. (816)

Más adelante se pondrá en consideración la crítica que Piera Aulagnier le hace a Lacan y a la Escuela Freudiana de París, donde intenta apartarse del tinte pasional aunque la roce de todos modos, pero que aporta una enseñanza sobre los riesgos que están siempre presentes en las sociedades de psicoanalistas, como en cualquier otra: que sea mayor el deseo de pertenecer, de ser miembro al modo de los bronceos en los museos, que el deseo de poner en jaque siempre el orden establecido y arriesgar la palabra propia en la dialéctica esencialmente escandalosa (por su carácter sexual y ligado a la muerte) de lo inconsciente.

La definición del “pase” en el diccionario de Roudinesco y Plon concluye de la siguiente manera:

En 1973, en el curso de las reuniones de la EFP, se procedió a una primera evaluación. Sin ocultar su desilusión, Lacan subrayó que por lo menos había “ocurrido algo”. En lo cual tenía razón. Y con ese espíritu dirigió su “nota italiana” a tres de sus discípulos: Muriel Drazien,

Giacomo Contri y Armando Verdiglione. En ella sugería la constitución de un grupo compuesto únicamente por analistas que hubieran realizado el pase y hubieran sido designados AE a continuación de ese procedimiento. Sin duda soñaba entonces con una sociedad ideal, semejante quizás a la célebre Sociedad Psicológica de los Miércoles: una academia de los elegidos. Sea como fuere, como lo ha subrayado Marie-Magdeleine Chatel, él deseaba que ese nuevo modelo de grupo no se viera sumergido en los ritos institucionales clásicos. (816)

La "Nota italiana"⁵ es considerada, junto con la "Proposición del 9 de octubre de 1967", uno de los textos fundamentales sobre la cuestión del pase. La nota fue dirigida en 1974 a su "grupo italiano", aunque las personas aludidas no dieron curso a sus sugerencias. Lo que allí expresa hace explícita aún más la idea que tenía del pase y de sus consecuencias.

Lacan les plantea a los italianos que se sumen al funcionamiento de su nueva asociación, la Escuela Freudiana de París (EFP). Les explica el modo: la escuela delega en algunos que no se ofrecen, el título de Analista Miembro de la Escuela (AME). El Analista de la Escuela (AE), en cambio, se recluta sometiéndose a la prueba del pase, a la que no está obligado. El principio del pase es, según una fórmula ya clásica, que el analista no se autoriza más que a sí mismo, y que poco le importa una supuesta garantía que la Escuela le da bajo el título de Analista Miembro de la Escuela (AME).

Para Lacan, se trata de instaurar un modo que impida la formación de sociedades amalgamadas como masas, como serían las sociedades analíticas anteriores a él, lo que supone que no cualquiera sea analista. "Autorizarse no es auto-ri (tua-li) zarse" (Lacan 2012a, 328).

El analista sale del no-todo, dice Lacan, aludiendo a esa formulación que él mismo propone, de la negación del todo, que parte del universal aristotélico pero que lo niega, creando una manera original y única de relación con el todo. "Solo el analista, o sea, no cualquiera, no se autoriza más que a sí mismo".

Hay analista en cuanto se cumple una función que hace probable, dice Lacan, la ex-sistencia⁶ del analista. La probabilidad es suficiente para garantizar que haya analista, pero esas oportunidades, que son grandes para cada uno, son siempre insuficientes para cada cual.

Para Lacan hay saber en lo real, sólo que el científico es el que lo aloja, no el analista, que aloja otro saber, en otro lugar, pero que debe considerar el saber en lo real. El científico debe seducir al amo velándole ese saber que es su ruina, y eso ocurrió durante los siglos (Lacan dice "veinte siglos" en la "Nota italiana") en los que el científico se sintió sujeto sólo de sus disertaciones más o menos brillantes.

Pero del lado del analista, no hay tal, a menos que haya deseo del analista, y que eso implique que se convierta en desecho de la humanidad, entendida tal como el objeto **a**, posición del analista en el discurso analítico. El analista queda de este

⁵ Este texto de Lacan ha sido recientemente editado en español por Paidós, formando parte, junto con otros textos, del libro titulado *Otros escritos*. En esta compilación de escritos de Lacan se recogen textos fundamentales para esta Tesis, tales como la "Proposición del 9 de octubre de 1967" y la "Nota italiana", aunque si bien su aparición fue posterior, se agrega a la bibliografía esta edición, de la cual se remiten las referencias de la "Nota italiana".

⁶ La separación de la palabra "existencia" en "ex" y "sistencia" tiene la función de indicar, para Lacan, la exterioridad del supuesto ser del analista, que supone entonces que no hay tal consistencia en el analista, sino una función de exterioridad-interioridad en relación con el discurso del sujeto del inconsciente.

modo del lado de la docta ignorancia; y el científico del lado del saber previo necesario para que pueda constituirse el saber del análisis.

Crear que la ciencia es verdadera bajo el pretexto de que es transmisible (matemáticamente) es una idea propiamente delirante [...] No hay por ese hecho ningún progreso que sea notable a falta de saber su continuación [...] Hay únicamente el descubrimiento de un saber en lo real. (Lacan 2012a, 329)

Para Lacan, cuando el analista descubre el horror que le produce saber, ese saber que le es propio, separado del de todos los otros, sabe ser un desperdicio. Eso es lo que el análisis tiene que haberle hecho sentir y lo que, si lo lleva al entusiasmo, podrá darle lugar a un analista. Si no lo lleva al entusiasmo, habrá podido haber análisis, pero no analista. Eso es lo que a veces el pase ilustra: que ha habido análisis pero no producción de analista.

Lacan se lamenta de que en la Escuela Freudiana de París no cause gran alboroto que no haya producción de analista: sólo la falla pasa a los pasadores, y no pasa nada más, dado que el analista sólo se autoriza a sí mismo. A lo sumo, se produce algo de depresión, pero todo sigue adelante. Espera que con los italianos pase otra cosa, y dice que es posible siempre que se corra un riesgo.

El objeto *a* es la construcción que Lacan aporta, el cual toma distintas formas.

El único saber en juego en el análisis es que no hay relación sexual, relación que pueda ponerse en escritura.

La dirección por la cual el psicoanálisis puede tramitar la tensión indispensable con la ciencia pasa por demostrar que es imposible escribir la relación sexual, por lo cual no es ni afirmable ni refutable. Consecuencia de esto es que la verdad no puede decirse toda: "la verdad no sirve para nada más que para hacer el lugar en el que se denuncia ese saber". Pero ese saber no es nada. Se trata de que, accediendo a lo real, ese saber lo determine tanto como el saber de la ciencia. Ese saber no está todavía preparado; hay que inventarlo.

La cuestión del pase puede ser abordada desde distintos puntos de vista. En esta Tesis se elige indagar los tres puntos de referencia ineludibles (esenciales) que enumera Lacan en la "Proposición del 9 de octubre de 1967", en su primera versión, para organizar lo que será guía del abordaje. Cada uno de estos puntos de referencia está marcado por su afinidad con uno de los tres registros construidos por Lacan: simbólico, imaginario y real.

En el registro de lo simbólico, Lacan sitúa el complejo de Edipo, ese mito privilegiado. Si se lo olvida, nos recuerda Lacan, todo el pensamiento analítico se transforma en una construcción delirante. Lacan mismo aportará la función Nombre del Padre para que haga relevo del complejo de Edipo, relevo al modo de la *Aufhebung*, que supera sin prescindir del peldaño anterior.

En el segundo punto de referencia, en el registro de lo imaginario, está la función de la identificación,⁷ punto en el que la Escuela Inglesa sitúa el final de análisis, y que Lacan repudia como tal, mostrando su correlación con las instituciones que Freud toma como ejemplares del funcionamiento de la masa: la Iglesia y el Ejército. En este registro de lo imaginario, puede elaborarse el amplio

⁷ Cabe aclarar que esta lectura de lo imaginario no considera la restricción que hace luego Lacan de lo imaginario de la identificación a partir del rasgo unario, que lo excede en tanto letra.

espacio que se abre en cuanto se busca la convivencia con otros a partir del campo común del psicoanálisis. Inmediatamente aparece el mecanismo identificatorio como aquél sin el cual ninguna tarea en común puede llevarse a cabo, pero, al mismo tiempo, como el escollo principal para que cualquier tarea común pueda realizarse. Sin duda, el pase forma parte de este territorio, porque Lacan lo construye como un dispositivo capaz de darle un lugar a alguien, que finalmente sólo se autoriza a sí mismo, frente a otros, a los que se intenta desanudar del lugar de sujeto supuesto saber, pero que actúan con el fin de convalidar una legitimación microsociedad, establecida por la Escuela. Es que el “sí mismo” de la autorización propia, sólo puede constituirse al construir una nada que lo separe (dicho sartreanamente), después de un rulo que envuelva a esa terceridad, que Lacan busca constituir en la Escuela.

Finalmente, el tercer punto de referencia para Lacan, y de la articulación de la presente Tesis, es el de la segregación, fenómeno que adviene, pensando junto con la Escuela de Frankfurt, como propio de la organización capitalista actual y, por lo tanto, de la organización psicoanalítica misma. En efecto, cuando Lacan plantea que no puede haber un analista que desconozca el horizonte de su época, lo dice desde la convicción de que no hay formulación posible por fuera de las coordenadas históricas en las que tal formulación acontece. De hecho, él mismo formula el pase como un dispositivo de una organización psicoanalítica que se pretende innovadora, producto de la segregación que la IPA dictaminó contra Lacan.

Sin embargo, estas coordenadas no son unívocas. Como dice Carlos Kuri en “Época y psicoanálisis”, “Época supone unicidad, pero las múltiples obras y acontecimientos que intervienen en una época, desgajan la época, cada uno con sus propias reglas. Si tomamos la época en su unicidad toda obra o acontecimiento debiera entenderse como *documento*. Lo epocal por el contrario debiera servir de medida de desajuste en lugar de una exigencia de armonía o nostalgia” (Kuri 2012, 356; el subrayado en el original).

Kuri considera necesario revisar el concepto lacaniano de época, que ha sido muy usado pero de forma equívoca debido a un mal recorte de las palabras de Lacan:

Por esto conviene revisar la infaltable cita de Lacan sobre “la subjetividad de la época”, que ha sido utilizada abundantemente a modo de sintagma en nombre de las actualizaciones ortopédicas de la clínica: “Mejor pues que renuncie quien no pueda unir a su horizonte la subjetividad de la época. Pues ¿cómo podría hacer de su ser el eje de tantas vidas aquel que no supiese nada de la dialéctica que lo lanza con esas vidas en un movimiento simbólico? Que conozca bien la espira a lo que su época lo arrastra en la obra continuada de Babel y que sepa su función de intérprete en la discordia de los lenguajes”. [“Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” (1953).]

De aquí se acostumbra a detener la cita en la primera mitad para colocar el énfasis en la sintonía que debiera tener el analista con los cambios impuestos por la época; pobre manera de entender época y subjetividad en lo que hace a la práctica psicoanalítica. Más bien de lo que se trata es de la advertencia que lanza Lacan en cuanto a quedar “arrastrado en el torbellino espiralado de la época” declinando su lugar de intérprete, sin poder discernir la discordia, el conflicto, de los lenguajes. Un psicoanálisis arrastrado a socorrer el ataque de pánico o atender la anorexia olvidando el denso trabajo freudiano sobre la angustia o la histeria. (Kuri 2012, 356)

Ese recorte operativo, para Kuri, pone en evidencia la falta de discernimiento entre “sujeto” y “subjetividad”.

Entiendo que parte de la instrumentación psicológica de la cita pasa por no discernir *sujeto* y *subjetividad*. El sujeto es la repetición que hace oír lo que la subjetividad arrastra al aturdimiento de lo actual como medida de sanción psicopatológica. Paulatinamente Lacan, a partir de renunciar explícitamente a la noción de intersubjetividad, va dejando en primer plano el nexo dominante entre sujeto y significante por sobre la subjetividad, desalojando toda carga introspectiva e imaginaria. El sujeto inscribe con Lacan la huella de resistencia a lo epocal, escuchar al sujeto es escuchar cierto *margen de la época* que nos recuerda el conflicto que late detrás de la actualización. Lo que, por ejemplo, el sujeto de lo homosexual nos permite escuchar y tensar y que no tiene el mismo ritmo (–lo excede en las preguntas repetidas en la ley de la castración–), que la aprobación de la ley de matrimonio igualitario. Se trata de detectar el carácter no complementario entre época y sujeto (psicoanálisis), como modo de no suprimir el conflicto, único modo de oír el rasgo de variación en la repetición que involucra una época. (Kuri 2012, 356-357; el subrayado en el original)

Estas coordenadas permiten pensar la dimensión simbólica del sujeto, balizada por el complejo de Edipo, el Nombre del Padre en la lectura lacaniana; la dimensión político-institucional, marcada por los efectos de la identificación; y, finalmente, la dimensión social “descarnada” pero histórica, marcada por la segregación. Por ende, son las que guiarán el recorrido de esta investigación, hiladas por el dispositivo del pase como brújula, y representadas por los testimonios, que actuarán como la argamasa sin la cual ninguna construcción es posible, pero que si se restringen a ser su anécdota o ejemplo, pueden invalidar el mecanismo como tal.

Habría mucho para decir de cada uno de estos ejes. Si se indaga a partir de la problemática de la segregación, habría que preguntarse por la segregación misma del legado lacaniano en el diálogo con las otras prácticas humanas, cuando argumenta con un metalenguaje tan cerrado y privado que se hace imposible de conectar con otros discursos y otros saberes. Aparentemente Jacques-Alain Miller trata de salir de ese callejón, ampliando su público y su alcance con un lenguaje más llano y didáctico, que facilitaría el acceso al saber analítico. Sin embargo, ni uno ni otro resuelven un estado de cosas que podría resumirse en una vieja anécdota de Sábato: le va explicando a un oyente ingenuo la teoría de la relatividad de Einstein, cuando éste finalmente le dice pleno de alegría que ya entendió, Sábato le confiesa que lo que entendió no tiene ya nada que ver con la teoría de la relatividad. Pero ¿cómo salir de estos atolladeros? ¿Tiene el psicoanálisis que salir de su especificidad y dialogar con otras prácticas o alcanza con que vaya esclareciendo sus propios puntos oscuros en la intimidad y soledad de los consultorios analíticos o, a lo sumo, en diálogo con otros analistas, todos abocados a su práctica específica?

Freud buscó incluir al psicoanálisis dentro del campo de la ciencia. Si bien renunció a expresarse con el lenguaje de la neurología, quiso para el psicoanálisis la misma jerarquía que tenía la ciencia positiva decimonónica.⁸ Tampoco renunció a todo lo que las ciencias del hombre podían ofrecerle. Recurrió a la arqueología como metáfora, a la literatura para tomar sus creaciones como casos clínicos, a la historia para plasmar sus construcciones sobre el inicio de la religión judía, a los escritores para explicar y comprender sus producciones, a los artistas para indagar sobre el

⁸ Es sabido que el “Proyecto de psicología”, escrito en 1895, no fue publicado hasta 1950, porque fue guardado en un cajón por el propio Freud, quien no quiso darlo a conocer. Pero la renuncia a publicarlo puede entenderse como una renuncia a tomar un lenguaje propio de la neurología, lo que no implica necesariamente una renuncia a formalizar un aparato psíquico, con las leyes de la ciencia biológica, en este caso.

origen de sus inclinaciones. Cuando pensó en las áreas necesarias para la formación de un analista no renunció al campo de las llamadas ciencias humanas. Quizás primó en él la tradición germánica del siglo XVIII, en la que la división epistemológica no era la propia del positivismo francés, sino una distinción, la de Dilthey, entre ciencias explicativas y ciencias comprensivas. Posiblemente, esta división le permitió a Freud pensar con más facilidad en una ciencia que, si buscaba las causas de los fenómenos de los que se ocupaba, no importaba tanto que su objeto fuera empírico en el sentido lato dado por el positivismo francés. De hecho, no hace otra cosa Durkheim cuando postula al hecho social como objeto de la sociología: ya no se trata de un objeto de laboratorio, y sin embargo se arroga las mismas facultades que aquél.

Para Lacan, la relación entre el psicoanálisis y la ciencia tampoco es una cuestión menor. Siempre se plantea como una relación necesaria de establecer y de fundamentar. Puede trazarse un largo recorrido en la obra lacaniana jalónada por lo que pensaba que debía ser la posición del psicoanálisis en relación con la ciencia. Así, Lacan dirá que el sujeto del psicoanálisis es el sujeto moderno, entendiendo por tal al sujeto cartesiano, sujeto de la ciencia.

Desde el Seminario sobre “La carta robada”, donde el juego del par e impar, conteo matemático, da razones sobre la repetición, y a lo largo de su producción, se puede encontrar de manera diversa y no sistematizada a las matemáticas como uno de los recursos que ofrece modos de cifrar la inscripción del sujeto.

Esta problemática quizá pueda relacionarse con una más amplia, referida a las llamadas “humanidades”, que George Steiner trata de esclarecer en un texto del cual es pertinente extraer algunas referencias. Se trata del artículo titulado “¿El fin de las humanidades?”.⁹ Como su título lo indica, Steiner se pregunta si no habrá llegado el tiempo de agonía y muerte de lo que se denomina las Humanidades. Este texto se puede articular con la lectura lacaniana de Freud, porque efectivamente Lacan abandona el campo de las humanidades, donde se lo había querido confinar a Freud, para internarse en el campo de la lógica y de las matemáticas, terreno que altera y acorrala el campo del sentido y aporta un punto de vista nuevo y diferente.

Steiner señala algo que se puede vincular a la decisión lacaniana de buscar en otros horizontes los marcos referenciales que le permite dar cuenta y transmitir el funcionamiento del aparato psíquico y de la cura. El campo de las llamadas Humanidades se encuentra en un *impasse*, lo cual señala Steiner interrogándose por su alcance y sus límites:

Hoy, cuando hablamos de las Humanidades, ya no sabemos de qué estamos hablando. ¿Qué le pertenece ahora a aquella orgullosa y antigua palabra, a aquel arrogante término *Littera humanior* que encerraba en su seno la concepción del hombre? (Steiner, s.f.)

La primera y la segunda generación de analistas, no habría tenido demasiada dificultad en incluir al psicoanálisis dentro de las ciencias del hombre, en el sentido llano de entenderlo como un intento logrado de comprender el alma humana. Esto no se contradice de plano con la obra freudiana. Pero tampoco la abarca.

⁹ Se ha accedido a una copia mimeográfica del texto de varios años atrás, en la cual no figura la fecha original del escrito. Se puede descargar una versión del texto del blog *La lectura hoy. Reflexiones hermenéuticas para la lectura del mundo contemporáneo* [en línea] <http://contempolectura.blogspot.com.ar>, la dirección electrónica del texto se referencia en bibliografía.

El post-estructuralismo, la deconstrucción y el posmodernismo se alimentan de este hambre de teoría. A menudo con brillantez, explotan las profundas dudas que hoy deberían preocuparnos, y están en lo cierto cuando declaran que no podemos continuar a la vieja usanza. Ellos cuestionan, como lo hicieron las ironías creativas de Marx, Nietzsche y Freud, las posibilidades del significado, y llaman la atención sobre las presuposiciones –retóricas, teológicas, políticas– que yacen debajo de cada texto. Son los sátiros que danzan al final de la tragedia, y cuando afirman que hasta el texto más formidable es un pretexto para la deconstrucción, no hacen sino un juego de palabras de una frivolidad casi imperdonable [...] En otras palabras: hoy la lucidez, la creatividad y la inventiva humanas están del lado de las ciencias. (Steiner, s.f.)

Esta reflexión que postula que las posibilidades de llegar más allá en el campo de las llamadas ciencias del hombre se encuentran hoy del lado de las ciencias, puede relacionarse con lo que efectivamente marcó la búsqueda lacaniana, cada vez más firmemente, a medida que progresaba en su aporte a la lectura del descubrimiento freudiano. Steiner sostiene que se hace fundamental el estudio de las matemáticas para seguir adelante, e incluso recuerda las premisas de la gran cultura humanista del Renacimiento y de la Ilustración, que hacía pensar que el arte, la literatura, la música, la historia y la filosofía mejorarían la conducta humana. Pero, concluye amargamente que la experiencia del genocidio nazi en el siglo XX desmintió categóricamente esta afirmación:

Hoy sabemos que aquello fue un error, que los grandes logros en la educación, las artes, la literatura y el alfabetismo general no evitan ni la tortura ni los asesinatos en masa ni el deseo colectivo de sangre. Hoy sabemos que los gritos de los hombres, mujeres y niños que morían de sed dentro de los vagones en la estación de Munich, camino a Dachau, podían escucharse en la sala de conciertos donde Walter Gieseking interpretaba sus famosos recitales de Debussy. Gieseking no dejó de tocar, el público no abandonó la sala. Y si me permiten decirlo de una manera ingenua, la música no dijo no, ni una sola nota dijo no. Los recitales de Debussy fueron espléndidos, están grabados. Aquellos que torturaban por la mañana cantaban en la noche a Schubert y leían a Rilke y a Goethe. Ninguna formación artística en poesía, ninguna sensibilidad musical o estética parece detener la barbarie total. Las Humanidades coexisten íntimamente con lo inhumano, en demasiadas ocasiones son el ornamento de la bestialidad que las rodea. El gran pensador Walter Benjamin, a quien mató el nazismo, escribió que en la base de toda obra de arte yace algo inhumano. No le creímos. Hoy sabemos cuánta razón tenía. (Steiner, s.f.)

En estas palabras de Steiner se vislumbra lo que muchas veces se olvidan los psicoanalistas y sobre lo que Freud alertó tempranamente: lo más alto proviene de lo más bajo. La cultura es el máximo enemigo de la pulsión, y, por lo tanto, del psicoanálisis mismo, como práctica, como descubrimiento y como experiencia. Lacan hace referencia a la segregación y a la destrucción masiva en su escrito sobre el pase de 1967, aun cuando lo refiere a la universalización de la ciencia, sobre lo cual se retomará en detalle más adelante.

El viraje que produce Lacan en su lectura del aparato psíquico freudiano, le hace buscar en el campo de la matemática, de la topología, en un campo despojado del sentido, que puede pensarse en la línea de un fracaso del campo del sentido en relación con lograr una comprensión más acabada de la acción de los hombres. Steiner se refiere a este fracaso, con dolor, incluso en contra de sus deseos más profundos de estar equivocado:

Qué le depara el futuro al arte y la literatura, no lo sé. Sé que su actual tarea es la de una infinita remembranza, la de preservar aquello que nos ha hecho humanos. Pero a partir de mi análisis sobre el futuro económico, social y metodológico de muchas ramas de nuestros estudios, no

puedo confiar en el destino de las Humanidades. ¿Espero estar equivocado? Sí; con todo mi corazón. (Steiner, s.f.)

¿Acaso para el psicoanálisis la renuncia al humanismo tendría consecuencias igual de dramáticas que para Steiner? ¿Supondría para la práctica analítica un final irremediable? Por supuesto que para Lacan, esa renuncia es necesaria, aun cuando los años 1975-1976 lo encuentran dando una respuesta nueva a la cuestión de la psicosis, apoyado en la lectura de un escritor, como aparece en el *Seminario 23, El sinthome*, de James Joyce y su proposición de considerar un cuarto nudo que sostenga la estructura psíquica.

La cuestión dicotómica de humanidades versus ciencia no parece plantearse como un campo fértil de resolución para la práctica analítica. Incluso en la proposición del pase, esta dicotomía no permitiría comprender lo que el dispositivo pone a prueba, porque el testimonio en sí mismo supone un relato, un registro narrativo. Pero, al mismo tiempo, busca la construcción de una lógica que muestre cómo se realiza un paso, un acto, que no parece explicarse solamente por el relato mismo.

En este punto, se puede quizás adelantar una hipótesis que sostiene esta Tesis: los relatos de los analizantes de Lacan que se dispusieron a contar su experiencia en un libro, y ofrecido a su lectura *para cualquiera*, logran aquello que los testimonios de pase producidos en las escuelas no logra. Algo de las humanidades se gana cuando, en el espacio de lo público abierto por la modernidad, alguien relata, intenta transmitir con su palabra la experiencia y el acto que supuso su trayecto analítico. En cambio, cuando ese relato se encuadra en las estructuras que Lacan construyó para zafar de las aporías de las estructuras anteriores que minaban, para él, los principios del discurso analítico, el relato, que deja de ser *para cualquiera*, pierde su potencia y se estandariza en una búsqueda de reconocimiento y en una caída masificante.

En este sentido, parece que la falla se ubica en un punto que Freud ubica claramente en “Análisis terminable e interminable”, cuando dice, refiriéndose al fin del análisis, que “lo mejor es enemigo de lo bueno”. Esto es: queriendo buscar la mejor manera de transmitir cómo un analizante da el paso que le permite sentirse capaz de ejercer la función del analista y constituyendo un dispositivo perfeccionado para tal fin, se produce un fracaso de la transmisión de lo nuevo, de lo creativo, de lo singular, que todo análisis debe lograr. Al renunciar al espacio público de la transmisión y crear un espacio *jerarquizado y solo para algunos*, se aleja al psicoanálisis de una búsqueda que lo excede y que es propia de la época, que consiste en que el saber sea lo más claro posible y esté al alcance de todos.

En resumen, los tres puntales en los que la transmisión de cómo un analizante ha llegado al punto de desear constituirse en ese resto de la operación analítica, necesario para que todo el trayecto sea posible, es decir, trabajar como analista, son el *acto analítico*; la *experiencia del análisis*; y lo que se ha denominado en las conclusiones de esta Tesis *satisfacción barrada por la pulsión de muerte (o goce)*.

Estos tres vértices, sin dudas, circunscriben el campo del deseo del analista, ese deseo que consiste en llegar hasta el fin, esto es, el fin de análisis que lo supone al analista convertido en deshecho, en material descartable, inútil ya, innecesario.

¿Qué es un lego? Es lo opuesto de un experto. Es lo que se puede encontrar en el otro extremo de lo que se conoce como *profesional*. Es, quizás, lo que se

puede equiparar con el *ciudadano común*, aquel que se desprende del escrito kantiano “¿Qué es la Ilustración?”, el cual Foucault (1985), doscientos años después, enhebró con otro escrito del propio Kant, *El conflicto de las facultades*. De estos escritos, Foucault desprende, para sorpresa de todos, quizás incluso de él mismo, que se encuentra genealógicamente ligado a lo más representativo de la llamada Modernidad.

No es admisible que el psicoanálisis se constituya en lo contrario de aquello que laboriosamente logra, en el mejor de los casos: la destitución de la creencia de que hay alguien que lo sabe todo (y lo goza), alienado en ese absoluto sin falla para justificar su propia existencia. En ese trabajo de alienación se concentra el mayor esfuerzo de la neurosis, y sería una paradoja que el psicoanálisis mismo se transformara en una pantomima de aquello que debe destituir.

Cuando el psicoanálisis pierda su capacidad de asombrar, a propios y ajenos; cuando pierda su capacidad de diálogo con otros saberes; cuando sea una cuestión de expertos, habrá perdido su capacidad de transformación subjetiva, ésa que sólo la experiencia del análisis puede producir, que lo diferencia de cualquier psicoterapia.

La formación de los analistas, y el dispositivo del pase como la búsqueda lacaniana de hacer transmisible ese proceso, es un terreno fundamental para decidir el futuro del análisis. ¿Será una práctica para algunos pocos elegidos, que llegaron no se sabe cómo a no se sabe qué actividad que no se sabe a qué conduce? ¿Será una fábrica de *bronces*, de sujetos supuestos saber, congelados en museos llamados escuelas? ¿Será una rama de la intelectualidad? ¿Será una filosofía sólo apta para filósofos?

La pregunta por el dispositivo del pase que presenta esta Tesis intenta poner en consideración el lugar al que llega un analizante cuando quiere trabajar de analista. Ese lugar es de inicio, de partida, y, como dice Freud en los escritos técnicos, los inicios y los finales de los juegos son los que pueden evaluarse, no así los momentos intermedios.

Por esta razón, se ha elegido indagar ese momento de final y de inicio al mismo tiempo que supone el dispositivo del pase, para poner a consideración el punto al que ha llegado el intento de formalización del analista en el campo del psicoanálisis actual.

Si la balanza se inclina más hacia el lado del fracaso, tal como lo expresó Lacan, eso no será motivo para desmerecer todo el esfuerzo. Al contrario, es el trabajo lo que queda como capital, herencia marxista en el campo freudiano.

Esta Tesis intenta, entonces, relanzar la apuesta por la formación de los analistas, no para convertirlos en bronce, sino para que puedan mostrar en acto que sólo la producción de un resto, de un deshecho (y de alguien que se proponga para soportarlo), puede provocar esa modificación subjetiva que sólo el análisis es capaz de provocar.

CAPÍTULO I

Contexto histórico del pase en Francia

1. El pase como respuesta a la cuestión del análisis didáctico de la IPA

En *Jacques Lacan y la cuestión de la formación de los analistas*, Moustapha Safouan sostiene que, antes de Lacan y en el contexto de la Asociación Psicoanalítica Internacional, “la cuestión de la formación de los analistas es materia de componendas destinadas a aparentar” (38). Lo dice específicamente en relación con la *selección de los candidatos*, el segundo de los criterios indiscutidos de toda sociedad psicoanalítica, luego del carácter “tripartito” de la formación de los analistas: análisis didáctico, análisis de control y enseñanza teórica. En relación con el análisis didáctico, no tiene dudas de que se trata de un mecanismo destinado a mantener las estructuras consolidadas de la IPA. Al análisis de control le caben todas las características propias del control en las organizaciones burocráticas y administrativas de la industria. Muestra esta identidad, citando a Henri Fayol, “El control consiste en verificar si todo sucede de acuerdo con el programa que se ha adoptado, con las órdenes dadas y con los principios admitidos”. Esto concordaría con la función que cumple el análisis de control en las organizaciones psicoanalíticas antes de Lacan.

Safouan critica los intentos por construir parámetros de selección de analistas supuestamente objetivos, en los que rápidamente se detecta su afinidad con las selecciones de personal de las instituciones de la sociedad capitalista moderna. De allí que cite también al célebre texto “El sabio y la política”, de Max Weber, donde se describe el régimen universitario:

Sería injusto imputar a los pequeños personajes de las facultades o de los ministerios la responsabilidad de una situación que hace que tan grande cantidad de mediocres cumplan indiscutiblemente un papel considerable en las universidades. Más bien hay que buscar la causa en *las leyes mismas de la acción concertada de los hombres*, sobre todo en la de muchos organismos, en este caso en la colaboración entre las facultades que proponen candidatos y el ministerio que los nombra. (Weber, citado en Safouan 1985, 42; el subrayado es nuestro)

Esta referencia weberiana a las leyes mismas de la acción de los hombres quizá da la pauta de lo que se trata en realidad: no son los hombres, más o menos brillantes o mediocres, los causantes de la situación dada, sino la posición en la que se encuentran cuando ciertas reglas del discurso se imponen, por ejemplo, en el caso de la universidad, la regla de la adecuación a un decir sin consecuencias. De allí que se haya hecho referencia en la Introducción de esta Tesis a los cuatro discursos planteados por Lacan, porque ofrecen un análisis que libera del juicio personal para permitir pensar en clave discursiva.

Para Safouan se plantea, entonces, un dilema: “Por una parte el psicoanálisis parece rebelde a la institucionalización; por otra, puesto que llegar a ser analista es un asunto que requiere el concurso de muchos, sin institucionalización no hay analistas, y por consiguiente tampoco hay análisis” (43). A este dilema intenta responder Lacan en 1964, después del estallido de la SFP, y al que le da forma en la “Proposición de 1967” con la instauración del pase.

2. La instauración del pase

La Escuela Freudiana de París (EFP) se constituye en el año 1964, como consecuencia de la ruptura de Lacan con la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA) de la que era miembro hasta ese momento. Dicha ruptura fue decidida por la Asociación Psicoanalítica, cuando le quita la autorización a desempeñarse como analista didacta, como consecuencia de las modificaciones que Lacan impone tanto a la práctica del análisis como a la formación de los analistas. Los puntos de máxima confrontación se refieren a la duración de las sesiones (lo que se dio en llamar sesiones cortas o sesiones de duración variable, que podían llegar a durar unos pocos minutos), así como a la presencia de los analizantes de Lacan en sus seminarios y espacios de formación clínica. La IPA considera inadmisibles dichas modificaciones y decide retirarle a Lacan la condición de analista didacta.

En relación con las sesiones cortas, Safouan explica que:

En realidad, la técnica de las sesiones breves que Lacan se vio llevado a adoptar, como lo dice en la carta a Balint que publicó *Analytica*, ante ciertas formas de resistencia propias de los analistas didácticos, se fundaba por una parte en la negativa a definir “la fuerza del yo” por su capacidad para soportar la frustración sin regresión (siendo el yo frustración por esencia) [...] Por otra parte, se fundaba en una concepción de la experiencia psicoanalítica como experiencia de discurso, concepción que autoriza el uso de la suspensión de la sesión con fines de “puntuación”. (45)

Luego, Safouan señala que la SFP no fue demasiado innovadora, pero sí eliminó ciertas formas escolares de la transmisión teórica:

En realidad, la SFP no innovó demasiado. Aspiraba a ser admitida en la Asociación Internacional, y “todavía vivía”, como lo ha señalado I. Roubleff en una conferencia que leyó en la Escuela Freudiana de París, “de acuerdo con el modelo de la Sociedad Psicoanalítica de París, con su oficina central, su comisión de estudios, sus didactas, sus miembros titulares, asociados, corresponsales, practicantes, invitados”. El único punto a su favor fue la supresión de las formas escolares, académicas, que el Instituto de París había querido imponer a la enseñanza teórica del psicoanálisis, siguiendo el ejemplo de los demás institutos afiliados a la Asociación Internacional. (48)

Lo que Lacan intenta es, según Safouan, lograr una enseñanza que utilice a la ignorancia como un marco que ordene el saber, una enseñanza cuya eficacia esté en los esfuerzos que despierte para querer saber. El Acta de fundación de la Escuela Freudiana de París (1964), con su idea de transferencia de trabajo y la puesta en juego del *cartel* planteará entonces, “la unidad de base de un modo inédito de organización social” (Safouan 1985, 50).

La posición de Lacan en relación con la duración de las sesiones se remonta a la década del 50, de lo que queda testimonio en tres conferencias ofrecidas frente a la SPP, en 1951, 1952 y 1953. Al respecto, Élisabeth Roudinesco observa:

Las tres (conferencias) son inéditas. Según los testimonios, Lacan motiva las libertades que se toma sosteniendo que el material analítico funciona en la cura como un sistema de defensa. Según él, reducir la duración de las sesiones así como la frecuencia de éstas produce un efecto de frustración y ruptura cuya acción es benéfica para el paciente. La cuestión es hacer dialéctica la relación transferencial interrumpiendo la sesión en algunas palabras significantes como manera de provocar de nuevo la eclosión del deseo inconsciente. (Roudinesco 1993a, 230)

De hecho, esta posición de Lacan en relación con la técnica analítica es la que llevará a la primera escisión, en 1953, a partir de la cual se forma la Sociedad

Francesa de Psicoanálisis (SFP) escindida de la SPP, que aglutinaba a los analistas hasta el momento, dependiendo de la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA). Siendo Lacan el presidente de la SPP, se plantea la necesaria separación a partir de lo que consideran los discípulos de Lacan como conductas autoritarias y por lo tanto insostenibles dentro de la SPP.

Al comienzo del capítulo titulado “Vida y muerte de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis”, Roudinesco describe la convulsión generada:

Diez años transcurren entre la discordia de 1953 y el “gran juego” de 1963 que desemboca en la división de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis (SFP) y en la creación por parte de Lacan y sus discípulos de la Escuela Freudiana de París (EFP). Durante estos diez años, el advenimiento de la tercera generación psicoanalítica francesa modifica el rostro de la comunidad freudiana de ese país. “Nuestros mejores años”, dirán los antiguos combatientes: un grupo en crisis, una horda sin identidad, un movimiento en busca de reconocimiento. Paradójicamente, son las discordias y la batahola lo que hace de la SFP una sociedad activa, efervescente, próspera, abierta a todos los modernismos. Se diría que no hay nada más favorable para el desarrollo del psicoanálisis que una batalla permanente y un deseo insatisfecho de reconocimiento. (Roudinesco 1993a, 273)

Toda la historia política de la SFP se reduce a una cuestión de negociación con la IPA que para la troika (Serge Leclair, Wladimir Granoff y François Perrier) tiene como punto central el hacer llegar el lacanismo al extranjero. (Roudinesco 1993a, 277)

La troika finalmente fracasa en su intento de que la SFP sea aceptada en el seno de la IPA.

Entre 1947 y 1960, según Roudinesco, Lacan forma a los mejores analistas de la tercera generación analítica francesa, en una época en que las sesiones duraban entre diez y cuarenta minutos. Los controles duraban un poco más.

En el capítulo titulado “La excomuni3n”, del *Seminario 11*, Lacan da su versi3n de lo ocurrido en la escisi3n de 1964, identific3ndose con Spinoza. Dice que durante diez a3os dict3 un seminario dirigido a psicoanalistas y que renunci3 a esta funci3n debido a “acontecimientos sucedidos dentro de lo que se llama una sociedad psicoanal3tica, y justamente la misma que me hab3a confiado dicha funci3n” (Lacan 1986, 9). Se refiere a los diez a3os de dictado de seminario en el Hospital Sainte Anne, paralelo a su presentaci3n de enfermos –de 1953 a 1963–, en la Sociedad Francesa de Psicoanálisis (SFP), producto de la escisi3n de la SPP, luego de haber dictado durante dos a3os –de 1951 a 1953– el seminario en el departamento de Sylvia Bataille, comentando los grandes textos freudianos de “El Hombre de los Lobos” y “El Hombre de las Ratas”. Seg3n Roudinesco, en el segundo tomo de su libro *La Batalla de Cien A3os*, “durante los diez a3os que dura la extra3a existencia de la SFP, Lacan tiene la oportunidad de reinar como un pr3ncipe sin llevar a3n la carga de un pr3ncipe” (291) y en ese tiempo es que se funda el lacanismo, ese “intento de hacer del freudismo una verdadera “ciencia del hombre”, externa a todas las formas conocidas de “neofreudismo”, kleinismo o superaci3n del freudismo” (291).

3. La “Proposición del 9 de octubre de 1967” según Moustapha Safouan

Moustapha Safouan relata, en “Lacan y la formación de los analistas”, el contexto en el que surge la “Proposición del 9 de octubre de 1967”:

En realidad, tal como me lo recordó Jean Clavreul, Lacan introdujo la *Proposición del 9 de octubre de 1967* para resolver un problema institucional preciso, que se había planteado a raíz del funcionamiento de la EFP: ¿cómo tratar el problema del acceso al título de Analista de la escuela (AE)? La *Proposición del 9 de octubre de 1967* es un escrito de carácter único en la literatura psicoanalítica. Se ha escrito mucho, tanto sobre la terminación de los análisis como sobre el análisis didáctico y la institución psicoanalítica [...]. Ahora bien, lo que hace la originalidad de la *Proposición* es que no sólo plantea el problema de la terminación del análisis didáctico, sino que además preconiza una forma institucional: la experiencia del pase, centrada en torno de este problema. No es una exageración decir que, según la *Proposición*, este problema del final del análisis como reanudación de la experiencia del analizante al nivel de la de otro, es lo que ha de regular toda la actividad de la institución. (Safouan 1985, 56)

Además subraya la diferencia entre la *terminación* del análisis, como una simple cuestión técnica, y el *fin* del análisis:

De modo que la *terminación* del análisis no tiene nada que hacer con el problema del *fin del análisis didáctico*, en el sentido en que Ferenczi se interroga acerca de eso y responde: el fin del análisis es el análisis del carácter más allá de la pregnancia de los síntomas. También Freud plantea el problema del fin del análisis en un artículo que se ha traducido sin propiedad como “Análisis terminable e interminable”. Conocemos su respuesta: el análisis se dirige a un punto, a una roca, a lo que llamamos el complejo de castración, punto donde la eficacia de los esfuerzos de Freud analista llega a su fin, y a partir del cual el análisis corre el riesgo de prolongarse en una especie de análisis infinito, sin avanzar no obstante más allá de ese punto. (58-59; el subrayado en el original)

Para este autor es indudable que la institución analítica se funda en la necesidad de formar analistas. Era preciso que hubiera didactas desde el comienzo, sin que se haya podido plantear el problema de saber de dónde vienen los didactas. O sea, se podría decir que se plantea claramente la cuestión de la reproducción de los analistas y, sin dudas, se podría agregar que necesariamente es sexuala. “¿De dónde vienen los niños?”, reverbera en la pregunta “¿De dónde vienen los analistas?”. Seguramente éste es el núcleo duro de la pregunta que se plantea Safouan como sustento de la problemática de las instituciones psicoanalíticas, que se fundan para dar cuenta de esa reproducción, que debe reconocer su origen sexual, pero institucionalizarlo, tamizarlo por el raso de la legitimación científica y social. Tarea difícil, sustento de toda la tarea analítica, que también tiene su fundamento en lo sexual, pero debe legitimarse en una cultura que trata de disolverlo como tal, por estructura.

Como todo analista se funda en su análisis personal, el cual se sostiene en la figura del didacta, dentro del orden institucional se trasluce en una forma que podría parecer siniestra, la forma de la escena primaria en la presentación de la sesión analítica didáctica.

El efecto de rechazo que tal idea produce no debe desviar el camino emprendido, porque quizás es la señal de que se está en la dirección correcta.

La pregunta de la formación de los didactas, para Safouan, debió plantearse al cabo de un tiempo de experiencia.

Si así no ocurrió [...] era evidentemente en razón del prestigio que se asoció de inmediato a la condición de didacta. Al formular esta pregunta, Lacan invirtió los términos: una institución no es analítica porque incluya entre sus miembros a didactas que hacen didáctica, sino porque en ella tienen lugar *de hecho* análisis didácticos; y precisamente la tarea esencial de la institución es esclarecer el problema del *fin* de esos análisis. *Tarea esencial*: en primer lugar, porque sin ella no podríamos situar al psicoanálisis en relación con el orden de la ciencia; en segundo lugar, porque ante la constatación de que las estructuras institucionales en uso desviaban el *training*, no había otro remedio que reemplazar esas estructuras jerárquicas por otra que permitiese un funcionamiento centrado precisamente alrededor de la elucidación de lo que se supone que se produce en el curso del análisis didáctico en materia de transición de analizante a analista. (Safouan 1985, 59-60; el subrayado en el original)

Nuevamente: ¿de dónde vienen los analistas? Lacan aporta aquí una respuesta nueva: “El analista sólo se autoriza a sí mismo”. Reemplaza el advenimiento del analista de la escena primaria, por una autorización propia, que necesita del rulo del análisis propio, y en el que la Escuela sólo funciona como garante, o, en palabras de Safouan, la Escuela “*institucionaliza la autonomía* de la iniciativa” de quien quiere participar en la obra común. Esto no significa que la Escuela se desinterese del problema del análisis didáctico, sólo que considera que no son los didactas quienes podrán esclarecerlo. Será en cambio el *testimonio* el que podrá dar cuenta del resultado del trayecto analítico.¹⁰

Que la Escuela “institucionalice la autonomía de la iniciativa” no esclarece, en su fundamento, la contradicción ¿de qué o de quién se autonomiza la iniciativa del sujeto si requiere de un momento de institucionalización posterior? Se puede llegar a comprender la intención de Lacan: que la institución no funcione como garantía de saber y de poder, como reino privilegiado de los didactas, sino como un espacio de trabajo en común, de aquellos que han llegado a una decisión de trabajar como analistas. Lo que no queda tan claro es que el pase, tal como lo establece la “Proposición”, pueda dar una respuesta a una cuestión que en sí misma no termina de esclarecerse.

Piera Aulagnier, miembro del llamado Cuarto Grupo, que se separa de Lacan en enero de 1969, a partir justamente de la formulación de la “Proposición”, plantea en *El sentido perdido*, en el capítulo primero, titulado en un estilo marcadamente marxista “Sociedades de psicoanálisis y psicoanalista de sociedad”, los motivos que llevan a dicha escisión. Se entiende que la denominación de Cuarto Grupo se refiere a que, al constituirse como tal, conforman la cuarta organización psicoanalítica francesa. Dos de ellas pertenecen a la Asociación Psicoanalítica Internacional, entre las que se encuentra la SPP; la tercera es la Escuela Freudiana de París fundada por Lacan; y el cuarto grupo el formado por Piera Aulagnier, François Perrier, Guy Rosolato, Jean-Paul Valabrega y otros.

Roudinesco denomina las vicisitudes de esa ruptura como una escisión al revés, porque esta vez son discípulos de Lacan los que se separan del maestro. Ubica como punto de partida de la conformación del Cuarto Grupo un contraproyecto que presenta Jean-Paul Moreigne, que modifica el proyecto de Lacan de la “Proposición”, conservando la estructura del pase. Jean-Paul Moreigne es un analista analizado por François Perrier (en esta identificación de un analista como habiendo sido analizante de otro, retorna la pregunta ¿de dónde vienen los analistas?), quien pasó dos años en Dakar participando en experimentos de

¹⁰ Referencia a lo trabajado por Lacan en el *Seminario 15: El acto psicoanalítico* (1967-1968).

psiquiatría transcultural, con otros miembros de la EFP que estudiaron el *Edipo africano* desde un punto de vista etnopsicoanalítico.

Cuando Moreigne vuelve a Francia, en el otoño de 1968, llega en plena crisis del pase y tiene la impresión de que la EFP es una institución patógena [...]. Las modificaciones aportadas tienden a suprimir la teoría del pase como autenticación del paso, para sustituirla por una noción más clásica de *cooptación*. Desde esta perspectiva los AE se reúnen en un *colegio* que coopta a los pasados tras una prueba que se parece más a un diálogo intergrupo que a una autenticación del ser analista. Además, el término título, que para Lacan pertenece al registro del nombramiento, es reemplazado en el contraproyecto por una noción más sociológica de *función* o *calificación*. Moreigne no sólo no tiene en cuenta la distinción entre jerarquía y grado, sino que transforma la condición de los pasados: en la prueba, sólo uno de ellos es sorteado, mientras que el segundo es elegido entre los miembros, tras haber dilucidado la comprensión de su papel con un AE que sale de garantía. Por otra parte, Moreigne considera al AME un *psicoanalista reconocido* y, por esa razón, tiene derecho *ipso facto* a hacer la cura de futuros analistas. (Roudinesco 1993b, 93; el subrayado en el original)

Continúa Roudinesco:

A partir de este contraproyecto, que emana de un representante de la cuarta generación, toma cuerpo la idea de un Cuarto Grupo. Este conserva una parte de la herencia lacaniana, pero la “corrige” con un enfoque sociológico. En vez de *títulos* encontramos *funciones*, *papeles* o *calificaciones*; en lugar de nombramiento *simbólico* se prefiere una circulación imaginaria de las *situaciones*; y a guisa de prueba de paso adquiere valor el hecho de que el grupo se haga cargo del devenir analítico de los individuos. Mediante estos principios, el Cuarto Grupo será la única institución de la Francia freudiana que pondrá en acto, en sus estructuras mismas, una enseñanza originada en la psicología social y en cierta tradición culturalista. (93; el subrayado en el original)

Según la autora, entonces, el Cuarto Grupo se constituye como reacción a la EFP, la asociación más selectiva de Francia, dato que se puede refrendar en el hecho de que, en ocho años de funcionamiento, con cien pases y doscientos pasados en actividad, había logrado sólo nueve nombramientos, y ocho más hasta su disolución en 1980. Esto es, diecisiete nombramientos sobre un total de doscientos pases en trece años.

Las características del Cuarto Grupo pueden resumirse como el producto de un pos-lacanismo liderado por mujeres que rechazan la monarquía de Lacan y preconizan un sistema flexible en lo que respecta a la formación: ni pase, ni comisión, ni preselección, sino una noción de *psicoanálisis plurirreferencial* que, junto con el acento en el *análisis cuarto* como elemento fundamental, serán las dos patas que sostendrán esta organización, llamada luego OPLF (Organización Psicoanalítica de Lengua Francesa), que aún hoy pervive sin grandes crisis. Esta Organización es hija del Mayo Francés y de la negativa de algunos analistas a una Escuela que parecía haber sacrificado las singularidades de los analistas miembros a un anonimato del que sólo Lacan se constituía en excepción.

La OPLF no posee instituto de formación y rechaza las sesiones breves. Con una modestia que quizás faltó en la Escuela de Lacan, hace suyas las palabras de Churchill sobre la democracia en referencia a su modelo de formación analítica, que no pretende ni perennidad ni perfección: “El peor de los regímenes a excepción de todos los demás”.

4. “Sociedades de psicoanálisis y psicoanalista de sociedad”. La ruptura de Piera Aulagnier, François Perrier y Jean-Paul Valabrega y la creación del Cuarto Grupo

En su texto *El sentido perdido*, Piera Aulagnier toma su posición, junto con otros, frente a la propuesta de Lacan del pase y las consecuencias institucionales, políticas y analíticas que trae aparejada. Con un título elocuente, Aulagnier inicia el texto con un acápite de Aristóteles que vale la pena reproducir:

Por otro lado, por apego a sus opiniones, esas personas (los filósofos) parecen comportarse como aquellos que, en las discusiones, defienden sus tesis contra viento y marea. Soportan sin flaquear cualquier consecuencia, convencidas de poseer principios verdaderos. ¡Como si algunos principios no debieran ser juzgados por las consecuencias que de ellos resultan, y sobre todo por su fin! (Aristóteles, *De Caele*, III, 7-306 a 11-15)

Este acápite indica desde el comienzo, que para Aulagnier se trata de poder poner en cuestión los fundamentos mismos de la enseñanza del psicoanálisis y de la formación de los analistas, considerando las consecuencias de las tesis propuestas, incluidas, en primer lugar, las de Lacan mismo.

El texto de Aulagnier ayuda a comprender la primera escisión que se produce dentro del grupo de analistas lacanianos, luego de las escisiones anteriores: primero, la que constituye a la Sociedad Psicoanalítica Francesa (SPF), división que se realiza sin separarse de la IPA; luego, la escisión que da lugar a la creación de la Escuela Freudiana de París, fuera de la égida de la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA) y que Lacan llamó “excomunióón”.

El punto de partida de lo que legítimamente podemos llamar “movimiento lacaniano” fue rico en promesas, y permitió creer en una saludable renovación del funcionamiento de las sociedades psicoanalíticas (...) El indisimulable fracaso que de esto resultó es particularmente inquietante pues plantea el problema de la alienación que la constitución de toda sociedad de analistas parece inducir: ¿se trata de una alienación inevitable?, ¿es posible precaverse de ella?

[...]

Hemos formado parte de la Escuela Freudiana de París desde su fundación; hemos colaborado en su organización y contribuido al trabajo en ella realizado. Esta experiencia, rica en enseñanzas, así como lo que debemos a la teoría de J. Lacan, nos permite –tal vez mejor que a otros– elucidar ciertos fenómenos propios de los grupos psicoanalíticos. (Aulagnier 1980, 8)

El momento histórico preciso de esta enunciación es Francia en 1969. A fines de los 60 y comienzos de los 70, serán años también fundamentales en la historia del psicoanálisis en Argentina, donde se va a plantear no sólo un reflejo de lo que ocurre en el centro europeo, sino un cuadro singular que estará teñido de las circunstancias particulares de estas latitudes: la llamada Revolución Argentina, el golpe militar que derroca a Arturo Illia en 1966; y dos golpes internos, que provocan la sucesión de tres dictadores militares, Carlos Onganía (1966-1970), Roberto Marcelo Levingston (1970-1971) y Alejandro Agustín Lanusse (1971-1973). Esto desemboca en el llamado a elecciones con la proscripción de la candidatura de Perón en 1973, y la consecuente llegada al poder de Héctor Cámpora.

Esta situación política de persecución y violencia, que se trasladó con particular agresividad en el ámbito universitario, trajo consecuencias en el campo psicoanalítico, tanto institucionales, como la ruptura con la Asociación Psicoanalítica Argentina de Plataforma y Documento, como, en un sentido más amplio, consecuencias en la transmisión del psicoanálisis y en el modo que adquiere, más

allá de la voluntad de los participantes, la formación de los analistas. Esto tiene aún su potencia. Esta investigación busca también esclarecer el alcance de esta influencia histórica.

Aulagnier señala la doble determinación de la figura del analista en aquel contexto de 1969 en Francia: solicitado por lo que ella llama la “sociedad de demanda”, un campo extraterritorial del psicoanálisis, constituido por los hospitales psiquiátricos, los dispensarios, los centros de educación, y sostenido, al mismo tiempo, por una imagen “mezcla de hombre de ciencia, mago y consejero psicológico”, con cierta fascinación por la “ciencia analítica”, que produce “una suerte de totalitarismo ideológico que (...) presenta al analista como el depositario de un saber último (...), de lo que se deriva otro tipo de demanda: el analista pasa a ser el enseñante, el invitado de élite, el autor de *best-seller* del año” (Aulagnier 1980, 9-10).

En una crítica velada al propio Lacan, y quizá también a algunos de sus discípulos, Piera Aulagnier afirma que, del lado del saber, nada autoriza a considerar que se ha llegado al punto del saber último, y que, más bien, siempre se trata de puntos de viraje, que posibilitan nuevos saberes:

Así como el saber se inscribe en un movimiento cuyo origen es, a doble título, un mito, y cuyo punto de detención es impensable en el sentido fuerte del término, de igual modo la transgresión debe ser concebida como aquello que, en ese movimiento, viene a representar los puntos de viraje. Creer en la posibilidad de una transgresión “última” es recrear el mito de un saber sumo, de un absoluto desconocimiento: lo caricaturesco es preconizar una concepción en nombre de “cortes” últimos, sean estos epistemológicos o estructurales. (Aulagnier 1980, 11)

Más adelante, continúan diciendo:

Seguros de la legitimidad de nuestro saber, tentados por el espejismo de una formalización que pretende recubrir exhaustivamente el campo psíquico, ¿quedaríamos reducidos a vivir la audacia y la hazaña por interpósita persona? ¿Acaso hemos pasado insensiblemente del deseo de conocer al deseo de hacernos reconocer, del rol de exploradores al de promotores? (Aulagnier 1980, 12)

A propósito de la vocación del candidato a analista, Aulagnier pone el acento en la coyuntura problemática en la que se encuentra el analista en ese momento histórico puntual de 1969:

El analista se encuentra en una situación bastante paradójica: o bien apresado en el movimiento de extensión facilita el incremento de la demanda y favorece una institucionalización de tipo universitario, o bien trata de defender la extraterritorialidad de su campo, reacciona contra toda integración y reivindica lo “subversivo” de su función, con el resultado de ver crecer a su auditorio e intensificarse los aplausos, lo que vuelve sospechosos ciertas posiciones y ciertos anatemas. (Aulagnier 1980, 12)

Es inevitable que se presente la comparación con la situación del psicoanálisis, su transmisión y la formación de los analistas hoy, a principios del siglo XXI, cuando la organización creada por Jacques-Alain Miller, el destinatario del legado de Lacan elegido por él mismo, extiende sus campos de acción a todo el planeta. ¿Es posible también aquí y ahora pensar en que la búsqueda del reconocimiento internacional, no atenta contra el carácter “subversivo” del análisis mismo? ¿Acaso las galas, las grandes recepciones, el público masivo, carcome el fundamento del análisis mismo, cuando rodea de brillos y elegancia las palabras que los analistas encuentran para hablar de su trabajo? Nuevamente se presenta uno de

los pilares de la proposición del pase, el cartel, ese grupo pequeño en número, organizado a partir de un “más uno”, esto es, “uno más”, sin oropeles, sino marcado por su capacidad de concentrar y producir el trabajo entre los miembros del cartel, en un dispositivo creado con la idea de evitar los efectos del grupo. El cartel es uno de los grandes aportes lacanianos para la transmisión del análisis y la formación de los analistas. Sin brillo, desentendiéndose de las presentaciones elegantes, apunta al trabajo y al producto del trabajo. ¿Ayudarán las recepciones al modo de las embajadas a promover la formación del analista y la transmisión del análisis?

En la discusión sobre la necesidad de la existencia de sociedades psicoanalíticas que respondan a la demanda social, Aulagnier sostiene que:

[...] las sociedades psicoanalíticas no pueden seguir haciendo oídos sordos frente a una sociedad en la que están cada vez más integradas [...] Nadie puede sostener que este tipo de institución sea inútil [...]. La desaparición de estas sociedades sólo dejaría lugar a dos soluciones finalmente idénticas: o bien el paso del poder a las cátedras universitarias, o bien la reducción de la obra de Freud a la nada. (Aulagnier 1980, 14)

Pero, en medio de esta afirmación, Aulagnier inserta el aforismo laciano “El analista sólo se autoriza a sí mismo”, en contradicción para ella con la vocación formadora y de “utilidad pública” (sic) de la escuela creada por Lacan. En efecto, dicha afirmación laciana es contradictoria con la creación de un dispositivo constituido por jurados, en cuyas manos está decidir si el candidato será o no analista de la Escuela. ¿Qué queda entonces de la autorización propia, si el proceso mismo indica que otros decidan sobre su autorización, aun cuando esta autorización se restrinja al campo de la Escuela?

Por eso hay que subrayar que el elemento fundamental del dispositivo del pase, no está en los jurados, sean de recepción o de confirmación. Es el pasador, ese eslabón tan alejado del logro y de la completud, y, por lo tanto, de la posibilidad de constituirse en juez de nadie. El pasador es el que, no estando autorizado a juzgar a nadie porque no ha culminado ningún proceso que le permita decidir sobre otros (no estando aún decidida su propia condición), cumple la función de escuchar lo que está en la inminencia de alcanzar él mismo, pero que todavía no ha alcanzado: el final.

Entonces, esa figura anónima y subjetiva (en el sentido de estar marcada por el afecto de la angustia, por su inminencia, por su in-completud), es el verdadero resorte del dispositivo del pase, en contraposición con el jurado, que va a contrapelo de la búsqueda de una “autorización a sí mismo”. Es ese otro con minúscula el que, en todo caso, estaría en condición de permitir un paso, un pase, un atravesar una línea, como dice Lacan en el *Seminario del acto analítico*, que indica que un paso se ha dado.

La crítica de Piera Aulagnier apunta certeramente a una supuesta “teoría del didáctico” que distingue el analista practicante del analista a secas, constituyendo entonces una suerte de analista puro, que sería el didacta. De este modo, se vuelve a instituir una estructura de poder, la misma que se quiso dejar sin efecto por medio de la Escuela Freudiana de París, donde los depositarios de un saber superior (los didactas) se encuentran en una situación privilegiada en relación con los analistas practicantes.

Aulagnier se detiene en la lectura de la “Proposición del 9 de octubre de 1967” –proposición de habilitación al título de psicoanalista– para señalar que el modelo de formación formulado por Lacan al que ella adhería suponía dos postulados: el

primero, que el nudo del análisis didáctico era la elucidación del deseo de ser analista, que siempre está amenazado por presentarse como una pantalla de un deseo contra-transferencial de “efecto del analista”, entendido como un deseo de poder ajeno a la práctica analítica misma; y el segundo postulado, contradictorio con el primero, es el de la “pureza del didáctico”. Esta ambigüedad del término elegido por Lacan, en el contexto del acta de fundación de la Escuela, instituye al didáctico como última proeza.

Entre el primero y el segundo postulado aparece una clara antinomia; en efecto, mientras que el primero denunciaba al deseo del analista, o al deseo de análisis, como el último refugio donde podía parapetarse un “resto” escapado del análisis, punto último siempre por reinterrogar, el segundo olvida las implicaciones que de esto resultan para el analista y para la cura, y hace del “didactizar” el sumo emblema ofrecido por la sociedad como estímulo a sus mejores miembros. En esta sola frase: “No hay más análisis puro que el didáctico”, se anuncia ya la falla por la que van a introducirse los excesos que seguirán. (Aulagnier 1980, 30)

Aulagnier muestra una jerarquización que Lacan implanta entre el didáctico y la práctica analítica sin más, en donde se plantea una superioridad del saber por sobre la clínica como práctica, y que concluye entonces en una idea de que los análisis que no tienen un fin didáctico serían como un subproducto, un “aproximadamente” que acarrea un menosprecio velado al terreno clínico.

Por otra parte, esta supuesta superioridad del didacta no está aún teorizada en la “Proposición” misma, por lo tanto “será en nombre de esa hipotética teoría por venir que se impondrán los mecanismo del sistema establecido, (por lo que) nos enfrentamos con un falso silogismo que se enunciaría como sigue: no hay teoría del didáctico, su responsabilidad incumbe a las estructuras de las sociedades, nosotros cambiamos las estructuras de las sociedades, de donde somos los depositarios de una teoría del didáctico” (Aulagnier 1980, 30).

En esta cita, atinada sin duda, se puede leer una lucha que se establece a partir de la “Proposición”, por “quién tiene la última palabra sobre la verdad de la formación de los analistas”. Cuanto más pureza se busca en la formulación, mayor es el grado de rivalidad y de oposición que se logra. El dicho popular lo expresaría con el refrán de que lo mejor es lo enemigo de lo bueno, y que, específicamente en el campo de la discusión razonada, la mejor argumentación se constituye en la mejor defensa, y, de este modo, alimenta la rivalidad y aleja elpreciado *quid* de la cuestión de la formación de los analistas.

Aulagnier refiere textualmente los párrafos de la “Proposición” que reflejan esta antinomia supuesta entre el Analista de la Escuela, constituido en didactas, y el practicante, el Analista Miembro de la Escuela, en donde queda expresado que “hay personas que *más modestamente se contentarán con probarse como analistas*”, mientras que “el Analista de la Escuela es, no lo olvidemos, el que contribuye con el progreso del psicoanálisis (...) (y) tal calificación sólo puede ser obtenida por intermedio del testimonio decisivo de su capacidad” (Lacan 1981a).

Aun cuando el interés de la postulación lacaniana está en que el que acceda a esa posición similar a la del didacta en la institución psicoanalítica internacional, no se “duerma en los laureles de la beatitud” –y posiblemente por esa misma motivación–, se jerarquiza la función de aquél que presenta su testimonio de pase y lo pasa, como uno que ya queda garantizado en una posición de superioridad de sapiencia, vacunado contra los efectos de su inconsciente y garantizado en su pureza analítica.

“¿Cómo no tachar de contradictoria una proposición que, en nombre de la teoría psicoanalítica, diferencia a los analistas ‘que contribuyen al avance del psicoanálisis’ de aquellos que, en su sillón, tratan de poner a prueba la teoría psicoanalítica?” (31), se pregunta Aulagnier, al tiempo que delata esta escisión entre teoría y clínica como contraria al espíritu de los textos freudianos y a lo que instituyó el propio Lacan con su discurso.

Fascinados por el prestigio de la interpretación de Freud que Lacan ofrecía, los lacanianos quedaron igualmente fascinados por el saber del que Lacan se hallaba investido [...] En cuanto al “Maestro”, cayó en la trampa de la oferta que él mismo indujo. La tentación de crear *su* linaje, de marcar con su exclusivo sello la filiación psicoanalítica, no encontró resistencia alguna [...]. El “psicoanalista” (de la Escuela), que ha pagado de una vez para siempre su tributo al progreso del psicoanálisis gracias a su participación única en la “teoría del pase”, podrá confortarse, si no en la beatitud, al menos en la buena conciencia. En cuanto a los colegas “practicantes”, se les dejará la tarea de perpetuar la “rutina” de los controles, poner a prueba su acción, poner en tela de juicio su saber y sin duda también la de tranquilizar al exterior (entendido como la sociedad en sentido amplio). Personalmente, hemos considerado como la más insostenible de las contradicciones precisamente a esa división instaurada entre dos tipos de investidura. O bien el control es una formalidad abusiva, inútil y vacía de sentido: entonces habría que demostrarlo y demandar su abolición, o bien constituye, en efecto, el cuestionamiento necesario de su saber que todo analista debe aceptar; es impensable que queden exentos de él aquellos que como “didactas” posibles tienen la responsabilidad de formar analistas. (Aulagnier 1980, 32-33)

Finaliza diciendo:

De modo que, gracias a Lacan, quienes habían sido promotores de un movimiento que denunciaba, entre otros, el peligro de asimilar psicoanálisis con especialidad médica, quienes pretendieron evitar la reducción del objetivo analítico a un objetivo “normalizador” se fueron haciendo defensores de una posición que asimila el acto analítico, en lo que tiene de más ambicioso, a una suerte de prueba iniciática y esotérica, olvidando que, sea cual fuera el precio que tenga que pagar el analista durante su propio análisis (en des-ser, en depresión, o en angustia), no está por ello liberado frente a aquel que viene a demandar que se lo ayude a recuperar *su* verdad. Este “no estar liberado” implica que “el progreso de la teoría”, en sí bien deseable, siga siendo coextensivo de una repetida puesta a prueba de la experiencia clínica y del saber del analista. (Aulagnier 1980, 33)

De aquí desprende Aulagnier la proposición, dialéctica en su forma, marxiana en su estructura y formulación, de que es deseable distinguir entre lo que sería una sociedad de psicoanalista de lo que representaría, en cambio, un psicoanalista de sociedad, esto es, entendemos nosotros, un psicoanalista “pour la galerie”, para mostrarse en las recepciones sociales.

Hemos dicho en la primera parte que es utópico imaginar conjuntamente la permanencia del psicoanálisis en nuestra cultura y la ausencia de toda sociedad formadora. Asimismo, quisimos demostrar que la situación didáctica lleva en sí misma su propia posibilidad de destrucción.¹¹

Por desgracia, y más que en otros campos, la experiencia nos prueba que no basta con saber: la ironía del destino de las sociedades psicoanalíticas consiste en que precisamente el saber específico que sus representantes ostentan sobre el fenómeno transferencial, se disuelve en el momento en que actúa sobre su propia textura social. Tal disolución no nos parece un accidente inevitable, y ello siempre que se den dos condiciones: 1) Que el peligro representado por ese “resto”, por ese “inanalizable” que amenaza escapar a la experiencia didáctica sea la

¹¹ Nuevamente aparece la metáfora marxista, de que toda formación social lleva en sí misma el germen de su propia destrucción.

preocupación primera de todo analista interesado en el problema de la formación; 2) Que el analista encuentre y sepa mantener una cierta “modestia”. Y aquí no estamos ironizando. (Aulagnier 1980, 34)

Se comprende mejor lo que Aulagnier considera como ese “resto” inanalizable, que más arriba calificaba como lo que podía ocultarse tras la pantalla del “deseo del analista”: se trata de las consecuencias del orden social, las imposturas, las apariencias, los efectos de la alienación. Aquello contra lo cual Lacan se impone cuando constituye una Escuela por fuera de la institución internacional reinante.

También se entiende que la “modestia” a la que alude, apunta a no construir mecanismos que vuelvan a instituir las resistencias al acto analítico, movimiento que es propio de las estructuras psíquicas (y por lo tanto también sociales), y que va de la alienación a la separación, irremediamente; del descubrimiento al cubrimiento defensivo posterior. Para Aulagnier, conocer el movimiento dialéctico propio de la historia humana como consecuencia de su estructura psíquica, no supone una resignación pasiva, sino una búsqueda de mecanismos que toleren esa lógica y que, al mismo tiempo, promuevan los momentos de des-alienación y des-ocultamiento.

Por esa razón, concluye diciendo:

En función misma de su objeto, nuestra teoría induce más que cualquier otra la posibilidad de una fuga hacia la brillantez teórica (...); nuestro oficio, contrariamente a la opinión del profano, pone a dura prueba nuestro narcisismo. El mismo Freud soñaba con una especie de contraprueba que la ciencia positiva podría aportarnos. Este sueño pone de manifiesto cierto malestar del que el analista no puede escapar; es el precio que se debe pagar por una función en la cual, a la gravedad de la responsabilidad que ella implica, se opone la imposibilidad de recurrir al consultante, al texto que se adaptaría punto por punto a ese caso, al llamado a un tercero que podría decidir por nosotros. Frente al éxito o al fracaso de una cura, el analista sabe que está solo para responder, que nadie puede reproducir exactamente la misma experiencia y confirmar o invalidar sus resultados. *A lo singular del caso se opone lo singular del analista: a menos que seamos ciegos, éste es un estado de hecho que pesa gravemente sobre nuestros hombros.* (Aulagnier 1980, 34; el subrayado es nuestro)

El texto invita entonces a renunciar a la existencia de un modelo perfecto e inmutable de sociedad psicoanalítica y a arriesgarse a “probarse de manera continua como analistas en función y como representantes de una sociedad, lo cual implica un cuestionamiento, también continuo, del grupo, de los efectos que de él resultan y de los inesperados escollos que encontrará en su evolución” (Aulagnier 1980, 34).

La conclusión la cierra parafraseando a Aristóteles: “toda verdad, todo principio, todo acto de buena fe deben y deberán siempre ‘ser juzgados por las consecuencias que de ellos deriven y sobre todo por su fin’” (34).

Si se ha citado profusamente el texto de Aulagnier, es porque allí están las claves de un recorrido histórico en el que cada “revolución” trae consigo el germen de su propia contradicción, de modo que siempre se hace necesaria una vuelta nueva, que intenta reinstalar aquello por lo que se había constituido el orden anterior.

Los riesgos de querer encontrar la palabra final, camino que conduce la pulsión de muerte, de querer llegar a la pureza exclusiva, conviven con el deseo de volver a apostar por la pregunta y el riesgo, que va mucho más allá de los nombres y las etiquetas. Se instalan modos mucho más allá de las intenciones, así como la

propuesta de Lacan fue entendida también, por algunos de sus discípulos creativos y originales como los que formaron el Cuarto Grupo, como un retorno a formas cristalizadas de poder y dominio, a través de un aparente “saber más” que caracterizaría a los Analistas de la Escuela.

La enseñanza que queda es quizás sencilla en su postulación e imposible en su realización, siempre fracasada pero no por eso menos deseada: soportar la singularidad tanto como analistas como analizantes, sin renunciar a trabajar con otros, cualquier otro, que permita armar la cadena necesaria para que el aparato del deseo siga funcionando.

5. La disolución de la Escuela Freudiana de París. El fracaso del pase. La cuestión del pase para Lacan o la cuestión de la formación del analista: una lectura de Alain Didier-Weill

En el contexto de la disolución de la Escuela Freudiana de París, cuando Lacan decide dar por terminada esa experiencia, Didier-Weill se hace una pregunta que es fundamental:

¿Qué analista no ha hecho en su vida la experiencia asombrosa de comprobar que la inventiva de que hace gala un analizante cuando habla *en* el diván parece desertar tan a menudo de su palabra cuando habla desde la “verticalidad” del espacio institucional? ¿Qué es entonces esa dualidad que opone a un lugar privado, íntimo, donde se despliega una palabra con efecto y portadora de metáforas, que dice sí-de-sí, un lugar público donde se produce una palabra deshabitada por la invención metafórica? ¿Esa discontinuidad entre “psicoanálisis en intensión” donde la invención se hace oír en la medida en que no emigre hacia fuera de la dimensión privada del dispositivo “diván-sillón”; y el psicoanálisis en “extensión” –donde se transmite, en la dimensión pública, un tipo de saber guiado por la noción de ortodoxia siempre que se hable “en nombre de Freud”– es inexorable? (Didier-Weill s.f., 1)

Esta misma dificultad es tomada por Jorge Palant, cuando encadenada a la pregunta de si habría alguna posibilidad de que el analizante hable del análisis, dice que “no habría interpretación que, en boca del analizante, pueda acercar a otro el efecto de sentido que tuvo para él” (Palant, citado en Kuri 1993a, 19).

Sobre esta distinción a la que alude Didier-Weill entre lo privado y lo público, vale recordar las palabras de Lacan en la sesión de clausura de las Jornadas de Estudio de los Carteles de la Escuela Freudiana de París, en 1975. Allí dice Lacan:

¿Qué es el análisis al fin de cuentas? Es esta cosa que se distingue de esto, es que nos hemos permitido una suerte de irrupción de lo privado en lo público. Lo privado, eso evoca la muralla, los pequeños asuntos, eso tiene un núcleo perfectamente característico, que es el de ser asuntos sexuales. Es ése el núcleo de lo privado. Es sin embargo divertido que eso público en que hacemos emerger lo privado, que “público” tenga un vínculo bien manifiesto, para los etimologistas, con “publis”; es a saber lo que es público, es lo que emerge de lo que es vergonzoso, porque ¿cómo distinguir lo privado de aquello de lo que se tiene vergüenza? Queda claro que la indecencia de todo esto, indecencia de lo que ocurre en un análisis, esta indecencia, si puedo decirlo, gracias a la castración, de la que el análisis evoca la dimensión desde Freud, gracias a la castración, esta indecencia desaparece.

Esa indecencia que se espera que desaparezca por las vías de la castración, es quizá el meollo de la cuestión de ese pasaje de lo privado a lo público. ¿Es que debe ornamentarse para pasar a lo público? ¿Es que en el retorno sobre el propio análisis vuelve a emerger como tal? Lo que se desprende de esta Tesis es que

cuando busca ornamentarse *demasiado* se pierde cualquier transmisión esperable de la experiencia del análisis y que tal vez sea por eso que no se puede leer el retorno al propio análisis, porque queda oculto tras los supuestos ropajes de la poesía o el “bien decir”.

Lo público queda ligado a lo “púbico”, dice Lacan en un deslizamiento significante. Lo que se desprende de esto es que la castración es lo que se intenta esconder en el espacio público, que parece estar hecho para la completitud. Cuando se intenta ocultar lo que falta, lo que cojea, lo que no funciona, aparece la vergüenza y desaparece la posibilidad de la creatividad, de lo espontáneo. Por eso quizá convenga para el discurso analítico el espacio reducido, en número, por qué no, pero reducido especialmente en grado de exposición, lo que parece estar en relación directa con la aparición de la vergüenza. Entonces ¿es inexorable –como se pregunta Didier-Weill– que se hable en nombre del Otro, siempre que se presente lo público como exposición de lo púbico, y se intente ocultar entonces la hendidura pélvica con la brillantez del ausente (Freud, Lacan) convertido en bronce?

Por eso Didier-Weill pone a estos dos discursos, el público y el privado, como lo que sólo sujetos excepcionales pueden poner en continuidad, sacando del medio al sujeto verdaderamente excepcional, que es el sujeto del inconsciente. Ese sujeto dividido es el tercer discurso que se abre paso entre el privado y el público.

Didier-Weill se pregunta cómo crear las condiciones para que ese sujeto excepcional que es el inconsciente pueda hablar, dada la paradoja de que el inconsciente sólo habla si no es autorizado. Esta paradoja está equiparada a la que se desprende del dicho lacaniano “el analista sólo se autoriza a sí mismo” y a la demanda institucional que el candidato a analista le pide a la autoridad analítica. La autorización del analista que instauro el pase supone que el analista se autoriza a sí mismo y ante “algunos otros”, vía por la cual se crea un lazo nuevo, en donde autorizarse deja de ser “un secreto inefable sólo concerniente a su práctica privada” para convertirse en un acto altamente simbólico, transmisible. “El pasante es así quien trata de transmitir a un auditor (el pasador) si el hecho de haberse autorizado *pasa o no pasa*” (Didier-Weill s.f., 2; el subrayado en el original).

Lacan propone comprender el pase como el chiste, que sólo es tal cuando es refrendado por la risa del que escucha. Lo que pasa es el efecto de articulación del sujeto del inconsciente.

El chiste, como la intervención analítica, provoca esa escansión necesaria para que se produzca el efecto esperado, en donde el analista, como el que narra el chiste, produce un corte que posibilita la entrada de otra escena, que hace tambalear la posición del oyente, en el sentido de la pregunta que le retorna, ya no como demanda al Otro, sino como “¿Soy yo?”. Esta pregunta se refiere al sujeto del inconsciente, entendido como un agujero en el saber inconsciente:

[...] un punto de no saber radical que no es sin relación con ese agujero que Freud señala en la cadena inconsciente como el ombligo del sueño. La cuestión planteada por ese agujero del ombligo no es la frontera entre consciente e inconsciente sino la de la frontera entre inconsciente y no-saber. Es una interrogación sobre el autor de los pensamientos inconscientes. (Didier-Weill s.f., 3)

Entonces, ¿por qué el pase tiene la estructura del chiste? Didier-Weill plantea que la similitud está en el hecho de que tanto el autor del chiste como el autor del pase tienen en sus manos enunciados dotados de un poder enigmático de

transmisión. Transmiten el don de la presencia de un sujeto de donde nace la palabra, ese sujeto que habita en el no-saber.

Gracias al despertar de ese no-saber sorprendente se nos requiere (si no queremos quedarnos con la boca abierta) que demos un salto y pasemos del saber ya sabido a un saber no sabido todavía pero llamado a ser, para convertirse en un saber subjetivado. (Didier-Weill s.f., 3)

Se abre esa distinción que se había observado más arriba entre dos tipos de discursos estructurados de manera diferente: el discurso universitario y el discurso analítico. En el primero, hay un saber que no conmueve en absoluto a ese sujeto del inconsciente, que lo deja frío, tal como se expresa Freud en “Psicoanálisis y medicina”, en 1926. No se trata en lo fundamental del análisis de la transmisión de la teoría psicoanalítica como tal, sino de haber “pasado” por la experiencia del análisis. Efectivamente, dice Didier-Weill, no es decir que “sí” al psicoanálisis desde el yo, desde lo consciente, sino que se trata de un “sí de sí”, es decir, de un sí inscripto en la doble inscripción freudiana, “un sí resultante de una atestación dada por la enunciación del sujeto a su enunciado”. Por lo tanto, en el pase como en el chiste, se transmite no sólo un saber, sino esa doble presencia del sujeto del inconsciente que hace que no se pueda sostener una verdad como toda, porque hay una castración en el saber. Es lo que distingue el carácter de la verdad en el discurso universitario (donde en el lugar de la verdad, está S1) y en el discurso del analista (donde en el lugar de la verdad, aparece el S2).

Para Didier-Weill, el sujeto del inconsciente logra restituir, en el saber, el trazo de lo que está perdido en lo simbólico, ese agujero a partir del cual hay en lo inconsciente un olvido estructural que no tiene que ver con la represión secundaria y de donde se articula el deseo. A ese olvido originario alude Freud cuando le pide a los analistas que se olviden de todo lo que sabe cada vez que escuchan a un paciente.

Allí estaría articulada la cuestión del deseo del analista, ese “deseo X”, que enlaza con el no-saber radical, y que es temible para cualquier institución, porque porta un poder desestabilizador. Por eso la transmisión de los primeros escritos freudianos se hizo por no-analistas, recuerda Didier-Weill, y es la situación que trata de reinstalar el pase cuando propone para el pasador a un sujeto que esté a punto de terminar su análisis pero que no es un analista.

El chiste, como el pase, crea pasadores, entendiendo por pasador “un sujeto que está en posición de dejarse transmitir, como receptor, la presencia del sujeto del inconsciente, y de ser apto para transmitirlo a su vez, pero esta vez como emisor, a un tercero” (Didier-Weill s.f., 5). Entonces, lo propio del pasador es poder dar lo que fue capaz de recibir. Todavía no ha dado el paso que ha dado el pasante, de autorizarse a ser analista, pero es capaz de transmitir lo que todavía está para él como algo a advenir.

Una dificultad que puede encontrarse aquí es que se supone una discontinuidad entre el pasante y el pasador que parecería estar dada por lo empírico, esto es, por el hecho de haber finalizado o no un análisis. Quizá la cuestión se plantee más en otro plano: ¿es que el pasaje por la castración del Otro, y por lo tanto luego, la propia, puede trasladarse al espacio público? ¿Puede hablarse de este pasaje frente a otros, o hay algo intransmisible, como plantea Palant, que no puede decirse por fuera del dispositivo? Lacan, con la instauración del pase, apuesta a la posibilidad de esta transmisión. Queda por concluir si lo logra.

Para el analista lacaniano, el pase tiene un poder subversivo, en tanto articula un discurso que vence la separación de lo privado y lo público, dando lugar al sujeto del inconsciente. El saber de la teoría, propio del espacio público, que suele actuar superyoicamente sobre el analista, haciendo callar la presencia en él del sujeto del inconsciente, queda suspendido en la estructura del pase, donde el pasante tiene la posibilidad de olvidar la autoridad de la ortodoxia y poner a funcionar el poder de reinventar el psicoanálisis, como lo hizo como analizante, en el espacio privado de la sesión analítica. Es lo que queda como un interrogante aquí, y lo que la lectura de los testimonios de pase va a permitir poner a prueba.

El pase tiende justamente a subvertir esa separación de lo privado y lo público, sustituyendo a dos discursos clavados por un solo discurso dividido, a nivel del cual el psicoanálisis en extensión, girado hacia ese tercero que es el público, se transforma en efecto del psicoanálisis didáctico. Ese punto de articulación de los dos discursos se efectúa a nivel de ese intermediario que es el pasador, cuya función es permitir la transmutación del testimonio privado del pasante elevándolo a nivel del mensaje transmisible –como el chiste– a un público que es, en este caso, un jurado de confirmación. (Didier-Weill s.f., 5)

Queda la pregunta de si el pase logra, efectivamente, en esa transmisión, dar prueba de ese discurso dividido generando un efecto de psicoanálisis didáctico. Ésta era la apuesta de Lacan, pero ¿esto se logra?

El movimiento subversivo que se espera del pase apunta a la estructura del psicoanálisis didáctico en las asociaciones analíticas anteriores a Lacan. En efecto, lo que el pase sostiene es que ya no puede hablarse de análisis didáctico sino *après-coup*, dado que el pasante se hace acreedor de un devenir analista por su análisis y no por su analista. Esa des-institucionalización del psicoanálisis didáctico viene después de que la Escuela Freudiana de París había des-institucionalizado el control, porque ya no era obligatorio un control determinado número de veces con determinado analista ya fijado por una lista autorizada de analistas didácticos. Los devenidos analistas controlaban (o supervisaban), según su propio criterio y con la asiduidad que le indicaba su propia práctica, en los momentos en que se les hacía necesario o deseable.

Lacan articuló con la instauración del pase tres tipos de nominaciones para suplir la ausencia de jerarquías. Las llamó *gradus*, a las que no les correspondía ninguna función institucional. Se trataba de, por un lado, el analista-practicante (AP), que era un analista que le comunicaba a la escuela que se ha autorizado para practicar el análisis. La escuela tomaba conocimiento sin comprometerse por ello a nada. Por otro lado, el analista miembro de la escuela (AME), que se comprometía a dar garantía de que el analista tenía una formación, de la que había dado previamente sus pruebas. Este AME era nominado por un jurado de recepción, sin la anuencia del candidato, y mediante lo que Lacan llama en otra parte, el sentido común. Finalmente, la nominación de analista de la escuela (AE) que designaba, por el contrario, un lugar que el sujeto quiere ocupar, porque allí el candidato ya habría pedido el pase, habiendo testimoniado frente a dos pasadores, que, a su vez, habrían testimoniado frente al jurado de confirmación.

Entre el analista miembro de la escuela (AME) y el analista de la escuela (AE) hay una disimetría estructural que, según Didier-Weill, reedita el conflicto que debe mantenerse para Lacan en todo discurso. Esa disimetría está dada por el deseo de cada uno, deseos antinómicos: el “deseo X” de un analista que pretende autorizarse a sí mismo y, por el otro, el deseo de la institución que desea reconocer a uno de los suyos. Podía ocurrir, entonces, que un analista nominado por el jurado de recepción

como AME se angustiara al enterarse de su nominación porque no se encontraba aún en condiciones de identificarse con su propio deseo de analista; mientras que un analista de la escuela, autorizado a sí mismo y ante algunos otros, no era nominado como AME por la institución. Se ponía en juego el conflicto entre la autoridad de la institución y el autorizarse analista.

Otro enfrentamiento que Lacan puso en juego con la instauración del pase fue el conflicto entre el discurso universitario y el discurso analítico. Según Didier-Weill, ese condujo a la disolución de la ex Escuela Freudiana de París. En su teoría de los cuatro discursos, Lacan sitúa al discurso analítico en una doble relación conflictual: un conflicto simpático con el discurso histérico y otro conflicto antipático con el discurso universitario. Para Lacan esa noción dialéctica de conflicto es la que posibilita una renovación del psicoanálisis frente a un riesgo constante de sosegamiento mortífero.

Lacan ponía a los analistas de la escuela en una situación de ser impugnados por el discurso universitario en Vincennes, mientras sostenían una lógica diferente en la Escuela Freudiana a través del mecanismo del pase.

Para Didier-Weill, el pasante, portando el discurso analítico, no era inocente sino que, por el contrario, estaba propiamente del lado del Mal, porque introduce el sujeto del inconsciente, “esa presencia de lo real traumático, pagando el precio de las palabras que simbolizan ese Real. Ese precio, el de la castración, implica que cada cual, uno por uno, lo paga, ya no es posible calzar los zapatos de Freud y de Lacan para simbolizar lo Real traumático” (Didier-Weill s.f., 7).

La impostura sería, para Didier-Weill, la posición según la cual alguien cree que no debe pagar la deuda con lo real porque ya la ha pagado su maestro, y que él puede beneficiarse del respeto debido a quien ha pagado su deuda con lo real.

El sujeto del inconsciente es culpable por lo real, ese traumatismo que le recuerda que no cesa de no estar en paz con la simbolización. Ese “no cesar” está en relación con el pase, cuando Lacan decía que en su seminario no cesaba de pasar el pase. Es una ética que no le permite al sujeto creer que puede decir toda la verdad, porque la verdad está barrada por lo real del no-saber.

Lo que representa el mal es “ese acto de libertad en el cual el sujeto se reconoce un instante, en absoluta libertad, sin ser guiado por ningún amo (maestro), por ninguna garantía, en la elección [...] Pienso que Lacan dio al psicoanálisis la posibilidad de pensar el problema del mal, de aprehenderlo en la medida en que a causa del no-saber constitutivo del inconsciente, la palabra, que no puede decir ‘toda’ la verdad, la dice *mal*. Hay ahí una suerte de maldición propia de lo simbólico” (Didier-Weill s.f., 7).

Aquí Didier-Weill recuerda que Lacan se dejó interrogar por los campos de exterminio, y, efectivamente, así lo hace en la “Proposición del 9 de octubre de 1967”. El modo en el que Lacan permitió la entrada de la interrogación sobre el mal en psicoanálisis, fue a través de lo real. Es ese real el que produce la repetición incesante, en el caso de la historia del psicoanálisis a través de las sucesivas divisiones: de Lacan con relación a la IPA; del grupo Delenda del seno de la Escuela Freudiana de París. En todos los casos, hay un grupo que se presenta como inquisidor, en donde resucita esa figura que se repite por efecto de lo real traumático.

Este largo racconto del texto de Didier-Weill se debe a lo enriquecedor que resulta desde varios puntos de vista. En efecto, introduce una serie de cuestiones que entrelazan lo clínico con lo político, lo histórico con la repetición, lo singular con lo masificado.

Anteriormente se había señalado la articulación profunda que impone Lacan en su concepción del análisis entre lo clínico y lo político, subrayando el hecho de que ya en la “Proposición del 9 de octubre de 1967” hiciera una referencia explícita a los campos de exterminio. Al construir una crítica al nivel del psicoanálisis en extensión, Lacan introduce tres puntos de referencia que son esenciales, repartidos en los tres registros de lo simbólico, lo imaginario y lo real. En el registro simbólico, como ya se ha indicado, ubica el mito edípico, único mito de creación moderna, que juega un papel fundante en la economía del pensamiento analítico y sin el cual todo el marco normativo del psicoanálisis se equipararía a un delirio. El mito edípico será luego releído por el propio Lacan con la función Nombre del Padre, que lo releva como relato mítico y lo constituye como significante en la estructura subjetiva. En el registro imaginario, ubica la prevalencia de la función de la identificación en la teoría, que el psicoanálisis anglosajón ubicó como el punto de llegada esperable al final de un análisis, lo que Lacan denuncia como aberrante y discute en términos tanto clínicos como políticos. Para Lacan se desliza bajo esta preeminencia dada a la identificación en las sociedades analíticas, el mensaje que Freud dejó a sus discípulos, producto de una dificultad subjetiva, que no le permitió pensar más allá del sujeto supuesto saber.

Aquí hay un punto de transcripción lacaniano de la postulación freudiana, en donde podría revelarse uno de los varios mojones en los que Lacan podría haber llegado más lejos que Freud, de ese modo particular de superación que consiste en no poder ahorrarse el paso por Freud, pero que lo supera, esclareciendo lo que Freud mismo intuyó y a lo que abrió la puerta, aún no pudiendo traspasar ese umbral que posibilitó. De otro modo, podría decirse que Freud llega más lejos que Freud, en el sentido que llega más lejos de lo que él mismo creyó. Pensado de este modo, Lacan sería ese lector que posibilita que Freud llegue más lejos que Freud.

En un texto muy esclarecedor en este sentido, Norberto Rabinovich puntúa el momento preciso en el que Freud testimonia esta dificultad, al no poder tomar “esa posición necesaria en el curso de un análisis, si se lo quiere llevar hasta el final, en el que el analista deja de abonar con sentido el decir del analizante para no perpetuarse en la posición de ser el dueño del saber del inconsciente” (Rabinovich 2005, 158).

Rabinovich introduce un fragmento de “Análisis terminable e interminable” que refleja de una manera clara el temor que padecía Freud: que el paciente perdiera su creencia en el sujeto supuesto saber.

En efecto, dice Freud en 1937, no es lícito extender el plazo una vez que se lo fijó; de lo contrario el paciente no prestaría crédito alguno a la continuación [...]. Por otra parte, no se puede indicar con carácter de validez universal el momento justo para la introducción de este violento recurso técnico; queda librado al tacto. Un yerro será irreparable. No se debe olvidar el aforismo de que el león salta una vez sola. (Freud, citado en Rabinovich 2005, 159)

[...]

He aquí la “razón” por la cual Freud se confrontaba en sus análisis con la imposibilidad de arribar a una estación terminal. Dicha “razón” se soporta en aquello que en Freud quedó sin analizar y

que se expresaba en la necesidad de *salvar al padre en tanto lugar de garantía*. (Rabinovich 2005, 159; el subrayado en el original)

Unos párrafos más adelante, dice:

La posibilidad de conducir los análisis hasta su fin no reside en instrumentar acciones ortopédicas sino, por un lado, en la concepción de inconciente y de interpretación que tenga el analista y, por el otro, en su posición subjetiva. Esta última resulta de la propia experiencia analítica del analista, cuando al final pudo ver reducirse al estatuto de deshecho la función del sujeto supuesto saber. (Rabinovich 2005, 159)

En la “Proposición”, presenta el tercer punto de referencia esencial que postula Lacan, la coordenada en lo real, que es el fenómeno fundamental de la segregación, que el campo de concentración representa claramente, y que es un producto, según postula la Escuela de Frankfurt, de la universalización del mundo capitalista, o, como lo plantea Lacan, del sujeto procedente de la ciencia.

Theodor Adorno y Max Horkheimer, en *Dialéctica del Iluminismo*, denuncian lo que llaman “la autodestrucción incesante del iluminismo”:

La aporía ante la que nos encontramos frente a nuestro trabajo se reveló así como el primer objetivo de nuestro estudio: la autodestrucción del iluminismo. No tenemos ninguna duda –y es nuestra petición de principio– respecto a que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento iluminista. Pero consideramos haber descubierto con igual claridad que el concepto mismo del pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales a las que se halla estrechamente ligado, implican ya el germen de la regresión que hoy se verifica por doquier. Si el iluminismo no acoge en sí la conciencia de este momento regresivo, firma su propia condena. Si la reflexión sobre el aspecto destructor del progreso es dejada a sus enemigos, el pensamiento ciegamente pragmatizado pierde su carácter de superación y conservación a la vez, y por tanto también su relación con la verdad. (Adorno y Horkheimer 1944, 9)

En relación con el antisemitismo, plantean la relación con la sociedad iluminada:

El análisis en forma de tesis de los “elementos del antisemitismo” está dedicado al retorno de la sociedad iluminada a la barbarie en la realidad. La tendencia a la autodestrucción pertenece desde el comienzo a la racionalidad, no sólo idealmente sino prácticamente y no sólo en la fase en que emerge en toda su evidencia. En este sentido es esbozada una prehistoria filosófica del antisemitismo. Su “irracionalismo” se deduce de la esencia misma de la razón dominante y del mundo hecho a su imagen. (Adorno y Horkheimer 1944, 13; el subrayado es nuestro)

En *Minima moralia*, Adorno explicita la “disolución del sujeto”:

Porque en la fase actual de la evolución histórica, cuya avasalladora objetividad consiste únicamente en la disolución del sujeto sin que de ésta haya nacido otro nuevo, la existencia individual se sustenta necesariamente en el viejo sujeto, históricamente sentenciado, que aún es para sí, pero ya no en sí. Éste cree todavía estar seguro de su autonomía, pero la nulidad que les demostró a los sujetos el campo de concentración define ya la forma de la subjetividad misma. (Adorno 1999, 10)

Este autor también enseña sobre la función del saber como instrumento de dominio, función que Lacan recorta y trata de situar para distinguir la posición del analista, cuando dice: “El que ayuda porque sabe se convierte en el que rebaja al otro desde el privilegio de su sapiencia” (Adorno 1999, 62).

Lacan se apoya en esta lectura de la escuela crítica, sobre la sociedad contemporánea y la subjetividad que genera, para sostener que el campo de concentración muestra un mundo organizado sobre formas de segregación, que explican también la situación histórica del psicoanálisis. La segregación que en la sociedad capitalista desarrollada generó un Führer, es de la misma tela, de la misma constitución, que la segregación que se genera en las sociedades analíticas que, como describe Didier-Weill, sufren de “una suerte de maldición trágica que se repite en la historia del movimiento analítico”.

Didier-Weill expresa:

Pienso que Lacan dio un paso que Freud no dio presentificando el mal teóricamente a través de su concepción de lo real [...]. Esa repetición evoca irresistiblemente la repetición freudiana inducida por el traumatismo, por el agujero-(matismo)¹² constitutivo de un agujero en lo real. ¿No es asombroso cuando se repiten en la historia del psicoanálisis esos momentos de escisión en que los psicoanalistas, presos de una extraña maldición, llegan a maldecirse, ven siempre las mismas palabras puestas en circulación? ¿No es significativo que, así como cuando Lacan fue excomulgado en el 64 y llamado herético, desviacionista, hayamos visto aparecer en el seno de la Escuela Freudiana durante su disolución a un grupo de analistas que, colocados como nuevos inquisidores, pusieron en funcionamiento una especie de tribunal bautizado para la ocasión “grupo Delenda” cuya función fue lanzar el anatema contra cierto número de alumnos de Lacan? (Didier-Weill s.f., 8)

Luego continúa diciendo:

Lo que me parece ahí significativo, es que haya en la enseñanza de Lacan algo que no puede impedir que resucite la presencia del inquisidor. Poco importa, en la perspectiva donde me sitúo, que ese inquisidor sea la IPA o el tribunal Delenda (uno marcando al herético en nombre de la ortodoxia freudiana, el otro en nombre de la ortodoxia lacaniana) porque lo que creo que está en juego en esta repetición es que parece no poder no producirse, inducida como está –según lo mostró Freud– por un traumatismo. (Didier-Weill s.f., 8)

Didier-Weill se pregunta si “¿ese trauma no es, en el fondo, lo que Lacan tuvo el poder de hacer transmisible a los analistas mediante su elaboración de lo real y del sujeto del inconciente? ¿No habrá que ver en ese hecho la causa radical del odio que suscita?” (Didier-Weill s.f., 8).

Entonces, cabría preguntarse ¿el intento de articulación de lo privado a lo público del sujeto del inconciente terminó provocando más el odio que la formación del analista? O al poner sobre el tapete el límite que impone lo real ¿Lacan provocó el odio más que el deseo de saber más?

6. Disolución de la Escuela Freudiana de París (1980). El pase en el ojo de la tormenta

Según Élisabeth Roudinesco, el Centro de Formación y de Investigaciones Psicoanalíticas (Centre de Formation et de Recherches Psychanalytiques, 1982), se convirtió en la década del 90 en “la asociación más representativa de un lacanismo plural abierto a todos los componentes del freudismo, IPA incluida (y) está por eso en progreso constante y amenazada de gigantismo” (Roudinesco 1994). Los motivos de semejante éxito, imprevisible a mediados de la década del 80, estarían en el

¹² Juego de palabras del autor entre los sonidos en francés de “tro” (traumatismo) y “tru” (agujeto) cuya grafía es “trou”.

abandono del pase, por un lado, y la colegialidad, por el otro. “Al renunciar a ese procedimiento sin duda válido pero que lleva a la locura, ese grupo aceptó la idea de un lacanismo temperado en el plano de la formación didáctica: una mezcla de IPA y de antigua EFP, que implica por supuesto un riesgo de eclecticismo” (Roudinesco 1994).

Hay que detenerse en esta frase subordinada que da por sentada, por un lado, la validez del mecanismo del pase, y, por otro, que lleva a la locura. ¿Cómo puede ser válido y al mismo tiempo enloquecedor? ¿No supondría su validez, un efecto pacificador y ordenador, más que la locura? ¿Acaso que produzca locura no despierta la pregunta sobre su validez?

Sin embargo, la historiadora del psicoanálisis no parece dudar sobre la coexistencia de ambas cualidades: la validez y la capacidad de enloquecer. Se cita a menudo la historia de aquella psicoanalista exitosa, cuyo consultorio rebosaba de pacientes, que frente a la negativa del jurado de pase a nominarla como analista, se va a una cabaña en la montaña y se suicida con pastillas. Era una joven promesa del lacanismo, y nadie duda en relacionar causalmente su suicidio con la desautorización que supuso para ella el dictamen negativo del jurado. Si bien no hay una referencia directa a aquel suceso, se escucha el eco en las palabras de la autora.

Ahora bien, es discutible que un mecanismo que se considera válido sea al mismo tiempo desestabilizador, porque entonces no se vería su validez, considerando que se trata de un mecanismo por el cual la Escuela acompaña una decisión que cada analista ha tomado previamente, y que consiste en considerarse capaz de ejercer la función de analista. La famosa frase lacaniana que reza que el analista sólo se autoriza a sí mismo, supone entonces que el mecanismo del pase sólo cumpliría una función secundaria de avalar dicha decisión y aplicarla al funcionamiento de la escuela. ¿Por qué ese mecanismo podría convertirse en enloquecedor?

Quizá valga aquí incluir un aspecto de Lacan, ése que se indignaba cuando provocaba el silencio de su auditorio y consideraba ineptos a todos aquellos que respondían masificadamente a su enseñanza, no permitiéndole lograr en acto sus proyectos más ambiciosos: una transmisión sin falla del saber del psicoanálisis. Esto nunca ocurría. Siempre aparecía frente a este perfil de Lacan una masa silenciosa que parecía adularlo, admirarlo, tomarlo como ídolo, y él parecía no soportar la consecuencia de su acto. Tal vez se pueda afirmar que la estructura del pase llevaba esa marca de su creador, una entre otras, que imponía una clase de autoridad temida, que provocaba el silencio más que nuevas palabras. Cuando una analista se quita la vida por el fracaso en el pase, ¿se deberá culpar al mecanismo? ¿O habrá una relación con esa manera difícil de transmisión lacaniana que podía generar un campo fértil al pasaje al acto?

Posiblemente no se deba arriesgar un juicio que ubique al mecanismo del pase como causa del suicidio. Esta conclusión sería facilista, y también simplista. Se conoce lo suficiente el multideterminismo freudiano como para no intentar aplanar la compleja trama subjetiva en una causalidad lineal.

Élisabeth Roudinesco lo relata de la siguiente manera:

Tres meses después de la publicación de *Un destin si funeste*, un acontecimiento trágico trastorna el pase en la EFP. En marzo de 1977, una joven psicoanalista de la Escuela, Juliette Labin, se suicida en un chalet de montaña tomando una dosis mortal de medicamentos que ella

misma había preparado cuidadosamente. Analizada por Abdouchell, cercana a Lacan, Dolto y Clavreul, pertenece a esa quinta generación psicoanalítica a la que la Escuela le debe su mejor época. Fue reconocida analista con el título de AME. Excelente terapeuta, tiene en su diván una enorme clientela proveniente de las barricadas. Juliette no es una analista corriente. Ni neurótica ni normalizada, entregó toda su vida a la aventura lacaniana por la que siente una verdadera pasión. Desde siempre se siente violentamente perseguida por la institución. Para sus amigos es un símbolo, y aunque se mofe de todas las insignias, representa lo mejor que produjo el lacanismo. El riesgo de la verdadera escucha del inconsciente. Hacia 1976, empieza a sufrir seriamente el dogmatismo reinante, el cansancio de los barones y cierto crepúsculo que avanza a grandes pasos. Por eso se ofrece a pasar la prueba del pase como un verdadero desafío. Pide que la “juzguen” los viejos a los que casi no les reconoce competencia, pero por quienes no obstante intenta hacerse escuchar. Va a ser la víctima de las incoherencias de la máquina institucional. (Roudinesco 1994, 246-247)

Surgen muchas preguntas ante este episodio: una joven se presenta frente a quienes siente sus perseguidores para hacerse autorizar por ellos, a los que, por otra parte, no les reconoce competencia, “casi”, para que la “juzguen”. Va a ser la víctima, antes de las incoherencias de la máquina institucional, de las incoherencias de su propia posición, que la hace presentarse a una escena de la que va a ser desalojada, como un doloroso símil de aquella otra escena en la que Walter Benjamin se quita la vida, adelantándose a su temor de ser aniquilado por los nazis. Sólo que en Benjamin hay un adelantamiento que no lo hay en Labin, que toma su decisión luego del juicio de sus victimarios.

Continúa Roudinesco:

Según los textos legales, tiene derecho de presentarse ante el jurado ya siendo AME. Sin embargo, en estas condiciones, debe dar pruebas de un “paso” que ya se produjo y del que nadie supo nunca especificar la condición. Según la circular de febrero de 1969, que no tiene ningún valor legal, su analista debe autorizarla a hacer el pase. Pero como ya no está en análisis, nadie puede darle esa autorización. Además, poco importa, porque el jurado no sabe si está haciendo funcionar el procedimiento legal o la circular no integrada de febrero. En consecuencia, Juliette Labin se presenta a la prueba cuando ella era el prototipo de la candidata de la que se hubiera tenido que oír la “verdadera” demanda antes de autorizarla a embarcarse en semejante aventura. Por supuesto que la prueba se desenvuelva mal para ella. Sobrecargados de candidatos jamás seleccionados, los miembros del jurado demoran un año antes de darle una respuesta. No soporta ese tiempo de espera. El 27 de enero de 1977, la recibe Claude Conté que le comunica la decisión negativa del jurado. El 4 de marzo se suicida, sumida en la depresión [...].

Si bien Juliette Labin no se suicida *a causa* del pase, la prueba del pase es para ella el elemento motor de un proceso que la conduce a darse la muerte. Como este acto sobreviene en un momento de crisis particular de la EFP, él mismo es anunciador del canto del cisne. Juliette lleva a la ruina la aventura de la que se nutrió y la aventura que no le sobrevivirá. Con este suicidio, La Escuela entra en la primera fase de su agonía y son algunas mujeres las que inician la batalla. (Roudinesco 1994, 247; el subrayado en el original)

La cuestión del pase se constituye en una bisagra que llevará más tarde a la disolución. En una carta dirigida a la misma Roudinesco, con fecha 14 de marzo de 1977, Lacan le escribe: “Enuncié que el psicoanalista sólo se autoriza a sí mismo. Es incuestionable, pero entraña un riesgo. Agregó que este riesgo, en el pase, no está obligado a correrlo. Se ofrece deliberadamente” (Lacan, citado en Roudinesco 1994, 248).

La proliferación de los testimonios de pase provocó siempre, según Roudinesco, una progresiva desestabilización de la Escuela Freudiana de París (EFP). Anne Levallois, analizada por Ginette Raimbault, pasadora, subraya en una conferencia:

Pero lo cierto es que el pase fascina; fascina en el punto de que podemos preguntarnos si el deseo de Lacan de saber más sobre el paso del psicoanalizando al psicoanalista no generó en la Escuela Freudiana el fantasma del osario donde se origina todo goce, haciendo del pase el lugar de las sirenas y llevando al escenario institucional lo que, evidentemente, no sucede en los análisis de analistas. (Levallois, citado en Roudinesco 1994, 249)

Esta acotación esclarece lo que se quiere exponer en relación con cierta discontinuidad que se proyecta como necesaria en el pasaje de lo privado a lo público, y que el texto de Didier-Weill dejaba en cierta penumbra. Levallois deja constancia de que no existe una continuidad entre el escenario institucional y el análisis, y que el pase no permite dejar en claro esa hiancia, lo que genera nuevos problemas que deben poder ser atendidos.

En un artículo publicado en un número especial de la revista *Ornicar?*, Jacques-Alain Miller plantea que diez años son suficientes como para evaluar los resultados obtenidos de la "Proposición del 9 de octubre" y sostiene que "la promesa de la propuesta no fue cumplida" (Miller, citado en Roudinesco 1994, 249).

En enero de 1978, en Deauville, se celebran unas jornadas de estudio dedicadas al pase. Cuando toma la palabra Ginette Raimbault, miembro del jurado de pase, enuncia el meollo de la cuestión: el lugar totalizante de Lacan en los debates y el silencio de los miembros del jurado.

El peso y la presencia de Lacan entre ellos es indudable, y tanto más grande cuanto que para la mayoría fue y sigue siendo su analista. Lacan habla en el jurado, si cuadra, igual que en otra parte como maestro, aunque haya dicho: "Si me he atrevido a introducir esta experiencia, no es para intervenir yo". Que pese a esto hable como maestro es un hecho, deplorable quizá, pero un hecho. Esto no basta para explicar el silencio que los miembros del jurado mantienen entre ellos. Cada uno de ellos se diferencia poco de los demás. Cada uno intenta decir en su nombre lo que piensa, pero finalmente siempre se refiere más o menos a los textos anteriores a Lacan. (Raimbault, citado en Roudinesco 1994, 250)

Efectivamente, el hecho de estructura descrito por Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1923), parece funcionar en la escuela fundada por Lacan, a pesar de sus esfuerzos de construir una sociedad analítica en donde prime otro tipo de lazo social. Se ve aquí el fracaso: Lacan queda en el lugar del líder, único portador de una palabra fundada, y los demás quedan acallados, masificados, en una aceptación forzosa por la estructura que se impone.

Éste es quizá el mayor fracaso del pase. No la estructura misma, sino el lugar que se constituye como el de un hipnotizador, el de Lacan, haciendo obstáculo, como líder, al funcionamiento del mecanismo. Hasta tal punto queda esto demostrado, que las propias palabras de Lacan son las que dan el veredicto final de estas jornadas de reflexión sobre la experiencia del pase diez años después de su instauración: "Está clarísimo, es un fracaso completo este pase", dirá como colofón, reafirmando su lugar de maestro y líder (Roudinesco 1994, 251).

7. La formación de los analistas y su autorización. Mecanismos institucionales o autorización privada sin más

¿Qué es el análisis a fin de cuentas? Es sin embargo esta cosa que se distingue de esto, es que nos hemos permitido una suerte de irrupción de lo privado en lo público. Lo privado, eso evoca la muralla, los pequeños asuntos de cada uno, eso tiene un núcleo perfectamente característico, es el de ser asuntos sexuales. Es ése el núcleo de lo privado. Es sin embargo divertido que eso público en el que hacemos emerger lo privado, que público tenga un vínculo bien manifiesto, para los etimologistas, con “pubis”, es a saber que lo que es público emerge de lo que es vergonzoso, porque ¿cómo distinguir lo privado de aquello de lo que se tiene vergüenza? Queda claro que la indecencia, si puedo decirlo, gracias a la castración, de la que el análisis evoca la dimensión desde Freud, gracias a la castración, esta indecencia desaparece.¹³

Que lo público provenga de lo más íntimo, de lo público, indefectiblemente remite al corazón de la problemática de la transmisión del psicoanálisis y, desde allí, a la formación de los analistas. Es el necesario e intrínseco carácter sexual de la transmisión en psicoanálisis, y el irremediable carácter sexual del origen de los analistas. Por eso, anteriormente se enunció la pregunta “¿De dónde vienen los analistas?”, en la cual se escucha el eco de la interrogación infantil: “¿de dónde vienen los niños?”.

No otra cosa se puede encontrar en el origen etimológico de testimonio. Para el Diccionario de la Real Academia Española, *testimonio* es sinónimo de *testículo*, y el significado de la palabra *testículo* es el de *pequeños testigos*. ¿Testigos de qué? Testigos de la masculinidad, de la prueba de que hay un hombre, de que hay una verdad. Cuenta la tradición oral que Nicolás Rosa, reconocido ensayista, crítico literario y maestro rosarino, decía que era *testigo* aquel que tocaba los testículos del Papa para constatar su masculinidad, al modo de los romanos que, para dar testimonio, y que constara su veracidad, se tocaban los testículos.

¿Simples anécdotas o pruebas irrefutables del sustento sexual de toda transmisión verdadera? Es lo que se llamará en las conclusiones de la presente Tesis *transmisión sexual*, queriendo subrayar que la dificultad de toda transmisión del psicoanálisis se encuentra en su carácter de ser sexual, de estar entroncada con el núcleo del ser hablante: su sexualidad. Lo público, solapado en lo público, es esa zona en la que se decide el carácter verdadero de lo que se trata. Deja de ser impúdico si se encuentra el modo de darlo a conocer con el ropaje de las palabras. Pero ese ropaje no debe provocar el desvío de lo que se trata, de lo real en juego: una sexualidad que no es ya genitalidad, pero que proviene de allí, de ese núcleo vergonzante que nos recuerda que, en el psicoanálisis, conviene no alejarse demasiado del sustento carnal de lo humano, hecho de sexualidad y muerte.

¹³ Lacan, Jacques, “Jornadas de Carteles” (sin datos, mimeo), citado por Eduardo Asato en “Freud, evocación de su letras” (trabajo del 23 de septiembre de 1989).

CAPÍTULO II

Contexto histórico argentino

1. Plataforma y Documento

El libro de Enrique Carpintero y Alejandro Vainer, *Las huellas de la memoria II* (2005) servirá de fuente principal para la reconstrucción del impacto en Argentina de lo que sucedía en Francia en el campo psicoanalítico. Luego se seguirá el hilo del aporte de Oscar Masotta, la fundación de la Escuela Freudiana de Buenos Aires y sus avatares, para dar un cuadro lo más cabal posible de la situación argentina, específicamente en lo que nos interesa, en relación con el pase como dispositivo de formación de analistas.

La repercusión de los sucesos europeos en Argentina no es un fenómeno inédito, y se reitera aquí, con particularidades dramáticas en lo que tiene que ver con la historia política propia. Se podría tomar como primera referencia el fenómeno socio-político conocido como el Mayo Francés, donde germinaron ideas fundantes que tuvieron luego su repercusión también en Latinoamérica. La búsqueda de una ligazón profunda entre el psicoanálisis y el marxismo era la línea más claramente marcada en las teorizaciones de ese momento histórico. En los dos tomos de *Cuestionamos* se encuentran los aportes fundamentales en esa dirección en el contexto argentino.

Lo que sucedió en la historia del psicoanálisis en la Argentina no puede reducirse a una repercusión del lacanismo y de los sucesos franceses, como si se tratara de una relación puramente especular, donde la Argentina reflejara lo que sucedía en el continente europeo. Esta idea haría perder de vista la coyuntura singular del psicoanálisis aquí, que incluye desde el aporte de intelectuales como Oscar Masotta o Raúl Sciarreta, hasta la especificidad de la influencia de las Facultades de Psicología, pasando por la particular relación que establece el psicoanálisis en la Argentina con el campo intelectual y su distancia relativa con el campo médico, a diferencia de lo que ocurre en Europa y en Estados Unidos.

Estas especificidades configuran un cuadro de situación particular del psicoanálisis argentino, que no sólo produce diferencias de peso con el contexto europeo y americano, sino que delinea un campo de nuevas problemáticas, desconocidas en esos otros espacios geográficos y culturales.¹⁴

De esta manera, se puede decir que la instauración del pase en la Argentina, no se condice con la situación francesa. Dicho dispositivo se introduce por entonces de un modo que se podría localizar como tangencial. La relación estrecha que suponía en Francia la institución de cualquier sociedad psicoanalítica con la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA), está demostrada por la historia del psicoanálisis en Francia. Efectivamente, las primeras asociaciones psicoanalíticas eran subsidiarias de la IPA, como la Sociedad Psicoanalítica de París, a la que pertenecía Lacan mismo, hasta que crea su propia Escuela en 1963. En 1953 también había instituido su propia asociación, pero como perteneciente a la IPA, con la que rompe finalmente cuando funda la Escuela Freudiana de París, en 1963.

¹⁴ Para profundizar sobre este tema es esclarecedor el texto de Dagfal, Alejandro, *Entre París y Buenos Aires. La invención del psicólogo (1942-1966)* (2009), Buenos Aires, Paidós.

Esta relación estrecha, que conduce a que toda ruptura sea dramática y plena de consecuencias, lo lleva a Lacan a formular dispositivos nuevos, buscando esa diferencia que le permita sostener una práctica analítica fundada sobre nuevas bases. El hecho de haber sido retirado de la lista de analistas didactas de la IPA da el puntapié inicial para que Lacan se encuentre en la situación prácticamente ineludible, si quería ser fiel a sus críticas y a sus propuestas de cambio radical de la práctica analítica, de la formación de los analistas y de la transmisión del psicoanálisis, de crear una asociación nueva, con dispositivos diferentes y que pudieran demostrarse eficaces para producir el cambio de rumbo que él mismo exigía.

El pase como dispositivo de formación de analistas de la escuela y como modo de transmisión de dicha formación, forma parte de ese movimiento. En Argentina, ninguna de esas condiciones fundantes se encuentra en el origen de las asociaciones psicoanalíticas. Si bien existía una Asociación Psicoanalítica Argentina, con reglas de funcionamiento y normas de formación que dependían de la Asociación Psicoanalítica Internacional, las rupturas que producen Plataforma y Documento abren la posibilidad de crear asociaciones independientes de lo que se llama el poder médico, más ligadas a la intelectualidad argentina, a las Facultades de Psicología, a los grupos de estudio que se establecían alrededor de alguna figura sobresaliente del campo cultural y político de aquellos momentos.

Lo que sucedió en la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA) y en la historia del psicoanálisis en este país no se reduce a una repercusión del lacanismo y de los sucesos franceses. Hay una coyuntura singular de la que dan cuenta autores como Raúl Sciarretta y Oscar Masotta, por un lado; desarrollos coyunturales propios, como la creación de la Facultad de Psicología de Rosario, en la década del 50; relaciones también propias de la realidad argentina, como es la relación entre medicina y psicología, que permite un desarrollo del psicoanálisis mucho más desprendido de la medicina, cosa que no ocurre en Europa. Esto sólo por citar algunos ejemplos de diferencias estructurales entre el desarrollo histórico europeo y el argentino.

Masotta empieza a introducir a Lacan desde una posición *outsider* del poder de la APA y de los médicos, desde una formación existencialista, marxista, sartreana, proviniendo de la fenomenología. De hecho, el primer libro de Masotta, que era una compilación de sus textos, se llamó *Conciencia y estructura*. Sólo más tardíamente fue tornándose lacaniano, a partir del contacto más fluido que fue teniendo con la producción de Lacan.

Esta especificidad argentina explica, en parte, que el pase no quedó incorporado de un modo taxativo en las organizaciones psicoanalíticas argentinas, del modo en que ocurrió en Francia. El hecho de que Masotta no fuera un clínico del psicoanálisis y sin embargo se constituyera en el máximo referente de la introducción de la clínica lacaniana en el país, da su singularidad y genera, por supuesto, dificultades nuevas y diferentes a las europeas.

Una referencia histórica argentina insoslayable para comprender la especificidad de la historia del psicoanálisis en la Argentina, es el golpe de estado de Onganía en el año 1966: un golpe que implicó la primera intervención feroz en los claustros universitarios argentinos y que generó en gran parte los sucesos políticos posteriores, tanto el golpe militar de 1976 como la organización de movimientos populares, intelectuales y políticos que configuraron el cuadro de situación de

Argentina a finales de la década del 60, durante la década del 70 y al inicio de la democracia en 1983.

La conformación de Plataforma y Documento es un hito histórico fundamental para comprender el impacto que en nuestro país tuvo el quiebre de la hegemonía de la IPA en el campo del psicoanálisis a partir de las formulaciones lacanianas, como también un indicio del estado y conflictos específicos en el interior de la APA. Esto sin dejar de considerar el contexto histórico internacional y nacional, donde, como anteriormente se explicitaba, las ideas del Mayo Francés se expandían desde la universidad hasta la calle y generaba una búsqueda de concretización de políticas de izquierda, comprendidas dentro del Partido Comunista.

Según lo reseñan Carpintero y Vainer en el tomo II de *Las huellas de la memoria*, el conflicto fundamental de Plataforma y Documento con la APA se produjo con el 8° Congreso Latinoamericano de Psicoanálisis que se realizó en Porto Alegre a fines de 1970. Según Gilou García Reynoso, el tema original del congreso era “Violencia y agresión”, pero los brasileños quisieron cambiarlo porque consideraron que no había condiciones políticas por la dictadura para tratar esa cuestión. Eso resultó indignante para algunos miembros, quienes después conformarían Plataforma y Documento. Un grupo de psicoanalistas hizo pública su decisión de no participar de dicho Congreso, entre ellos estaban Diego García Reynoso, Gilou García Reynoso, Tato Pavlovsky, Gregorio Barembliit y Armando Bauleo. “Aquellos que pertenecían a *Plataforma* y *Documento* pretendían democratizar la estructura jerárquica de la APA para debatir cómo la política atravesaba la práctica del psicoanálisis” (Carpintero y Vainer 2005, 42).

En julio de 1971, se realizó el XXVII Congreso Internacional de Psicoanálisis en Viena. Allí se presentó el trabajo de Marie Langer “Psicoanálisis y/o revolución social”, “en el cual realizaba una historia de desencuentros del psicoanálisis y el marxismo a través de su biografía y cómo se había tenido que optar entre uno de ellos a lo largo de la historia como una constante donde psicoanálisis y marxismo no podían ir juntos. La idea era rescatar la posibilidad de encuentro entre las teorías de Marx y de Freud, que concluía con la apuesta a que ‘esta vez no renunciaremos ni al marxismo ni al psicoanálisis’” (Carpintero y Vainer 2005, 42).

Según Marie Langer, al no publicarse el texto en el *International Journal*, por una supuesta falta de espacio, se pensó en una nueva publicación para artículos comprometidos, política e ideológicamente, cuyo título fue *Cuestionamos*.

Relatan Carpintero y Vainer:

Al regreso del Congreso la situación se volvió insostenible dentro de la APA. Es que se acentuaron las diferencias y los límites que imponía la institución. *Plataforma* y *Documento* no pudieron unirse en una política común y fueron a la ruptura por separado con días de diferencia [...] El 3 de noviembre se encontraron todos los miembros de *Plataforma* en el consultorio de Emilio Rodríguez. Tenían 18 renuncias y el brindis preparado. Ya sabían que Enrique Pichon Riviére no estaría. Hacía tiempo que Pichon no formaba realmente parte de la APA. Esperaron hasta altas horas de la noche a José Bleger. Pero Bleger no concurrió [...] El lunes 15 de noviembre renunciarían 21 miembros del grupo *Documento*. La APA había perdido el 10% de sus miembros. (Carpintero y Vainer 2005, 42-44)

De esta manera, en el año 1971 se efectiviza la ruptura con la APA en Argentina, rompiéndose la identidad entre APA y Psicoanálisis. La declaración de *Plataforma* terminaba diciendo:

Para nosotros, desde aquí en más, el Psicoanálisis no es la Institución Psicoanalítica oficial. El Psicoanálisis es donde los psicoanalistas *sean*, entendiendo el ser como una definición clara que no pasa por el campo de una Ciencia aislada y aislante, sino por el de una ciencia comprometida con las múltiples realidades que pretende estudiar y transformar. (Carpintero y Vainer 2005, 45; el subrayado en el original)

2. Oscar Masotta y la fundación de la Escuela Freudiana de Buenos Aires

El 28 de junio de 1974 se funda en Buenos Aires la Escuela Freudiana de Buenos Aires (EFBA). En la actual “Presentación” en su página de Internet, dice:

Fue la primera escuela lacaniana en la Argentina que retomó el propósito en respuesta a la constatación progresiva de la profunda desorientación que ganaba el ámbito de la institución internacional que Freud mismo había contribuido a crear. En ella, la formación de los analistas se había degradado en una burocratización metódica que abrevaba en el análisis didáctico una pirámide de jerarquías acumuladoras de poder y alejadas más y más del valor ineludible de la transferencia y de la hipótesis fundamental del psicoanálisis: la existencia del inconsciente.

Aquí se pone nuevamente en juego la ruptura que los analistas argentinos generan de la Asociación Psicoanalítica Internacional, esta vez de la mano de “Oscar Massotta quien, a pesar de no abocarse a la práctica clínica del psicoanálisis, (su ámbito residía en las letras) supo leer el valor del mensaje lacaniano en un texto que recibió de las manos generosas de Enrique Pichon Rivière y, a su vez, hacerlo pasar” (Escuela Freudiana de Buenos Aires, “Presentación”).

La creación de esta nueva escuela de psicoanálisis viene entonces de la mano de “las letras”. Esta marca singular, tan distinta de las marcas europeas que procedían del campo de la medicina y de la psiquiatría, tiene consecuencias enormes que configuran la especificidad argentina. No significa que la transmisión del psicoanálisis en Argentina, y la formación de los analistas, no tuviera entonces escollos, sino que los que tuvo llevaban otras insignias: ya no las del poder de los grados atribuidos al poder médico –propios de las experiencias francesas y norteamericanas–, sino el de la jerarquía atribuida al saber intelectual. La marca de intelectualidad que Masotta le da, con su procedencia del campo de las letras, genera una transmisión muy ligada a la cultura y a la literatura.

De esta manera, la Escuela se engendró apostando a la formación no burocrática ni piramidal de los analistas, y tal como el mismo Lacan había diseñado la suya en París, trazó los ejes de su estructura en la distinción entre grados y jerarquías. Para ello abrió y mantuvo especificidades no superpuestas: una Comisión Directiva que dirige la Escuela y dos Jurados de Nominación, uno de ellos con el fin de investigar el fin del análisis dentro del dispositivo del pase y otro para nominar a aquellos que la Escuela les reconoce formación suficiente. (Escuela Freudiana de Buenos Aires, “Presentación”)

En dicho texto de “Presentación”, se plantea una relación especular, en la que la experiencia argentina emularía a la francesa y en donde el dispositivo del pase ocupa el lugar fundamental que tenía para Lacan en la EFP. Sin embargo, esta equiparación olvida las condiciones materiales de existencia de ambas escuelas y los disímiles orígenes e historias, que hace que el pase aquí tome una forma estafalaria en relación con su supuesto modelo, porque no responde a las dificultades que se trata de sortear en aquel otro contexto histórico-político.

En Francia el poder de la IPA y sus reglas de formación de analistas y transmisión del psicoanálisis, obliga a Lacan a formular nuevas reglas y nuevos

dispositivos, a partir del impedimento de seguir formando parte de la jerarquía de analista didacta de la IPA por el modo en que él le impone a la práctica analítica (sesiones de duración variable; admisión de sus pacientes como supervisandos o como miembros de sus seminarios).

En cambio, en la Argentina, la situación es muy diferente: la IPA no tiene el poder y la influencia que en Europa, por lo tanto, los analistas se van formando con otros cánones y desde otras fuentes, especialmente las facultades de psicología, los grupos de estudio formados alrededor de intelectuales, como Oscar Masotta, Raúl Sciarreta y, particularmente en Rosario, Jorge Belinsky, Juan Ritvo. Pero olvidando esta singularidad, el pase se plantea aquí como una condición de no burocratización, cuando la burocratización no era el problema central de la formación de los analistas. El pase queda así, en este contexto, como un injerto exótico, que no cumple una función de ruptura con lo establecido, como lo hace en el ámbito francés.

Efectivamente, como lo expresa la “Presentación” de la EFBA, “la Escuela también ha hecho práctica de la interrogación de cada uno de los discursos circulantes en la cultura, el arte, las ciencias, la religión, la política, dejándose interrogar en el mismo acto por esos discursos”, de una manera mucho más exclusiva, que por el discurso médico y psiquiátrico, cuya incidencia fue insoslayable en Europa y Estados Unidos.

Asimismo, la Escuela Freudiana de la Argentina se presenta con treinta y siete años de antigüedad, fundada por Oscar Masotta y otros. De acuerdo a las palabras de Norberto Ferreyra en la presentación de sus Estatutos, en enero de 1991, afirma en sus primeras líneas que “no hay Escuela sin pase. Es necesario que la experiencia del análisis sea transmisible y comprobable. El pase, en lo que se refiere a su funcionamiento en una Escuela, es ocasión y posibilidad de que esa necesidad de discurso exista como tal” (Ferreyra 1991). Al reivindicar la necesidad del pase como dispositivo, se lo desarticula de un contexto histórico determinado –el europeo– y de una necesidad de separación de ciertas formas hegemónicas de formación de los analistas, que no imperaban de ese mismo modo en Argentina. Fuera de ese contexto, su incidencia aquí aparece como forzada, estereotipada, poco convincente.

En 1975, Masotta presenta a la Escuela Freudiana de Buenos Aires ante la École Freudienne de Paris, con un texto que luego aparece como epílogo del libro de Masotta, *Ensayos lacanianos*, bajo el título “Comentario para la École Freudienne de Paris sobre la fundación de la Escuela Freudiana de Buenos Aires”. Según algunas versiones, la recepción de esa presentación no fue muy calurosa por parte de Lacan, quien solicitó una copia de las palabras que Masotta iba a leer. Había transcurrido un año desde la Fundación de la EFBA en la Argentina.

Cuando Masotta, al inicio de su exposición, alude al SAMCA (Sociedad de Asistencia Mutua Contra el Discurso Analítico) que sanciona Lacan en su crítica a la IPA, y se reconoce en esa misma razón, aclara que la fundación de la EFBA es menos el resultado de una oposición que un fenómeno tangencial. A eso se hace referencia cuando se señala en esta Tesis que el pase debiera volver a leerse según esa óptica.

Masotta reconoce a Enrique Pichon Rivière como su maestro, mientras critica a otros ácidamente.

Es él quien pone en mis manos los primeros números de *La Psychanalyse*, quien bondadosamente baja de los estantes de la biblioteca de la Asociación Psicoanalítica polvorientas revistas con material lacaniano, él quien finalmente me invita a informar en su escuela sobre los resultados de mis lecturas. (Masotta 1996, 242)

Luego señala la especificidad de la fundación de la Escuela Freudiana de Buenos Aires:

Desde entonces (marzo de 1964) los pasos a veces espaciados y casi siempre silenciosos que condujeron a nuestra fundación como Escuela Freudiana, poco tuvieron que ver con la institución psicoanalítica oficial. *Ni nos habíamos separado de ella –puesto que ninguno de los que firmamos el acta de fundación, con excepción de uno solo, habíamos pertenecido a ella–*. Ni a ella nos habíamos opuesto demasiado –salvo por el hecho de que nuestros grupos de estudio adquirieron, desde el comienzo, un definitivo aire de *revival* freudiano, mientras que ellos –no se lo ocultaban– hacía tiempo que habían dejado de considerar a los textos de Freud como motivo de investigación. (Masotta 1996, 242; el subrayado es nuestro)

También expone la particularidad de los grupos de estudio en Buenos Aires, surgidos a fines de la década del 50:

[...] algo semejante a lo que es un “cartel” de la École Freudienne de Paris [...] pero que no estaban referidos a ninguna institución, sino únicamente a la persona del *leader* (no sé qué palabra emplear) a quien se le reconocía trabajo teórico sobre el asunto a estudiar. Eran grupos espontáneos, productos de la reunión espontánea de un grupo de estudiantes, quienes demandaban a alguien la enseñanza que entendían éste podía brindarles. Se motivaron sin duda en las carencias de la enseñanza universitaria, en la inestabilidad docente producida por las cambiantes situaciones políticas. (Masotta 1996, 243)

Raúl Sciarreta, Gregorio Klimovsky y León Rozitchner son nombrados como notables sofistas de esa nueva institución que serían los grupos de estudio. Es importante subrayar que estos maestros, que quizás era la palabra que no encontraba Masotta cuando usó la poco feliz de *leader*, no eran instituciones, no eran dispositivos. Al ser identificados como sofistas, les da ese lugar de maestros en clave analítica, tanto por su parentesco directo con Sócrates como con su parentesco indirecto con Nicolás de Cusa.

El golpe militar de Onganía lo saca a Masotta, como a tantos otros, del ámbito universitario, para devolverlo a la liza de los grupos de estudio, propios de la historia argentina con sus avatares políticos. La reunión con Arturo López Guerrero, Jorge Jinkis y Mario Levin, junto con Juan David Nasio, marca el inicio de lo que luego sería la EFBA. “Todos nos atrevimos entonces a tomar pacientes cuyo tratamiento y sesiones supervisábamos con los otros miembros del grupo”, dice Masotta en la “Presentación del segundo Congreso Lacaniano”, y relata los dos “congresos” informales que organizaron, uno en Monte Grande y el segundo el mismo año, cuyos escritos presentados allí fueron publicados en los *Cuadernos Sigmund Freud*, en mayo de 1971.

Desde el comienzo estábamos de acuerdo con que el modelo que introduciríamos sería el señalado por Lacan, donde el didáctico es función del “pase” y no éste de aquél y que en todos los casos el analizante “soit libre de choisir son analyste” [...] Pero aun ¿cómo hacer analistas desde el lado de adentro (la Escuela Freudiana) cuando los analistas que lo hicieron a uno pertenecen al otro lado de la línea (la Institución oficial). (Masotta 1996, 249)

Aparece entonces el pase introducido en la Escuela Freudiana de Buenos Aires, cumpliendo la función que el didáctico cumplía en la IPA, pero sin la incidencia

que dicha institución oficial tenía en la formación de los analistas argentinos. Es interesante destacar una pregunta de Masotta sobre el modo en que logra una ruptura en la práctica analítica existiendo una continuidad forzada por el hecho insoslayable de que la formación analítica de los “nuevos” analistas estaba formada en los divanes de los antiguos.

Esta pregunta permite entrar en un terreno polémico y pantanoso, pero que es ineludible: Masotta sospecha que las dificultades que Lacan constata en la práctica analítica eminentemente kleiniana que gobernaba la IPA, pueden reaparecer, incluso con nuevos conceptos y categorías, en la práctica de los ahora lacanianos, en tanto fueron formados en aquella tradición.

Si se relee aquel primer número de la revista *Cuadernos Sigmund Freud*, a la que alude Masotta en su comentario frente a la École Freudienne, se puede encontrar, entre los artículos de Oscar Steimberg, Jorge Jinkis, Mario Levin y Arturo López Guerrero, una polémica entre Oscar Masotta y Emilio Rodrigué, que se volvió emblemática de un momento histórico de quiebre entre psicoanalistas, en la cual subyace un estado de cosas que quizá aún hoy tenga una vigencia insospechada.

En el artículo titulado “Anotaciones para un psicoanálisis de Emilio Rodrigué”, Masotta contesta al artículo de Rodrigué titulado “Leer a Rodrigué”, que a su vez era respuesta a otro anterior de Masotta llamado “Leer a Freud”. Al parecer, este último artículo de Masotta de *Cuadernos Sigmund Freud* queda sin responder, dejando interrumpido un intercambio que podría haber terminado en un tono injurioso, propio del estilo ironista, obturando lo que de verdad importa: la línea clínica. Este cruce polémico de los textos, por momentos, hace perder de vista lo fundamental: tomar una posición sobre las maneras de leer a Freud, que favorezca la transmisión de lo que está en juego en sus escritos, más allá de los brillos que la fama y los nombres puedan reflejar.

El tono del artículo de Masotta es, desde el inicio, provocador. Se lo lee enojado, ofendido y dispuesto a dar batalla para defender su posición, pero especialmente interesado en desestimar la del otro. El artículo de Rodrigué, “Leer a Rodrigué”, también está marcado por la ironía y la búsqueda de ridiculizar al oponente.

Rodrigué se mofa de una interpretación realizada por Masotta:

Pasemos al sueño de Ana, siguiendo la sugestión de Masotta. Ana es Ana Freud, la hija de Freud. Masotta nos informa que el sueño de la pequeña Ana se articula en voz alta durante el dormir: *Ana F(r)eud, f(r)esas, f(r)ambuesas, bollos, papilla*. Cómo está presente –según Masotta– el significante en este sueño. Citémoslo nuevamente: “En la repetición de un grupo fónico, en la escansión que la repetición introduce, en el efecto, en fin, de ordenamiento retórico y de jerarquización interna y autónoma de las frases...” Para Masotta las “fr” en Freud, frambuesas, y frases son importantes. Pero la cuestión es: ¿para quién? Seguramente no para la pequeña Ana. Ana era austríaca y los niños austríacos sueñan en alemán. (Rodrigué 1971, 59)

Estos textos leídos cuarenta años más tarde, presentan un estilo ironista que puede, en el campo intelectual, ser entretenido e iluminar polémicas que de otro modo aparecen opacadas. Sin embargo, en el campo analítico ese mismo estilo corre el riesgo de dejar en la oscuridad lo que realmente importa, por el resplandor que provoca el narcisismo de cada uno de los protagonistas de la polémica. Queda luego registrado, con el transcurso de los años, el brillo de los nombres, pero queda desdibujado el contenido de la polémica. Ese contenido, que refiere a una cuestión analítica, que puede decidir sobre los modos de llevar adelante una práctica, queda

oculto en la fama del maestro, o, en todo caso, en la fama del que el propio Masotta llama (y quizás aquí sí cabe el vocablo) *leader*.

La polémica giraba en torno a la traducción de Ballesteros: “Ana F(r)eud, f(r)esas, f(r)ambuesas, bollos, papilla”, tomada del alemán, “Anna Freud, Er(d)beer, Hochbeer, Eier(s)peis, Papp”. Masotta responde ofuscado. Lo que él mismo dice, y Rodrigué cita textual, se mantiene incólume frente a la crítica, porque, efectivamente, lo que subraya no tiene que ver con la dupla fonemática “fr”, propia de la traducción española, sino “con un grupo fónico, en la escansión que la repetición introduce, en el efecto, en fin, de ordenamiento retórico y de jerarquización interna y autónoma de las frases” (Masotta 1971, 61). Y así es.

Con la justificación de una discusión sobre el simbolismo, con Jones y el kleinismo (contraponiendo el valor del significante, del corte propuesto por Lacan y utilizado para la interpretación de los sueños) y en un debate sobre un trabajo anterior de Rodrigué, donde se encontrarían elementos de ese mismo simbolismo, el estilo ironista y el énfasis en la lectura acertadamente lacaniana de Masotta, crea, sin embargo, una sensación de fracaso, por el exceso de furia y por la renuncia explícita a la fundamentación: “no importa ahora que no justifique mis afirmaciones”, dice Masotta. Finalmente, parece que sólo se tratara de una batalla de titanes, en la cual se enfrenta, paradójicamente, como único luchador, el narcisismo de cada uno.

Veinte años más tarde, Jorge Jinkis le otorga a la figura de Oscar Masotta esa calificación de líder a la que se aludía más arriba:

[...] la decisión, como interpretación del malestar, de llevar adelante un proyecto teórico que se apropie del conjunto de la experiencia analítica, la enseñanza, las publicaciones, la fundación de una escuela, todo en un estilo de precipitación que le aseguró una función de liderazgo [...].
(Jinkis 1990, 17-18)

En este artículo, Jinkis retoma el texto de Masotta “Leer a Freud”, como un texto fundacional, inaugural, de la entrada del psicoanálisis en nuestro país, y analiza detalladamente la polémica entre Masotta y Rodrigué. Para Jinkis, “la introducción de la obra de Lacan en nuestro medio y la introducción de tantos a esa obra, está entreverada, no digamos a la introducción de Masotta al campo del psicoanálisis, sino al modo en que su deseo se abrió paso” (25). “Leer a Freud” se configura para él en el primer discurso lacaniano escrito en nuestra lengua.

3. Historia del psicoanálisis en Rosario. La crisis de la APA en Rosario

Mario Bugacov, médico fundador de la Asociación Psicoanalítica de Rosario (APRO), institución miembro de la Asociación Psicoanalítica Internacional, relata en un artículo inédito titulado “Historia del Psicoanálisis en Rosario” los avatares de la formación de los analistas rosarinos durante las décadas del 60 y 70, mostrando el impacto de los sucesos franceses en Argentina, fundamentalmente, en el interior, más precisamente, en Rosario, con su peculiar visión de médico interesado tempranamente por el psicoanálisis y conmovido por las experiencias vividas en esos años convulsionados. En este sentido, su trabajo es único, porque llena un vacío sobre la historia local del psicoanálisis.

Bugacov explica los modos de difusión del psicoanálisis y sus referentes en distintas ciudades del país. En los años 50, Garma reunió un grupo de estudio en Mar del Plata, en los 60 Mon comenzó la formación de un grupo en Córdoba y Horacio Etchegoyen en Mendoza. Con respecto a Rosario, señala:

Entre otras ciudades, Rosario participó también, por ese entonces, de esta materialización y difusión con algunas experiencias significativas para el original “pensamiento psicoanalítico argentino”, como por ejemplo la experiencia de “los grupos operativos” de Pichon Rivière.

En el caso de Rosario esa relación de dependencia-cercanía con Buenos Aires que tanto influyó para la divulgación, crecimiento y logro del psicoanálisis del interior, también funcionó como obstáculo para su autónomo crecimiento e institucionalización. Tal vez Mendoza por su distancia con Buenos Aires y por la radicación antes de los 60 de un psicoanalista formado en la APA –me refiero a Horacio Etchegoyen–, logró unas décadas antes la institucionalización de su Instituto de Formación Psicoanalítica. (Bugacov n.d., 1)

En otro pasaje del artículo da cuenta de algunos referentes y sus lineamientos ideológicos:

Gregorio Bermann fue un importante psiquiatra e intelectual de su época, alineado con las perspectivas del Partido Comunista, igual que Thenon. Ambos fueron pioneros en la divulgación de las ideas psicoanalíticas. Gregorio Bermann en la ciudad de Córdoba funda la “Revista de Psicoterapia”, donde conviven las ideas de Freud con las de Adler y, a modo de curiosidad, en su segundo número del año 1936, hace por primera vez referencia al joven psiquiatra francés Jacques Lacan, en relación al libro “La paranoia en su relación con la personalidad” y a “La influencia del superyó freudiano en la génesis de la psicosis” (cita E. Torres). Ambos, tanto Thenon como Bermann, sufren las influencias de su alineación ideológica al PC, que se opone al psicoanálisis considerándolo como expresión del “individualismo burgués”. (Bugacov n.d., 1-2)

El artículo de Bugacov destaca el aporte de Elizabeth Sorribas, quien en su trabajo “Crónica de un nacimiento”, menciona a Pizarro Crespo, de origen cordobés, quien habría ejercido en Rosario como “nuestro primer psicoanalista”, y hace referencia a su trabajo, “Clínica psicósomática”, escrito en colaboración con Lelio Zeno, donde “consideraba que los fenómenos psicósomáticos no son causa y efecto, sino simultaneidad dentro de la expresión biológica”.

En el ámbito rosarino, el autor señala a la década del 50 como momento fundacional para el desarrollo actual del psicoanálisis, ligado a lo académico:

[...] hubo un momento de transformación en el desarrollo del psicoanálisis en nuestro medio y a modo de “acontecimiento” fue la creación en Humanidades con la Profesora Lambruschini (1954) de un espacio ya a nivel académico de “disciplinas Psicotécnicas” de lo que después será la “Carrera de Psicología”, alrededor de 1956. Con el timón de mano de Jaime Berstein, se logró que en Rosario convergieran y se aglutinaran alrededor de un programa moderno y actualizado en las corrientes de la Psicología, los gérmenes para ese “monumental auge del interés por los nuevos desarrollos del psicoanálisis”.

El momento cultural, en Rosario, en la Argentina y en el mundo, y su repercusión en el contexto de la Universidad, quedó en el registro mítico como una “etapa dorada”. Fue la primera carrera de Psicología del país. Se sumó a esto un auge editorial sobre el psicoanálisis que se desplegó por todos los países de habla hispana. (Bugacov n.d., 2)

En relación con su propia experiencia, cuenta que en 1965 “comenzamos a psicoanalizarnos en Buenos Aires. Durante dos días, además de nuestro análisis personal, teníamos grupo de estudio y algunos asistíamos a la escuela de Pichon Rivière. En 1966 se da el golpe de Onganía y ‘la noche de los bastones largos’, que deriva en una renuncia masiva a la Universidad. Nuestra formación sigue en Buenos Aires” (Bugacov n.d., 2).

Ese es el punto de inflexión donde aparece la especificidad argentina. El pensamiento kleiniano y freudiano tienen gran influencia en el pensamiento

psicoanalítico, pero se presentan dificultades prácticas porque no se pueden cumplir los aspectos reglamentarios de la formación en APA. En el caso de los médicos, relata Bugacov, las cuatro horas que exigía el análisis didáctico, en distintos días, suponía que, los que eran del interior, tenían que permanecer en Buenos Aires sin trabajar. Entre tanto, los psicólogos no tenían un reconocimiento legal del ejercicio profesional. En este contexto surge entonces la Escuela de Psicología para Graduados como una salida y posibilidad de formación para los psicólogos. Las carreras de Psicología van teniendo un gran crecimiento, simultáneamente con el desarrollo del psicoanálisis.

Muchos de nosotros participábamos en grupos de estudios sobre epistemología. Masotta, Sciarretta y Macci tenían grupos de estudios con psicoanalistas. La vuelta a Freud se canalizó en un fuerte desarrollo del lacanismo. *A mi criterio, las dificultades para el ingreso a la formación en la institución IPA influyó fuertemente en la adhesión al lacanismo, que llevaba como bandera haber sido "excomulgado de la IPA".* (Bugacov n.d., 3-4; el subrayado es nuestro)

Aquí es de fundamental importancia el papel que jugó la Facultad de Psicología de Buenos Aires y la de Rosario, sobre todo por una independencia que liberó al psicoanálisis del psicoanálisis didáctico de la APA, y que distingue así las condiciones argentinas que carecen de esa necesidad de ruptura, crítica y contra propuesta que necesitaron los franceses. En Argentina, la APA sufre por desplazamiento, no por ruptura: se comienza a mirar para otro lado, a escuchar otros discursos, a formarse en otros lugares, porque los "formadores" y los discípulos eran marginales a la institución médica.

Esto constituye un testimonio preciso de cuál era la especificidad del psicoanálisis y su transmisión en la Argentina: una diversidad y singularidad epistémica, clínica, incluso ética, representada por intelectuales formados y dedicados al pensamiento en un sentido muy heteróclito, donde el psicoanálisis se transmite en relación con otros saberes, alejado especialmente del marco médico y psiquiátrico.

De todos modos, conviene subrayar cierta perversidad que suponía la formación de la Asociación Psicoanalítica Argentina, que reclutaba psicólogos a los que no reconocía como miembros de la APA con los mismos derechos que a los médicos que la conformaban. De hecho, Bugacov relata: "Éramos todos médicos en condiciones de hacer la formación pero que necesitábamos un régimen de dos días para realizar las cuatro horas para el análisis didáctico" (4-5).

Las condiciones materiales, enunciadas por Bugacov, que tuvieron que ver con los movimientos de ruptura con la Asociación Psicoanalítica Argentina, marcaban ciertas limitaciones para el ingreso de todos aquellos interesados en el ejercicio del análisis (el número de sesiones obligatorias a realizarse en distintos días para el análisis didáctico dejaba fuera a aquellos que venían de otros lugares del país, por un lado, y, por otro, el hecho de que no se permitía el ingreso a los psicólogos sino sólo a los profesionales médicos). En un contexto en que el psicoanálisis crece y se potencia a partir del marcado interés que despierta en la intelectualidad argentina, estos requisitos restrictivos propiciaron la ruptura que se plasmó luego en Plataforma y Documento. La pregunta, incómoda pero necesaria, sería ¿qué consecuencias trae la búsqueda de una flexibilización de las condiciones de la formación de analistas en el campo mismo del análisis?

Freud analizaba todos los días de la semana cincuenta minutos. Esa asiduidad la consideraba como la condición de posibilidad del análisis. Cuando las

circunstancias políticas e ideológicas generan una flexibilización del encuadre que para Freud era insoslayable, seguramente se gana en igualdad de oportunidades – por ejemplo, balancear las posibilidades de los analistas del interior en relación con los analistas de Buenos Aires; o de los médicos y los psicólogos que también deseaban ser analistas, es decir, reducir ambos sentidos de la distancia: la geográfica y la de formación, en beneficio de una mayor inclusión—. Pero lo que queda como interrogante es la consecuencia que esto trae para el psicoanálisis como práctica. ¿Es posible lograr lo que se espera de un análisis sin esas condiciones planteadas por Freud a partir de su propia experiencia como analista? ¿Se logra el efecto de cambio subjetivo supuesto al final de un análisis cuando se flexibiliza el número de sesiones por motivos de distancia geográfica, como en este caso? ¿O lo que se gana en democratización se pierde como posibilidad de acto analítico, entendido en el sentido estricto de lo que el análisis logra como bisagra de modificación subjetiva que no permite vuelta atrás?

La cuestión de que sea requisito ser médico para practicar el análisis ya había sido zanjada por el propio Freud, por ende no suscita una interrogación sobre su abolición para el ejercicio del análisis. La pregunta sobre las consecuencias de la flexibilización de las condiciones materiales (por ejemplo, el número de sesiones semanales) merece otra consideración. La crítica lacaniana a la rigidización de la técnica por parte de la Escuela Inglesa puede favorecer también a la resistencia al análisis, justificando vías que impiden los efectos esperables de un análisis. Quizá sea uno de los efectos colaterales no deseados que la lectura lacaniana de Freud pudo generar en la formación de los analistas, no solamente en Argentina, pero también allí. Por supuesto que se trata de una pregunta que se sostiene aún hoy, cuando se ha generalizado una práctica que desconoce los límites del espacio y del tiempo para analizarse. Hoy se habla de análisis que se desarrollan desde Rosario a Buenos Aires; de Buenos Aires a París; de cualquier punto del planeta a París o a la ciudad en la que se realiza algún congreso analítico anual que congregue a figuras importantes del psicoanálisis. Aunque lo que se haga no ahorra la pregunta sobre si lo que se efectúa posibilita el acto analítico, que es el corazón de la práctica analítica.

En un segundo apartado de su texto, Mario Bugacov relata el proceso de institucionalización del Psicoanálisis en Rosario, en relación con las organizaciones que se generan en la ciudad buscando su participación y pertenencia a la Asociación Psicoanalítica Internacional.

En el marco del convulsionado contexto socio-político-cultural de los 70, alrededor de 1972 se abre en APA la posibilidad de la formación psicoanalítica para los médicos radicados en el interior, y la posibilidad de agrupaciones institucionalizadas en los lugares de origen, auspiciadas por esta “comisión del Interior” de APA. Es de destacar el fuerte y comprometido liderazgo del prestigioso psicoanalista Jorge Mon en esta iniciativa. Los colegas psicólogos, es bueno recordar, no tenían aún reconocimiento legal para el ejercicio profesional, y en APA estatutariamente a partir de una ley de los años 50, sólo podían ingresar los médicos. Paradójicamente, la Escuela de Psicoterapia para Graduados, los grupos de estudio y las supervisiones “resolvían” este problema de los egresados psicólogos que en ese momento ya eran legiones.

En estas circunstancias, y como reflejo del contexto social y de fuertes corrientes desde el lacanismo en su crítica a la IPA, y perspectivas ideológicas de izquierda, se da todo un movimiento en APA donde psicoanalistas como Emilio Rodrigué, Marie Langer, Diego y Gilou García Reinoso, Rafael Paz, cuestionan el marco institucional y formativo de la APA, y se

generan dos movimientos, Plataforma y Documento, que se escinden de la institución e influyen en este incipiente germen organizativo de los miembros del interior.

Tanto las reuniones en Buenos Aires en APA, como las visitas que los tres grupos –APA, Plataforma y Documento– realizaron en Rosario, tienen una evidente repercusión sobre el embrionario CEP, Centro de Estudios Psicoanalíticos de Rosario.

De los miembros que íbamos a ingresar a la formación IPA por Rosario, sólo lo hace J. M. Bourlot; y en la institucionalidad de Rosario, el CEP integra las corrientes afines a Plataforma y Documento. Se crea a su vez APRO, con el aporte y apoyo de APA, que durante algunos años acoge en su seno a muchos miembros de Rosario, como Gladys Santoro, Mabel Sapino, y donde son profesores psicoanalistas prestigiosos como Liberman, Galli, Winograd, entre otros.

Gran parte del tronco originario, tomamos distancia en ese momento de estos nucleamientos, fuimos terminando ese primer período de análisis comenzado en los años 65, siguiendo nuestras supervisiones, y trabajando en otros nucleamientos ya organizados en Rosario.

En mi caso, desde la pertenencia a FAP, la Federación Argentina de Psiquiatras, que creó el CEPRO (Centro de Estudios Psicoanalíticos de Rosario), trabajábamos el vértice psicoanalítico y las corrientes de vanguardia del campo psiquiátrico. La violencia de los 75 y el golpe del 76 terminaron con FAP en el marco de desapariciones y emigraciones de colegas. (Bugacov n.d., 5-6)

Finalmente, detalla las sucesivas organizaciones institucionales que derivó en al conformación del Ateneo, que se institucionalizará en 1980 con la función de difundir el psicoanálisis y el objetivo explícito en su acta de fundación de crear en Rosario, en el futuro, un Grupo de Estudios afiliado a la Asociación Psicoanalítica Internacional.

De este agrupamiento surgimos los primeros ingresantes de Rosario a la formación psicoanalítica en un Instituto Psicoanalítico de Buenos Aires perteneciente a IPA. Elegimos APdeBA, ya que la historia de nuestros vínculos con Buenos Aires, como el análisis personal, supervisiones y grupos de estudios se relacionaba con los psicoanalistas que fueron justamente los fundadores de APdeBA, como David Liberman, Davis Rosenfeld, María Isabel Siquier, Joel Zac y, fundamentalmente, Horacio Etchegoyen. (Bugacov n.d., 6)

Bourlot, Canale, Castellaro de Pozzi y yo, fuimos los primeros rosarinos miembros adherentes de APdeBA, y, por ende, de IPA. Luego ingresaron nuevos candidatos: las doctoras Edila Alba y María Elena Sinópoli.

En 1992 fuimos reconocidos en la categoría de Grupo de Estudio por la Asociación Psicoanalítica Internacional, y se nombró a APdeBA como sponsor. Los integrantes del Comité de Sponsor fueron la Dra. Reggy Serebriany, el Dr. Roberto Polito y el Dr. Guillermo Brudny, miembros titulares de APdeBA.

Tres de los miembros de nuestro grupo, Juan Canale, María Haydée Castellaro de Pozzi y yo, reuníamos ya las condiciones para pasar a ser Miembros Titulares con función didáctica, y como expresé en 1993, en el acto inaugural que realizamos para la presentación de nuestra Institución a nuestra ciudad “lo que había sido una verdadera utopía se había hecho realidad, como culminación de un largo proceso y, a la vez, como inicio de lo que sería el logro de tener nuestra institución, que fuera propicia para estimular el desarrollo de nuestra disciplina y con el firme propósito compartido por todos los miembros del grupo de crear el Instituto de Formación Psicoanalítico en Rosario, enmarcado en los criterios de IPA”. (Bugacov n.d., 8)

4. Lacan en Rosario¹⁵

Desde otro camino institucional, el testimonio del Psicólogo rosarino Jorge D'Ángelo da cuenta de sus avatares como psicólogo identificado con los principios de los grupos Plataforma y Documento, que se separan de la Asociación Psicoanalítica Argentina. En un artículo que lleva el título destinado a este pasaje de la Tesis, "Lacan en Rosario", este psicoanalista recuerda que a fines de la década del 60, fecha en la que se sitúa la entrada de Jacques Lacan en Rosario, "un grupo de psicólogos y médicos, aspirantes a analistas muchos de ellos, traen a esta ciudad a Enrique Pichon Rivière y fundan la 'Escuela de Psicología Social de Rosario'. En ese ámbito es que Pichon menciona a Lacan en relación con el tema de la alteridad. Nos hallamos en los años 1968/9" (D'Ángelo n.d., 1).

En un apartado de dicho trabajo, que D'Ángelo denominó "El mito prehistórico", señala dos acontecimientos míticos: el primero, Pichon relatando su encuentro con Lacan en la 14° Conferencia de Psicoanalistas de Lengua Francesa, en noviembre de 1951 y una continuación de la conversación durante una cena donde comparten el gusto por Lautrèmont, donde le cuenta a Lacan que alguna vez el conde montevideano se aposentó en el 5, Rue de Lilles. El otro acontecimiento, es el encuentro de Pichon con Masotta, a quien le entrega una edición de los *Escritos* de Lacan.¹⁶

Hacia el mes de abril de 1972, un grupo de analistas rosarinos, en su mayoría psicólogos egresados de la Facultad de Filosofía y Letras y algunos médicos, concretamos un anhelo largamente buscado: tener y pertenecer a una institución psicoanalítica, coherente y responsable de sus miembros, situación que la Asociación Psicoanalítica Argentina había rechazado casi sistemáticamente hasta ese momento por nuestra condición de no-médicos (psicólogos), lo que producía el efecto de marginarnos de la institución oficial, generando un mercado negro alrededor de la "formación analítica". Dicha institución fue el "Centro de Estudios Psicoanalíticos de Rosario". (D'Ángelo n.d., 2)

De este modo, D'Ángelo reconstruye la historia de otra expresión de la ruptura con la IPA a nivel local, producto de la segregación que generaba la exigencia de ser médico para ser miembro de la asociación psicoanalítica. Una ruptura sesgada, no frontal, porque la relación con la IPA en el psicoanálisis argentino no era la misma que la relación estrecha que se estableció en Europa. De manera que la ruptura a la que se puede indicar como particular del contexto local es relativa y supone más bien un contexto previo del psicoanálisis argentino, que hace que la cuestión del psicoanálisis didáctico, y correlativamente, la cuestión del pase y su estatuto en la formación de los analistas, quede situado en un lugar mucho más tangencial. Esto sucede particularmente en Rosario, donde no se establece una confrontación directa con la APA y sus didactas.

El texto freudiano sobre si pueden los legos ejercer el psicoanálisis todavía no había podido ser elaborado por la organización que el mismo Freud creó, lo que conlleva a la problemática de la segregación, que se abordará en el Capítulo V.

Según cuenta D'Ángelo, el Centro de Estudios Psicoanalíticos estuvo vinculado con los grupos Plataforma y Documento –recientemente escindidos de la APA– cuyo mentor era Raúl Sciarretta, acompañado por Rafael Paz y Gregorio Baremlitt, todos ellos *outsiders* de la APA. Raúl Sciarretta dictaba el seminario

¹⁵ El título de este apartado de la Tesis es una referencia directa al texto de Jorge D'Ángelo, quien desde su experiencia describe los pormenores del ingreso de Lacan en la escena rosarina.

¹⁶ Hay otra versión que menciona la entrega de los seminarios de Lacan desgrabados.

sobre Epistemología; Rafael Paz, Teoría Psicoanalítica, y Gregorio Barembliitt, Técnica Psicoanalítica. Habría sido, entonces, en 1971 que Raúl Sciarretta introdujo institucionalmente en la ciudad de Rosario el pensamiento de Jacques Lacan. Ya en 1972, Jorge Belinsky y Américo Vallejos, como nuevos profesores del CEP, multiplicaron las referencias a Lacan. A fines de 1975, el CEP contaba con unos 200 alumnos y un cuerpo docente destacado que se dedicaba al estudio de la práctica analítica a partir de Lacan.

A principios de marzo de 1976 el empeoramiento de las condiciones sociales y políticas a partir del ejercicio del terrorismo por la "Triple A" y el inicio de la represión ilegal, determinan una dolorosa y necesaria decisión: el cierre y posterior disolución del Centro de Estudios Psicoanalíticos. (D'Ángelo n.d., 1)

En otro artículo, "Algunas coincidencias entre La Escuela de Lacan y el Centro de Estudios Psicoanalíticos de Rosario (1972/1976)", D'Ángelo sostiene que "es indispensable ubicar la política del psicoanálisis intentada en los setenta en el contexto socio-político general. Debemos situar nuestras reflexiones acerca de las condiciones de surgimiento del CEP dentro del proceso histórico pertinente. Época de convulsiones sociales, de errores y aciertos, de verdades y mentiras, de horrores y de espanto, de muerte finalmente. Para decirlo de una vez, aspirábamos a un Psicoanálisis distinto para una sociedad distinta. La caída fue de la medida de la esperanza" (D'Ángelo 2002, 1).

Más adelante detalla cómo era el funcionamiento del CEP, que se organizaba a partir de tres problemáticas: teórica, teoría de la técnica e institucional, estrechamente ligada a la anterior. La problemática teórica giraba alrededor de la lectura de textos lacanianos por parte de intelectuales argentinos interesados en el psicoanálisis de Lacan, como Oscar Masotta y Raúl Sciarretta. La novedad era el retorno a los textos freudianos, centrado en "La interpretación de los sueños" y "Construcciones en el análisis", puntos de inicio de las enseñanzas de Lacan en su búsqueda de "retorno a Freud".

La organización política del CEP, continúa exponiendo D'Ángelo, era la reacción al absolutismo de la APA en el manejo del mercado del trabajo psicoanalítico: "Dicho mercado tenía una estructura piramidal en cuyo vértice anidaban los didactas, que amparados en la teoría-de-la-técnica detentaban el poder de la institución que les proporcionaba privilegios económicos al tiempo que les otorgaba la presunción del saber" (D'Ángelo 2002, 2).

Cabe agregar también que la expansión del psicoanálisis se conseguía a través de la Facultad de Psicología, lo que ya indicaba la propagación desde hacía varios años de un "mercado negro" de psicoanalistas.

Por esa razón el CEP buscó una organización institucional basada en la disolución de las jerarquías:

[...] disolución acompañada simultáneamente por la puesta en práctica de un gobierno colegiado por parte de una comisión elegida democráticamente cuyas principales decisiones eran acordadas ad-referéndum de una Asamblea con poder resolutivo. De esta manera, se disolvió la colusión *saber-poder* de los llamados didactas que podían intentar detentar ese poder. (D'Ángelo 2002, 2)

A criterio de este autor, quedó pendiente el problema de la formación de los analistas.

Se intentaba solucionar la formación teórica y la supervisión de casos a través del “Seminario Clínico”, pero permanecía la cuestión del análisis personal, el cual fue considerado condición sine-qua-non en el trípode freudiano que sostenía aquella formación. El problema del análisis didáctico fue obviado de ese modo, es decir, a través del análisis personal, que era atendido por los miembros más o menos conspicuos del Centro de Estudios a los que era dirigida la demanda por parte de los alumnos [...].

En el llamado “Seminario Clínico”, un psicoanalista reconocido “ex APA”, presentaba un material clínico propio al conjunto de los alumnos, los cuales divididos en pequeños grupos con un coordinador, discutían dicha presentación y arribaban a conclusiones que más tarde se llevaban a un plenario. Destacamos de esta práctica el modo en que los presentadores exponían su trabajo personal e íntimo al conjunto, a veces irreverente, de los jóvenes alumnos, en un intento más de disolver las jerarquías. Constituye esto un ejemplo de las tensiones que se presentaron entre viejos analistas y jóvenes aspirantes, en aquella nuestra institución. Como es inevitable, dichas tensiones marcaron fuertemente las relaciones sociales, no obstante que se reconoció y ofreció a los jóvenes la oportunidad de cuestionar a los veteranos en aquello íntimo que más les atañe. (D’Ángelo 2002, 2)

Es importante subrayar que esa relación entre “viejos analistas y jóvenes aspirantes” no estaba conformada de manera homogénea por miembros de la APA, o desprendimientos de la APA y pacientes disidentes, sino que la cadena era extrainstitucional. Eso también forma parte de la singularidad de la experiencia argentina, que no se centra alrededor de las instituciones psicoanalíticas férreas y potentes de Europa o los Estados Unidos.

¿Se podría pensar el intento de democratización de la formación de los analistas siguiendo los pasos de un cambio socio-político que, iniciado en los movimientos sociales franceses, repercutía localmente?

Quizás sea conveniente recurrir a la figura del *clinamen* que sugiere Bloom en su crítica a la influencia poética y a la angustia de las influencias, cuando lee las influencias literarias como un producto de la Ilustración, como otro aspecto del dualismo cartesiano, y propone, en cambio, la idea de un “desvío brusco”, que separa a cada poeta de su supuesto Padre poético (Bloom 1991, 53). En realidad, Bloom plantea que “en el mundo de los poetas, todas las regularidades son en realidad ‘excepciones regulares’; la *recurrencia* de visión es ella misma una ley que rige excepciones (...) Ningún poema tiene fuentes y ningún poema simplemente alude a otros. Los poemas son escritos por hombres no por Esplendores anónimos” (Bloom 1991, 54; el subrayado en el original).

¿Cómo se podría leer esta cuestión en el ámbito nacional? Lo que ocurre en Argentina con la formación de los analistas, la transmisión del psicoanálisis y, más particularmente, con el dispositivo del pase, no está directamente influenciado por la experiencia europea. Muy por el contrario, hay elementos singulares, configuraciones propias, que dan como resultado un cuadro de situación único e incomparable.

En Argentina, la relación de los intelectuales con el psicoanálisis, la potencia de las facultades de psicología, las situaciones políticas marcadas por el terrorismo de Estado y las desapariciones de personas, produce un escenario particular que genera condiciones propias, tanto en la transmisión del psicoanálisis lacaniano, como en los dispositivos de formación de los analistas. El pase en Argentina no se constituye nunca como una solución a ninguna disputa, porque se trata de otro

contexto y de otras disputas, que no se resolverían con un dispositivo creado como contraposición al modelo de la IPA.

La ruptura lacaniana con la IPA se enmarca en un movimiento ideológico-político que estalla en el llamado Mayo Francés y en el que se apoya tanto Lacan como muchos de los intelectuales y analistas que lo acompañan. En Argentina, el marco socio-político, era también rico en intelectualidad y progresismo, sólo que el modo en que concluyen estas aperturas ideológicas y políticas llevan la marca de los golpes de Estado y de las dictaduras. Así fue en 1966, con el golpe de Onganía y diez años más tarde con el golpe sangriento de 1976. No sólo existía esa diferencia política, sino las ya citadas, que generan otro encuadre, otra situación, que no puede entenderse como mero reflejo de lo que ocurría en Francia o como simplemente “influido” por la experiencia europea.

La figura del *clinamen* de Bloom opta por la libertad, de modo que aplicada a la experiencia argentina en su relación con la experiencia europea, indica un *desvío brusco* en una caída que se supondría lineal, que provoca entonces un cambio de dirección.

CAPÍTULO III

Fin de análisis terapéutico y fin de análisis didáctico para Freud

Fin de análisis para Melanie Klein

Muy tempranamente Freud consideró como condición necesaria para el analista el título de médico. Pero en un texto de 1913, "Introducción a Oscar Pfister, *Die Psychoanalytische Methode*", no imperaba esta condición. Allí Freud plantea:

El ejercicio del psicoanálisis exige mucho menos una instrucción médica que una preparación psicológica y una libre visión humana; por lo demás, la mayoría de los médicos no están capacitados para el ejercicio del psicoanálisis y han fracasado por completo en la apreciación de este procedimiento terapéutico. (Freud 1993b, 352)

En sus últimos textos sobre técnica analítica, "Análisis terminable e interminable" (1937) y "Construcciones en el análisis" (1937), no aparece ninguna referencia a la necesidad de que haya un médico en el lugar del psicoanalista, sino que habla constantemente de "analista".

La misma idea se puede encontrar más tempranamente en textos expresamente dedicados a la formación de los analistas, tales como "¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis? Diálogos con un juez imparcial" (1926), o varios años antes, "¿Debe enseñarse el psicoanálisis en la universidad?" (1919). La posición en ambos textos es que la formación médica no aporta en nada a la práctica del análisis, más bien la complica.

Lo mismo ocurre con la posición de Freud en relación con el autoanálisis. Si bien en un primer momento parece haberlo defendido como un medio de formación necesario para el futuro practicante del psicoanálisis, desde muy temprano mostró una actitud cautelosa. En una nota al pie de página de "Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico" (1914), James Strachey señala que no siempre Freud mostró una actitud favorable al autoanálisis, como se vislumbra en algunas de las cartas a Fliess, por ejemplo en la fechada el 14 de noviembre de 1897, donde le expresa a su interlocutor:

Mi autoanálisis sigue interrumpido; ahora advierto por qué. Sólo puedo analizarme a mí mismo con los conocimientos adquiridos objetivamente (como lo haría un extraño); un genuino autoanálisis es imposible, pues de lo contrario no existiría la enfermedad (la neurosis). Puesto que todavía tropiezo con enigmas en mis pacientes, es forzoso que esto mismo me estorbe en el autoanálisis. (Freud 1990a, 19-20)

En "Las perspectivas futuras de la terapia psicoanalítica" (1910), Freud cree todavía en el valor del autoanálisis para la formación de los analistas.

Desde que un número mayor de personas ejercen el psicoanálisis e intercambian sus experiencias, hemos notado que cada psicoanalista sólo llega hasta donde se lo permiten sus propios complejos y resistencias interiores, y por eso exigimos que inicie su actividad con un autoanálisis y lo profundice de manera ininterrumpida a medida que hace sus experiencias en los pacientes. (Freud 1992a, 136)

Es conocida la circunstancia que lleva a Freud a reunir una serie de trabajos sobre técnica psicoanalítica entre 1911 y 1915. Luego abandona durante largos años cualquier pretensión de dar a conocer reglas técnicas sobre el quehacer del analista. Es necesario detenerse en el punto sobre la formación del analista y su

autorización y cabría preguntarse cuál es para Freud la “técnica” para alcanzar la capacidad de realizar el trabajo del analista.

En la introducción a los trabajos sobre técnica psicoanalítica, Strachey observa:

Freud nunca dejó de insistir en que su apropiado dominio (el de practicante del psicoanálisis) sólo podía adquirirse a partir de la experiencia clínica, y no de los libros; la experiencia clínica con los pacientes, sin duda, pero ante todo la que el analista obtiene de su propio análisis. Quien no consiga nada con ese autoanálisis puede considerar que carece de la aptitud para analizar enfermos. (Strachey 1993, 81)

En “Consejos al médico” (1912), Freud dice:

[al candidato a analista] es lícito exigirle que se haya sometido a la purificación psicoanalítica, y tomado noticia de sus propios complejos que pudieran perturbarlo para aprehender lo que el analizado le ofrece. No se puede dudar razonablemente del efecto descalificador de tales fallas propias; es que cualquier represión no solucionada en el médico corresponde, según una certera expresión de W. Stekel, a un “punto ciego” en su percepción analítica. (Freud 1993d, 115)

A lo que concluye:

Incluyo entre los muchos méritos de la escuela analítica de Zurich haber reforzado esta condición (la de analizar sus propios sueños), concretándola en la exigencia de que todo el que pretenda llevar a cabo análisis en otros deba someterse antes a un análisis con un experto. Si alguien se propone seriamente la tarea, debería escoger este camino, que promete más de una ventaja: el sacrificio de franquearse con una persona ajena sin estar compelido a ello por la enfermedad es ricamente recompensado. No sólo realizará uno en menos tiempo y con menor gasto afectivo su propósito de tomar noticia de lo escondido en la persona propia, sino que obtendrá, vivenciándolas en uno mismo, impresiones y convicciones que en vano buscaría en el estudio de los libros y en la audición de conferencias. Por último, no ha de tenerse en poco la ganancia que resulta del vínculo duradero que suele establecerse entre el analizado y la persona que lo guía. (Freud 1993d, 116)

Bastante menos optimista es la posición de Freud en “Análisis terminable e interminable” (1937), casi al final de su vida. En el capítulo VII, dedicado íntegramente a la formación de los analistas, retoma las palabras de Ferenczi en su texto “El problema de la terminación de los análisis”, en uno de los tantos giros en que dialoga con su colega, paciente y amigo, al que de algún modo se dirige a lo largo de todo el artículo. Ferenczi dice que es necesario que el analista haya aprendido lo suficiente sobre sus aciertos y sus yerros y dominado los puntos débiles de su personalidad. Freud agrega que “no sólo la complejidad y la resistencia del paciente: también la peculiaridad del analista demanda su lugar entre los factores que influyen sobre las perspectivas de la cura analítica y dificulta ésta tal como lo hacen las resistencias” (Freud 1991b, 249).

Freud se pregunta:

¿Dónde y cómo adquiriría el pobre diablo aquella aptitud ideal que le hace falta en su profesión? La respuesta rezará: en el análisis propio, con el que comienza su preparación para su actividad futura. Por razones prácticas, aquel sólo puede ser breve e incompleto, su fin principal es posibilitar que el didacta juzgue si se puede admitir al candidato para su ulterior formación. Cumple su cometido si instila en el aprendiz la firme convicción en la existencia de lo inconciente, le proporciona las de otro modo increíbles percepciones de sí a raíz de la emergencia de lo reprimido, y le enseña, en una primera muestra, la técnica únicamente acreditada en la actividad analítica. (Freud 1991b, 250)

Lo que le va a otorgar aptitud de analista al analizado no será sólo esa experiencia corta y limitada sino las consecuencias que esa experiencia tenga en él, produciendo recomposiciones del yo que continuarán de manera espontánea y que serán aprovechadas para su formación.

Más adelante agrega:

Todo analista debería hacerse de nuevo objeto de análisis periódicamente, quizá cada cinco años, sin avergonzarse por dar ese paso. Ello significaría, entonces, que el análisis propio también, y no sólo el análisis terapéutico de enfermos, se convertiría de una tarea terminable (finita) en una interminable (infinita) [...].

Como quiera que uno se formule esta cuestión en la teoría, la terminación de un análisis es, opino yo, un asunto práctico [...]. Uno no se propondrá como meta limitar todas las peculiaridades humanas a favor de una normalidad esquemática, ni demandará que los “analizados a fondo” no registren pasiones ni puedan desarrollar conflictos internos de ninguna índole. El análisis debe crear las condiciones psicológicas más favorables para las funciones del yo; con ello quedará tramitada su tarea. (Freud 1991b, 251)

Así concluye Freud este apartado, dejando la impresión de que será el yo el encargado de marcar la diferencia entre el paso de un análisis o la ausencia de ese trabajo analítico.

La famosa frase “Wo es war, soll Ich werden” parece retornar en un sentido muy directo, indicando que el trabajo analítico logra resolver los obstáculos para la acción decidida del yo del analizado y que el “asunto práctico” se refiere a lo que ya observó Freud en otros textos: que el paciente venza sus inhibiciones, supere su angustia y elimine sus síntomas, para poder así amar y trabajar.

El diálogo que el texto freudiano “Análisis terminable e interminable” establece con Sándor Ferenczi, uno de sus discípulos dilectos, ha sido ampliamente reconocido por los lectores. Uno de los motivos que permitiría comprender la predilección de Freud por Ferenczi, es el modo frontal y directo que éste toma para intentar dar respuesta a los impases que la clínica le plantea.

Cierta franqueza brutal, sin matices, parece estar implícitamente supuesta en Freud para el espíritu científico. También es cierto que el mismo Freud evade sistemáticamente todo intento de llegar al fin de manera directa y absoluta. Su rigurosidad, indudable para todo aquél que se acerca a su obra, parece estar más bien emparentada con el logro de lo posible en el campo de lo humano: una aproximación lo más ajustada posible a las ambigüedades e incertezas que la construcción psíquica permite, aunque el modo de llegar a ese fin aparentemente impreciso, deba intentarse con medios austeramente precisos y firmemente delimitados.

Las conclusiones a las que llega Freud en relación con el fin del análisis, en contraposición con las vehementes opiniones de su colega, discípulo y amigo, muestran tal vez con más claridad lo que se intenta transmitir aquí. Se alcanza a comprender cómo piensa Ferenczi el problema del fin del análisis en una conferencia que dictó el 3 de septiembre de 1927 en el Xº Congreso Internacional de Psicoanálisis, realizado en Innsbruck, bajo el título “El problema del fin del análisis” (Ferenczi 1981a).

En su ponencia, Ferenczi dice:

Nuestra principal labor en el tratamiento de un caso de histeria es esencialmente la exploración de la estructura fantasiosa, que se produce de forma automática e inconsciente. [...] He llegado a la convicción de que ningún caso de histeria puede ser considerado definitivamente resuelto mientras no se haya realizado su reconstrucción, en el sentido de una rigurosa separación de lo real y de lo puramente fantasioso. [...] Podría generalizarse diciendo que el neurótico no puede considerarse curado hasta que no renuncia al placer del fantaseo inconsciente, es decir, a la mentira inconsciente. (Ferenczi 1981a, 51).

En este párrafo se puede leer cómo la pretensión de Ferenczi de una rigurosidad lograda en el tratamiento analítico, se revela en una diferencia tajante entre lo real y lo fantasioso, por ende la cura sería el producto exclusivo de lograr una renuncia total al placer que el fantaseo inconsciente busca, de modo de alcanzar una exclusión absoluta de lo que él llama la “mentira inconsciente”.

¿En qué punto atolladero se termina encontrando Ferenczi, cuando busca el mayor rigor posible? En el punto en que el corte que considera como el único capaz de lograr la cura del paciente está supuesto en una oposición tajante entre la realidad y la fantasía. Es decir, pretende destronar ese reino de la realidad psíquica, apuntando sus cañones a la fantasía, como el retoño más claramente construido de la escena fantasmática.

Es necesario nuevamente remitirse a lo que Freud constata en relación con la prosecución y el fin del tratamiento analítico, que puede también aplicarse a la institución del pase y sus efectos: lo mejor es lo enemigo de lo bueno. “La experiencia analítica nos ha mostrado que lo mejor es enemigo de lo bueno”, dice Freud en el capítulo IV de “Análisis terminable e interminable”. El rigor es deseable en la búsqueda científica, pero el tratamiento psíquico evidencia que si pretendemos ser implacables con el tratamiento y con su desenlace, se corre el riesgo de volver infértil el esfuerzo. En el caso citado de Ferenczi, ¿qué quedaría del tratamiento analítico si pretendía destruir el imperio de la realidad psíquica y su fantaseo?

Carlos Kuri, en su artículo “Notas sobre el fin de análisis” (1993a), hace una lectura que se va a retomar, porque remite a diversos campos problemáticos que están implicados en esta Tesis.

Su artículo comienza planteando que no pueden equipararse los conceptos en relación con el inicio y con el fin del análisis, porque hay una “eficacia disímil de lo conceptual, consecuencia directa de la posición fuertemente distinta del analista en uno y otro caso” (Kuri 1993a, 15).

Pone en cuestión que el fin de análisis pueda entenderse como la identificación al ideal del analista, o como el triunfo de la sublimación, o la construcción del fantasma, porque considera que lo que Freud rechazaba como “término natural del análisis” retorna hoy como “fin lógico del análisis”. Kuri entiende, con Freud, que se trataría de “tomar lo imperfecto como categoría intersticial, el análisis imperfecto está entre el análisis interrumpido y el inhallable fin natural del análisis” (Kuri 1993a, 17). Para Kuri, los reproches de Ferenczi, interlocutor privilegiado de “Análisis terminable e interminable” de Freud, de no haber sido analizado hasta el final, “encierran la prehistoria de la institución del pase”, que es entendida entonces como una búsqueda de reconocimiento de haber realizado un análisis integral. Sin embargo, es necesario recordar, que no era esa la apuesta lacaniana: no buscaba que el testimonio de pase diera cuenta de un análisis logrado, exitoso o completo, sino pretendía (más allá de haberlo logrado o no) testimonios de cómo alguien que transita un análisis decide trabajar como analista y qué derroteros

singulares podían llevar a esa decisión que es, en el límite, bastante difícil de comprender.

La respuesta de Freud a Ferenczi, en una de sus cartas que cita Kuri, puede ser válida para contestar también a la institución del pase:

[...] yo ya no siento necesidad alguna de poner completamente al desnudo mi personalidad... Después del caso Fliess, en cuya separación me ha visto usted recientemente ocupado, aquella necesidad se ha extinguido. Una parte de la catexis homosexual ha sido retirada y empleada en el ensanchamiento de mi propio ser. He tenido éxito allí donde fracasan los paranoicos. (Freud, citado en Kuri 1993a, 17)¹⁷

Esta cita sirve a la institución del pase si se entiende este dispositivo en el sentido de una escena que se da a ver y que demostraría un deseo de mostrarse frente al otro sin tapujos, completamente. Efectivamente, algo de esto ocurre, aunque no haya estado en los planes de Lacan. Una escena se da a ver cuando hoy los testimonios de pase se presentan en los congresos internacionales de la Asociación Mundial de Psicoanálisis, por ejemplo, donde el pasante lee frente a miles de personas su testimonio y es sometido a discusión por un moderador y una mesa de expertos.¹⁸

Para Kuri, el testimonio del análisis en el pase se lleva a un exterior, que es el jurado, “poco analítico pero aun transferencial” para que corrobore un final: “el pase recibe las esquirlas de una pieza no tramitada de la transferencia”, inventándose entonces “un punto *suficiente* de la palabra” (Kuri 1993a, 19).

Kuri comprende, en cambio, que hay un mito que abre un análisis, que se proyecta en la transferencia y conserva su vigencia en el análisis. Entiende que el mito, siguiendo los conceptos de Juan B. Ritvo, elabora una figura que “en el momento mismo de alcanzar su exacta modelación, se extingue”. Esa extinción del mito constituye el *punto suficiente* y evita el modelo teatral que supone, para él, el fantasma. Además permite hacer permanecer la idea del análisis como interminable, sostenida en el trabajo oscilante del inconsciente y su extensión al Otro. Lo que obstruiría el final de análisis es la cara engañosa de la transferencia, y no el inconsciente, “no se trata de desprenderse del giro infinito de la lengua, sino de que su raíz de imposible se repita en términos de castración” (Kuri 1993a, 20).

Por un lado el pase, que coloca el fin de análisis fuera del análisis mismo; por otro, la lectura del fin de análisis como un desenlace –planteado por Gérard

¹⁷ Esta carta se encuentra citada por Jones, Ernest, en *Vida y obra de Sigmund Freud*, Tomo II (Buenos Aires, Ediciones Hormé, 1976).

¹⁸ Por ejemplo, en el VIII Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP), titulado “El orden simbólico en el siglo XXI. No es más lo que era. ¿Qué consecuencias para la cura?”, que se desarrolló en mayo de 2012 en el Hotel Hilton de la Ciudad de Buenos Aires, se pudo escuchar cuatro testimonios de pase, dos de ellos moderados por Jacques-Alain Miller y los otros dos, por Eric Laurent. Más allá de las distintas actitudes de los dos moderadores, que merecerían un análisis detallado, lo que quedó, desde la perspectiva del público, fue una escena vista en pantalla gigante de alguien que después es reconocido por los pasillos con el brillo de haber estado en el escenario. ¿Caso clínico? ¿Personaje famoso que puede ser reconocido? ¿Representante de haber llegado lejos? Las paredes del Hilton no parecen tener el poder de devolver al que habla lo que dice, como las paredes del Hospital de Sainte Anne le devolvían a Lacan sus palabras, posibilitándole su propio pase, continuamente, según testimonió en las charlas tituladas “El saber del psicoanalista”. Por lo bajo, algunos analistas comentaban después, entre cuatro o cinco (número recomendado por Lacan para el funcionamiento del cartel), que la impresión dejada era la de haber participado como feligreses en una sesión de alguna iglesia evangélica, provocando la famosa letanía “a mí también me pasó”. Hay que destacar que varios participantes de la conversación pertenecen a la AMP.

Pommier en *El desenlace de un análisis* (1989)–, que instala al *ello* como un exterior del inconsciente. Son distintos modos, según Kuri, de responder en la contemporaneidad, a la desilusión que plantea Freud cuando dice que “la conclusión asintótica del tratamiento, *aunque en el fondo me resulta indiferente, es con todo, una defraudación más para los que lo ven desde afuera*” (Freud, citado en Kuri 1993a, 20; el subrayado en el original).¹⁹

El fin de análisis como un “asunto práctico”, tal como lo plantea Freud, es articulado por Kuri con el seminario *El acto analítico* de Lacan:

[...] –qué pasa con el práctico cuando se trata de un saber... porque el que hagamos prevalecer el acto no quiere decir que rechazemos la referencia a la práctica– digo “práctica”. Todo práctica supone un cierto saber que queremos adelantar en lo que resulta del episteme. Todo saber sobre carpintería, es lo que para nosotros definirá al carpintero... Esto implica secretamente que la carpintería *se sabe a sí misma* como arte (no digo como materia, por supuesto) lo que prolonga para nosotros, analistas, que todo saber sobre terapéutica califica al terapeuta, lo que implica y de una forma muy dudosa que la terapéutica se sabe a sí misma. (Lacan, citado en Kuri 1993a, 21; el subrayado en el original)²⁰

Retoma la siguiente cita de Lacan:

Ahora bien, lo que más instintivamente –¡perdóneme, lo voy a decir!– rechaza el psicoanálisis, es que todo saber sobre psicoanálisis califique al psicoanalista. Y no sin razón, precisamente no porque por allí sepamos más sobre lo que es el psicoanalista, sino que todo saber de psicoanálisis está de tal forma puesto en la suspensión de lo que hay de la referencia de la experiencia al objeto *a* en tanto que al término es radicalmente excluido de toda subsistencia de sujeto, que el psicoanalista no tiene ningún derecho de plantearse haciendo el balance de la experiencia de la cual él no es más que el pivote y el instrumento. (Lacan, citado en Kuri 1993a, 22)

Kuri lee esta cita entendiendo que lo práctico “es la irrupción de un desencuentro [...] un pliegue inherente al tipo de saber en cuestión, una nevadura espontánea del propio saber”. Y el saber no alcanza nunca a proteger ontológicamente al practicante del saber analítico, siendo la práctica “un elemento que se suelta del saber” y “quedando como la marca negativa en la ambición envolvente del saber” (Kuri 1993a, 22). La experiencia es, así, un punto de resistencia que señala la condición misma de la teoría.

El fin de análisis, al eliminar la función del objeto como causa de discurso, deja al analista excluido como sujeto, eliminándose la idea de que el analista, pensante, construye el *fantasma-axioma* al término del análisis: “El carácter maquínico que Lacan le otorga al analista, dominado por la función del objeto *a*, de pivote e instrumento, enfatiza la opacidad del saber de sí del analista” (Kuri 1993a, 22).

Para Kuri, cuando en el seminario *El acto analítico*, Lacan acerca el fin de análisis al *pasaje al acto*, marca el lugar de disolución del analista, cayendo éste en el olvido, entendido aquí como corolario de la castración:

¹⁹ Lo dicho por Sigmund Freud corresponde a una carta dirigida a Fliess, el 16 de abril de 1900, catalogada con el número 133 en la compilación “Cartas a Fliess, Manuscritos, Notas”. *Los orígenes del psicoanálisis. Obras Completas*. Tomo III (Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 1968).

²⁰ Esta cita y la inmediatamente siguiente, corresponde a la Clase del 20 de marzo de 1968, impartida por Jacques Lacan y reproducida en *El acto analítico* (trad. S. G. Espil), inédito aún.

El *no pienso* inherente al pasaje al acto toma entonces una extraña posición: *designa al analista en el momento en que deja de ser pensado por la transferencia*, al mismo tiempo que separa *analista y pensamiento*. (Kuri 1993a, 23; el subrayado en el original)

Kuri subraya lo que para él es la función del objeto *a*: “*partícula itinerante que produce excitación en los conceptos*”, de manera que lo *imaginario*, la *angustia*, la *presencia del analista*, “*alcanzan rigor a costa de este objeto*” (Kuri 1993a, 23). Aproximado a los términos *práctica* o *experiencia*, el objeto *a* marca el tope de cualquier universalidad para el fin de análisis, acorde a perspectivas más humildes y analíticas, tales como “*un análisis no debe ser llevado demasiado lejos. Cuando el analizante piensa que él es feliz por vivir, es suficiente*” o “*un sujeto advertido de eso en lo cual él no podría pensarse como constituyente de toda acción suya*” (Lacan, citado en Kuri 1993a, 24; el subrayado en el original).

De la clase del 7 de febrero de 1968, del seminario *El acto analítico*, Kuri recorta el siguiente párrafo:

En efecto, observen que lo esencial de lo que yo articulo acá... no es que al término del psicoanálisis, como algunos se imaginan, el psicoanalista deviene para el otro el objeto *a* –ese “para el otro” toma acá el valor de un “para sí”– en tanto justamente, como sujeto no hay más otro que ese otro a quien se deja todo el discurso –no es ni para el otro, ni en un para sí que no existe a nivel del psicoanalista, que reside ese *a*; es precisamente un en sí del psicoanalista, es, como por otra parte lo claman los mismos psicoanalistas... que son ellos mismos ese desecho presidiendo la operación de la tarea, que son la mirada, que son la voz, en tanto que son en sí el soporte de ese objeto *a*, que toda operación es posible. Sólo se les escapa una cosa, hasta qué punto esto no es metafórico. (Lacan, citado en Kuri 1993a, 25)

De esta cita de Lacan, señala lo que está en juego: la dificultad de cualquier síntesis y la determinación de una instancia *opaca*, en el sentido sartreano del término, del *en sí*. “Esta opacidad del analista como objeto *a* en sí ha de ser lo que debe orientarnos en la definición del asunto práctico invocado por Freud”, esto del lado del analista. Y del lado del analizante:

La particularidad de haber alcanzado el fin de análisis no le permite la configuración de una subjetividad que almacene ese trayecto en algún título sustancial. Lacan inyecta en él un rasgo temporal que tiene un efecto pulverizante, “no hay psicoanalizado, hay un habiendo sido psicoanalizante”, lo que implica la dificultad de pasar de psicoanalizante a psicoanalista, simplemente por quedar triturado el ser (el presente retenido) del analizante en la forma temporal del “habiendo sido”. (Kuri 1993a, 26)

Ahora bien, la lectura lacaniana sobre el fin de análisis y la instauración del pase como un dispositivo que dé cuenta de ese fin, cuando trae aparejado la decisión de cumplir la función de analista, se construye sobre la base de la lectura inglesa del fin de análisis y no llanamente desde la conclusión a la que llega Freud en “Análisis terminable e interminable”.

Conviene entonces recordar lo que Melanie Klein entendía por fin de análisis. En su texto “Sobre los criterios para la terminación de un psicoanálisis”, de 1950, describe con generosidad en qué consistiría esa conclusión, cuáles serían los rasgos que permiten detectar la llegada al final.

Melanie Klein, leyendo a Freud, entiende el trabajo analítico en la neurosis como un trabajo de duelo por el objeto perdido por los daños que él mismo le ha provocado. El afecto que acompaña este trabajo de duelo es, en Melanie Klein, la ansiedad “persecutoria, que predomina durante los primeros meses de vida y es

fueron fuente de la 'posición esquizo-paranoide', y la depresiva, que culmina alrededor de la mitad del primer año y es fuente de la 'posición depresiva'" (Klein 1991d, 52).

En otro pasaje amplía su interpretación:

He comprobado que el éxito del trabajo del duelo en los adultos depende no sólo de establecer dentro del yo la persona perdida (como lo hemos aprendido de Freud y Abraham), sino también de restablecer los primeros objetos amados, que en la temprana infancia fueron destruidos o puestos en peligro por los impulsos destructivos. (Klein 1991d, 52)

Se ve entonces dónde es que Lacan provoca el giro renovador en el retorno a Freud al que invita en su lectura. No es en el restablecimiento de los objetos amados dentro del sujeto donde se encuentra la función fundamental del duelo humano, sino en la pérdida de lo que él, como objeto, fue para el Otro. Este giro, al parecer pequeño –que luego la topología permitirá esclarecer aún más, resolviendo de un modo más feliz el impasse que supone la consideración del “afuera” y del “adentro” en la constitución subjetiva– permite desarticular la lógica centrada en el yo, lugar en el que predomina por definición la apariencia y el velo, para organizarla en el fantasma.

El enfoque del problema de la terminación del análisis, desde la perspectiva kleiniana, se define de la siguiente manera:

De acuerdo con mi tesis, una condición previa para el desarrollo normal es que tanto las ansiedades persecutorias como las depresivas hayan sido ampliamente reducidas y modificadas. En consecuencia, como espero que haya resultado claro de mi exposición anterior, mi enfoque del problema de la terminación de los análisis de niños y de adultos puede definirse así: que la ansiedad persecutoria y depresiva haya sido suficientemente reducida, lo que –a mi criterio– presupone el análisis de las primeras experiencias de duelo. (Klein 1991d, 54)

Para Melanie Klein, si se consigue reducir las ansiedades persecutorias y depresivas, uno de los resultados será “la *fortaleza*” y “la *profundidad del yo*”.

“Cuando se ha producido la pérdida que representa el final del análisis, el paciente todavía tiene que llevar a cabo por su cuenta una parte del trabajo del duelo. Creo que esto explica el hecho de que a menudo, después de la terminación de un análisis, se consigue un mayor progreso” (54), agrega Klein, en un aporte que se encuentra nuevamente en la lectura kleiniana del pase, cuando habla del pos-analítico, como un período en que el analizando concluye su propio análisis, ya fuera del tiempo estructurado de las sesiones.

Klein advierte sobre la necesidad de elaborar en el curso del análisis la transferencia negativa tanto como la positiva, a los fines de reducir radicalmente la ansiedad. Las diversas figuras que puede tomar el analista en el curso del tratamiento, las asocia con las figuras que fueron introyectadas en el desarrollo temprano, figuras que van desde la del perseguidor hasta la de la idealización, “con todos los grados posibles entre ambos”.

La búsqueda al final del análisis es la de la mayor síntesis posible, dice Klein (paradojas del análisis, se podría decir aquí, que debe concluir en su contrasentido, la síntesis), tanto entre los distintos aspectos del analista como de los distintos aspectos del superyó:

Las más tempranas figuras terroríficas sufren un cambio esencial en la mente del paciente –se podría decir básicamente que mejoran–. Los objetos buenos –distintos de los idealizados– pueden establecerse con seguridad en la mente sólo si el definido clivaje entre las figuras

persecutorias e idealizadas ha disminuido, si las pulsiones agresivas y libidinales se han acercado unas a otras y si el odio ha sido mitigado por el amor. Este aumento en la capacidad de síntesis prueba que los procesos de clivaje que, en mi opinión, se originan en la infancia más temprana, han disminuido y que se ha alcanzado una integración del yo en profundidad. Cuando estos rasgos positivos están suficientemente establecidos, tenemos motivo para pensar que la terminación de un análisis no es prematura aunque pueda hacer revivir todavía una ansiedad aguda. (Klein 1991d, 56)

CAPÍTULO IV

1967: Instauración del pase de Jacques Lacan

El pase y su relación con el fin de análisis didáctico

El pase después de Lacan

La expresión “análisis didáctico” está francamente expresada en la versión de la “Proposición del 9 de octubre de 1967” tal como fue pronunciada. Allí dice:

Partimos de que la raíz de la experiencia del campo del psicoanálisis planteado en su *extensión*, única base posible para dar motivo a una Escuela, debe ser hallada en la experiencia psicoanalítica misma, queremos decir tomada en *intensión*: única razón para operar en este campo. En lo cual, por lo tanto, concordamos de hecho con la condición, admitida por doquier, del psicoanálisis llamado didáctico. (Lacan 1981a, 14; el subrayado en el original)

Más adelante, acota:

Que en el final de la partida se encuentre la clave del paso de una de las dos funciones a la otra, esto es algo exigido por la práctica del análisis didáctico. (Lacan 1981a, 21)

Otra cosa ocurre en el texto “Sobre la experiencia del pase. Acerca de la experiencia del pase y de su transmisión”, fechado el 3 de noviembre de 1973. Allí, seis años más tarde, el término “didáctico” está puesto en cuestión. En efecto, dice Lacan:

No hay formación analítica. Del análisis se desprende una experiencia, a la que es completamente errado calificar de didáctica. La experiencia no es didáctica. ¿Por qué creen, si no, que procuré borrar por completo el término “didáctico”, y que hablé de psicoanálisis puro? (Lacan 1981b, 37)

¿Qué ha pasado en esos seis años para que Lacan desdeñe la idea de un aprendizaje en el campo del análisis y se incline, en cambio, por el campo de la experiencia? Hay un movimiento de desprecio por la consideración del análisis como algo que puede ser objeto de una instrucción. Sólo en el campo de la experiencia puede encontrar el análisis su lugar de legitimación. Ahora bien, ¿qué entiende Lacan por experiencia?

En el Diccionario de la Real Academia Española aparece la siguiente definición de experiencia: “Enseñanza que se adquiere con el uso, la práctica o el vivir”. En esta acepción, la experiencia también implica una enseñanza, ¿pero no una instrucción? Ferrater Mora la define de la siguiente manera: “La experiencia es entonces un modo de conocer algo *inmediatamente antes de todo juicio* formulado sobre lo aprehendido” (Ferrater Mora 2004; el subrayado es nuestro). Es decir, que a contrapelo de la instrucción, que requiere del filtro de la razón, por lo menos, en el sentido restringido de la comprensión y captación intelectual de aquello sobre lo que se es instruido, la experiencia requiere una anterioridad al juicio sobre lo aprendido, una prisa que permita dejar en suspenso el juicio.

En el *Diccionario de Filosofía*, se explica además que el término “experiencia” puede referirse a la aprehensión sensible de la realidad externa, nuevamente antes de toda reflexión; o a la enseñanza adquirida por la práctica; a la verificación sensible de una realidad; o al hecho de soportar o sufrir algo que se experimenta como un dolor, una alegría, etc. Para Ferrater Mora hay dos sentidos primordiales del término “experiencia”. Uno es la experiencia como confirmación, o posibilidad de

confirmación, empírica (y con frecuencia sensible) de datos. El segundo sentido es el de la experiencia como hecho de vivir algo dado anteriormente a toda reflexión o predicación. En general, el primer sentido destaca el carácter “externo” de la experiencia, mientras que el segundo destaca el carácter “interno”. En Platón pueden aproximarse, por un lado, la distinción del mundo sensible y del mundo inteligible, con la distinción, por otra, de la experiencia y la razón.

Según Aristóteles, la experiencia es *la aprehensión de lo singular*, sin la cual no existe la posibilidad de la ciencia. En efecto, hay que observar primero los fenómenos y ver qué son con el fin de proceder luego a demostraciones. Si la ciencia lo es solamente de lo universal, y allí lo particular es el material de base de dicho universal, el arte se da cuando se puede desprender de una multitud de nociones experimentales un juicio universal. La experiencia tiene para Aristóteles su relación con la práctica, por eso destaca que en el campo de la administración del Estado, la habilidad y la experiencia son fundamentales.

Para Ferrater Mora, es posible englobar dos sentidos predominantes del término experiencia en el medioevo. El primer sentido sería el de la experiencia como amplio y extenso conocimiento de casos, que da lugar a reglas; y el segundo, la experiencia como aprehensión inmediata de procesos “internos”. En la época moderna se diversifica tanto el sentido dado al término “experiencia”, que es necesario recortar aquellos aportes más representativos de modelos de pensamiento determinantes históricamente. Así, por ejemplo, distingue los filósofos “empiristas” de los “racionalistas”, señalando que no siempre es clara la concepción de la experiencia en los primeros, aunque por lo común se trata de la aprehensión intuitiva de cosas o fenómenos singulares. Entre los “racionalistas”, se considera que la experiencia indica un acceso confuso a la realidad; *mutilado*, diría Spinoza.

La noción de experiencia tiene un papel fundamental en la teoría kantiana del conocimiento. Coincide con los empiristas en que la experiencia es la puerta de entrada al conocimiento, pero éste no obtiene su validez de la experiencia. Si bien para Kant no hay nada que pueda conocerse por fuera del ámbito de la experiencia, la misma está íntimamente ligada a la noción de apariencia. La crítica de la razón busca examinar las condiciones *a priori* de posibilidad de la experiencia, lo que determina de qué modo pueden formularse juicios universales y necesarios sobre la realidad como apariencia.

Eduardo Carbajal hace un análisis crítico del concepto de experiencia analítica que es de particular interés retomar aquí. Pone en consideración el modo de concebir la experiencia por parte de Aristóteles y de Locke. Aristóteles elabora dos figuras, el experto y el sabio, con dos finalidades que cada uno domina, el caso y la regla. Se puede preguntar, siguiendo a Carbajal, de qué lado se colocaría al analista en esa dualidad, aunque Carbajal pretende llegar más lejos.

Se presentan así dos figuras determinadas por esta jerarquización del saber: el experto y el sabio. Pero inversamente queda sugerida la posibilidad de un experto sin saber y de un sabio sin experiencia. Prácticos y teóricos, pragmáticos y contemplativos, ¿no se encuentran estas figuras aún hoy denunciadas o vindicadas y no sólo en nuestra pequeña comunidad? (Carbajal 1983, 105)

La construcción de la estructura de la experiencia, en la *Metafísica*, está dada por tres elementos: la memoria, la diferencia o la diversidad y la identidad o la universalidad. “La experiencia, dice Aristóteles, es el conocimiento de lo particular, a diferencia del arte (*tekné*), que es conocimiento de lo universal”. La experiencia se

constituye así, continúa Carbajal, en un proceso de reducción de lo diverso a lo idéntico, posibilitando la conversión de un ascenso que primero es técnico y luego se transforma en ciencia, cuando alcanza a constituir las primeras causas. Así, la experiencia tanto asciende para juzgar lo particular a través de lo general, como desciende al obtener lo general a partir de los casos singulares.

La posición aristotélica se distingue para Carbajal de la posición del empirismo de Locke. Cuando Aristóteles sostiene que la ciencia es posible por la determinación de la identidad a través de lo diverso se distancia del empirismo que postula el retorno a un material del conocimiento que todavía no haya sido tratado conceptualmente, como fundamento de la ciencia. En Locke, entonces, la figura que se le adjudica a la experiencia

[...] es un refinado procedimiento filosófico que paso a paso construye, bajo la categoría de persona, una subjetividad en relación con la conciencia y simultáneamente funda las condiciones de un saber de la persona en cuestión: la psicología. Es por esto que para Locke y la tradición filosófica que él inaugura la palabra experiencia toma el doble valor de percepción y conciencia. (Carbajal 1983, 106)

Así, el conocimiento se obtiene a través de la experiencia externa (percepción) y la experiencia interna (sensación), que dan juntas el material para la elaboración del pensamiento.

En Locke, la conciencia es definida como el poder de ordenar e interpretar de manera de dominar el dato, mientras que éste deja su marca y adquiere su lugar en la conciencia. En el camino del conocimiento entendido como dominio, el dato, la percepción, el orden y el juicio son los pasos necesarios para llegar al fin.

Carbajal agrega que la metáfora del camino y del caminante a propósito de la experiencia se debe a Bacon que distingue "*experiencia ordinata*" de "*experiencia vaga*". Este apelativo se refiere a la experiencia que no ha tenido todavía un camino seguro y que lleva también el nombre de "*experiencia mera*", aludiendo a la recepción por casualidad o accidente que las cosas muestran de sí mismas. La "*experiencia ordinata*" es la que deberá reemplazar a la "*experiencia vaga*" mediante un arte de la indicación.

En *Crítica de la razón pura*, Kant retoma estas metáforas cuando dice "el mero tantear de los primeros pasos de la metafísica". O cuando habla de "la marcha segura", "el camino militar de la ciencia" (Kant, citado en Carbajal 1983, 107, n. 3).

Para Locke, el trabajo es la medida común que genera las diferencias de riqueza del entendimiento. En el camino (nuevamente la metáfora) de especificación del entendimiento deben atravesarse cuatro pasos: distinción, comparación, composición y abstracción. El trabajo, a partir de las ideas simples que suponen una cierta pasividad del entendimiento, es entonces formular todas las combinaciones posibles que se crean a partir de esa simplicidad inicial.

La crítica de Carbajal apunta a señalar el liberalismo de Locke que supone un uso privado de los signos que puede comunicarse a las demás personas, haciendo convivir diferencias y justificándolas en la comunidad en la que pueden compartirse. Hay diferencias, pero dos personas se ven obligadas, a través de sus ideas, a establecer las mismas diferencias. Las diferencias, entonces, igualan.

Carbajal considera imprescindible determinar el alcance y el valor de la palabra experiencia para el psicoanálisis y propone comenzar por los *Escritos* de Lacan, partiendo de la verificación de que "el lugar y la articulación que el término

‘experiencia’ tiene en los *Escritos* no permite la construcción de un sintagma que se invoca con frecuencia: ‘experiencia clínica’” (Carbajal 1983, 109). Esto supondría para él que la transmisión en Lacan no está pensada desde el papel que el ejemplo como modelo tiene en la positivización de la experiencia, sino que lo que le interesa a Lacan es el proceso, no el resultado.

La cita de Lacan “el psicoanálisis es una experiencia dialéctica”,²¹ es para Carbajal el punto de partida, para sostener que el hecho de situar la experiencia en clave dialéctica supone discutir con la escuela positivista de la tradición angloamericana sobre un pivote que es decisivo para el psicoanálisis, como lo es el de la experiencia. Luego, propone una larga cita de *La ética del psicoanálisis*, que se transcribe a continuación:

Los invité este año a entrar en una experiencia mental, *experimentum mentis*, como dice Galileo –contrariamente a lo que creen, él tenía mucho más experiencia mental que de laboratorio y, en todo caso, ciertamente no habría dado sin esto el paso decisivo. El *experimentum mentis* que les propuse aquí a lo largo de este año está en continuidad con aquello a lo que nos incita nuestra experiencia, cuando en lugar de reducirla a un denominador común, a una común medida, en lugar de hacerla encajar en las gavetas ya establecidas, intentamos articularla en su topología, en su estructura propia. Consistió en tomar lo que llamé la perspectiva del Juicio Final, quiero decir, elegir como patrón la medida de revisión de la ética a la que nos lleva el psicoanálisis, la relación de la acción con el deseo que la habita. (Lacan 1988, 372)

Para Carbajal, que lee la objetivación positivista sobre el fondo de su fundamento en la experiencia, determinada por el predominio perceptual que olvida la temporalidad a la que está sometido el proceso, el obstáculo mayor con el que se encuentra la pretendida presencia pura del dato y del observador que se quiere imparcial que mira el dato, es el lenguaje.

En este punto de su indagación, Carbajal recurre al iniciador del método experimental en tanto procedimiento inductivo, que sería Bacon, con su aforismo ético “Si quiere dominar a la naturaleza, primero debes obedecerla”. Bacon propone a la experiencia como un método para vigilar nuestro espíritu, tan proclive a dejarse llevar por los prejuicios y las generalizaciones, producto en la mayoría de los casos del olvido de lo negativo.

Bacon quiere reducir el papel de la negatividad a un elemento único y objetivo, que sería el error, así como Aristóteles pretende ligar la experiencia con la unidad, de forma que muchas percepciones constituyan una sola experiencia.

En realidad, aclara Carbajal:

[...] la experiencia ya no es un ejercicio que se acomoda a nuestras expectativas ni que se conforma a un plan previamente trazado, sino que demuestra que esto o aquello no encaja bien. Ese desajuste [...] se debe al poder de la negación de la experiencia, y su verdadero nombre es dialéctica. (Carbajal 1983, 113)

Hegel coloca como subtítulo a su *Fenomenología del espíritu*: “Ciencia de la experiencia de la conciencia”, porque la experiencia transforma por su negatividad las condiciones del saber, planteando que no es posible hacer dos veces la misma experiencia. Heidegger subraya que la experiencia es un proceso de inversión, y que Hegel piensa la dialéctica desde la experiencia en vez de hacer una interpretación dialéctica de la experiencia.

²¹ La cita corresponde al texto de Lacan “Intervenciones sobre la transferencia”, compilado en el libro *Escritos 1* (Buenos Aires, Siglo XXI, 1985).

Desde allí desprende Carbajal lo que serían las dos marcas imprescindibles para definir la especificidad de la experiencia analítica: negación y sorpresa, o, en otras palabras, negación y tiempo.

Se trata en Lacan de la negación que diseña en “Más allá del principio de realidad”, cuando señala los pasos del método freudiano, introducido por tres momentos encabezados por la negación: a) *no elección*, que niega la posibilidad de elección del observador; b) *no omisión*, lo que acepta el trazo de la negación como lugar constitutivo de la experiencia; c) *no sistematización*, que plantea la incoherencia como condición de la experiencia. La experiencia analítica está armada sobre el principio de esas leyes marcadas por la negación, que la hacen posible (Lacan 1985, I, 67-85). A lo cual, Lacan concluye que “de este modo se constituye lo que podemos llamar *la experiencia analítica* que Freud formuló en una sola ley: la asociación libre” (Lacan 1985, I, 75).

Carbajal retoma, para esclarecer, el lugar y la significación de lo que sería “un experimento” en psicoanálisis. Se trata del caso de los sesos frescos de Kris, que Lacan analiza en dos textos: “La dirección de la cura” y “Respuesta al comentario de Jean Hyppolite”.²² En este segundo texto es donde Lacan enlaza la sordera del experimentador a la dupla creencia-desconocimiento, mostrando cómo Kris quiere convencer de su error al paciente, mientras que éste cree ser plaguario, pese a cualquier prueba en contrario. Este experimento, sostenido en la doctrina hartmanniana del yo, muestra cómo la anticipación doctrinaria se adelanta más allá de las pruebas, desbaratando el valor de las palabras, en pos de sostener a estas “pruebas” como irrefutables. Carbajal concluye que definir la experiencia analítica solamente como dialéctica podría, si no resolverlo, preparar el problema de lo que se trata la experiencia en el campo del análisis.

Se plantearán a continuación algunas lecturas del pase después de Lacan, que permitan una aproximación crítica al derrotero que encontró el dispositivo del pase luego de la disolución de la Escuela Freudiana de París, en 1980.

1. El pase después de Lacan: el “pase bis”

En un texto titulado “El pase bis”, Jacques-Alain Miller (2007) comenta profusamente el “Prefacio a la edición inglesa del Seminario 11” de Jacques Lacan. También hay referencias a algunos otros textos lacanianos, pero el acento está puesto en la lectura de aquel prefacio, que se funda como un hito en la construcción del pase, junto a la “Proposición del 9 de octubre de 1967”.

Miller plantea allí que se le agrega un tercer elemento al inconsciente transferencial y al inconsciente real: el pase. En el horizonte de la “Proposición”, define al pase como la salida del inconsciente transferencial, en una liquidación de la transferencia con el analista. Entonces, si el pase es el pasaje del inconsciente transferencial al inconsciente real, el pase bis es el pasaje del inconsciente real al inconsciente transferencial, sólo que se trata de la transferencia con la causa analítica; transferencia al análisis. “El pase bis es el envés del pase”, habiendo franqueado un punto de inflexión topológico.

Denomina “*hystorización*” a la operación del pase bis, tomando el término del texto laciano “L’esp d’un laps”, donde Lacan juega con los términos *histoire* e *hysterie*:

²² Ambos textos de Lacan integran *Escritos 2 y 1*, respectivamente (Buenos Aires, Siglo XXI, 1985).

El pase bis sería la *hystorización* de vuestro análisis. No sólo despejar una lógica que fuera el metalenguaje de vuestro análisis. Si Lacan dice *hystorización* con una *y*, es porque no se trata de una objetivación. También es un teatro. Se trata de elaborar cómo, en mi análisis, pude hacer sentido con lo real *y*, entonces, en ocasiones, necesariamente, taponando los agujeros que separan los pedazos para que, de todos modos, al final aplaudan. (Miller 2007, 7)

Rápidamente aparece la pregunta: ¿por qué será necesario aún el aplauso?, ¿sólo por continuar con la metáfora del teatro? Pero aún así, si Miller acude a la soledad de Freud y de Lacan en los momentos decisivos de su vida de analistas, ¿por qué es necesario aún el aplauso?

En referencia a la relación del pase bis con la verdad, Miller sostiene en este texto que no se espera una verdad sobre la verdad, porque habiendo alcanzado el inconsciente real se sabe ya que la verdad es un espejismo y por lo tanto, sólo podemos esperar la mentira, que no tiene sentido más que en el campo de la verdad.

Entonces, el fin del análisis sería “saber arreglárselas con su síntoma para extraerle satisfacción”. Hay fin de análisis cuando hay satisfacción, la misma de la que se trataba en el síntoma investida de dolor, incomodidad y goce. En el *Seminario 23* es donde Lacan muestra cómo Joyce logra la satisfacción junto con la perspectiva de inmortalizar su nombre a partir de su síntoma que es la escritura.

El salto del inconsciente transferencial al inconsciente real está dado por el paso que da Lacan de su pregunta por la verdad a la cuestión de lo real. Las formaciones del inconsciente suponen la existencia de un sentido que reclama interpretación, que quiere expresar algo. En cambio, en el *Seminario 21*, recuerda Miller, Lacan busca ir más allá de ese inconsciente. Busca lo real, más allá de toda creencia. El pase bis, entonces, supone diferenciar entre lo verdadero y lo real, para poder “medir lo verdadero con lo real”.

Ahora bien, el texto milleriano da la impresión de que se podría seguir eternamente creando bises de bises de bises, sobre la base así de crearse un nombre propio después de Lacan. Se puede aquí retomar lo que Miller recuerda de Lacan, cuando dice en el *Seminario 23* que no hay eternidad. Lo que no obsta que se la busque. Se trata de una impresión, basada seguramente en la falta de confianza que puede despertar una lectura, quizás por la ausencia de una transferencia positiva que ligue al texto. Aun así, pareciera que el pase bis no agregue mucho a la creación del pase como mecanismo y a su fundamentación clínica. Más bien corre el riesgo de convertirse en un eco que parasita el progreso lacaniano de un inconsciente transferencial a un inconsciente real. Es cierto que, pensado de este modo, todo el pensamiento lacaniano podría interpretarse como parasitando del pensamiento freudiano. Podría ser, salvo que, por lo menos en algunos puntos cúlmines del pensamiento lacaniano, se constata un salto, una transcripción, que no está en el bis aquí sugerido.

Será que siempre se quiere llegar más allá, quizá emulando a Freud en su “más allá”. Sólo que si ese “más allá” no enhebra una anterioridad estructural permitiendo un giro, una vuelta de tuerca en más, puede quedar perdido en el limbo de los sujetos supuesto saber que están más allá de todo saber humano, terreno, mortal.

2. Pase y semblante. Relación entre el pase y el semblante

El semblante es constitutivo del discurso, de lo simbólico. Arma una unidad entre lo simbólico y lo imaginario. Será con el nudo Borromeo que quedarán equiparados los tres registros. El semblante está en relación con la función Nombre del Padre pero no se confunde con él. Tampoco se confunde con el significante. Es velo, y en este sentido se opone a lo Real, a lo que viste. Pero no podría no hacerlo. El semblante es diferente en el lado hombre que en el lado mujer. En ambos hay relación con el falo.

Miller sostiene que hay una oposición entre el semblante y lo real. El semblante estaría en el orden de la naturaleza, por lo que él elige hablar de la naturaleza de los semblantes. Lacan coloca al falo en la categoría de los semblantes. Miller agrega allí el padre y la mujer.

En relación con la función del Nombre del Padre, Miller historiza: el 20 de noviembre de 1963 Lacan dicta la única clase de lo que se llamará el Seminario sobre los Nombres del Padre en Sainte Anne (donde dictaba sus seminarios desde hacía diez años, aparte de los dos primeros que dictó en su consultorio particular) y luego hace silencio hasta enero del año siguiente, cuando retoma sus seminarios en la Escuela de los Altos Estudios invitado por Althusser.

Una cosa es que no pueda haber discurso sin semblante, y otra muy distinta es hacer del discurso un mero semblante, hacerse pasar por otro, querer jerarquizarse con un manto.

3. El pase del ser hablante

En un texto, “El pase del ser hablante”, publicado en *La cause freudienne, Nouvelle Revue de Psychanalyse*, Miller retoma el último escrito de Lacan, el “Prefacio a la edición inglesa del Seminario XI, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*”, según sus propias palabras, “para interrogarlo sobre lo que es un analista en la perspectiva del *sinthome*” (Miller 2010, 6).

De la lectura extrae que este último escrito de Lacan es sobre el pase y que como tal continúa la línea cronológica de sus Seminarios, que muestran una urgencia por dar una doctrina sobre el fin del análisis. Para Lacan se trata de dar un paso más allá del punto al que llega Freud en “Análisis terminable e interminable” acerca del fin del análisis, donde el deseo de Freud de salvar al padre le hizo de obstáculo fundamental. La “Proposición de 1967 sobre el analista de la Escuela”, ubicada entre el Seminario sobre la lógica del fantasma y el Seminario sobre el acto analítico, formula el fin del análisis en términos que suponen una verificación suficientemente lógica para poder ser avalada por una comunidad. Esto provocó una división entre los discípulos de Lacan.

En la doctrina clásica del pase, Miller plantea que el pivote y el fin del análisis es el deseo del analista:

Este deseo del analista era su respuesta a lo que comenzaba a estar en boga en los medios de la Asociación Internacional de Psicoanálisis, a saber la contra-transferencia. La contra-transferencia era la manera de decir que el analista mismo era convocado por la experiencia que gobernaba, y que lo estaba a nivel de su inconsciente –manera de decir que no podía sustraerse de la operación. Es en este lugar que Lacan inscribía el deseo del analista, pero dándole un valor totalmente diferente que el de la contra-transferencia, dado que por el deseo del analista él

entendía una función simbólica que buscaba encarnarse en el análisis, sin por eso movilizar en él su inconsciente. (Miller 2010, 7)

Como el deseo del analista (formulable en términos de *¿Qué es lo que eso quiere decir?*) es el enigma intrínseco a toda articulación significativa, es una *x* que está en el lugar de la significación última. El fin del análisis sería la solución de esa *x*. En términos de la “Proposición del 9 de octubre de 1967”, hay una solución negativa y una solución positiva: un cierto *hay* y un cierto *no hay*. La solución negativa es una *nada*; *no hay nada* en ese lugar, no hay más que el vacío, que la vanidad del deseo, en el lugar de esa significación última. A esta solución última Lacan la escribe como **menos phi**, en una alusión a la castración como el punto máximo al que debe llegar todo análisis en el texto freudiano sobre el fin del análisis.

Anteriormente, Lacan había desarrollado el fin del análisis como la subjetivación de la muerte; en la “Proposición...” es la subjetivación de la castración; y luego será la subjetivación de la relación sexual en tanto que no existe. En cambio, la solución positiva sería el aislamiento de la función llamada *a* minúscula. Ese objeto que en la “Proposición...” Lacan acerca a lo que sería el objeto pre-genital, el objeto que no llega a ser falicizado y que por lo tanto no entra en la significación fálica y que cifra el lugar negativo de **menos phi**. A este objeto *a* minúscula Lacan le dará más tarde el nombre de *plus-de-gozar*.

Miller hace un racconto en este texto de lo que era en el momento de la “Proposición...” la función del sujeto supuesto saber, un cierto efecto de significación que obtura la solución del deseo del analista, esto es, la suposición del inconsciente. El saber que al principio del análisis es un saber supuesto, concluye en un saber efectivo al final del análisis: “El analizante es esencialmente el sabio de su deseo. Sabe lo que causa su deseo. Sabe la falta donde enraíza su deseo y sabe el *plus-de-gozar* que viene a obturar esta falta” (Miller 2010, 8).

Desarrollado de esta manera, más que análisis didáctico debería hablarse de una suerte de “análisis epistémico”, que logra restañar todas las ignorancias y consistir en un saber absoluto, alejado de cualquier propuesta de Lacan, por lo menos conocida.

De ahí que toma su valor el pase, porque el sujeto tiene que decir lo que él sabe, de qué manera llenó el vacío del sujeto supuesto saber, qué transformaciones sucedieron para permitir el pasaje a la obtención de sus propios significantes y la articulación de ese elemento nuevo que modifica toda la articulación anterior. “El final del análisis marcaría la clausura de la experiencia, es decir el acceso a un *après-coup* definitivo” (Miller 2010, 8).

Para Miller, el último escrito de Lacan, el “Prefacio a la edición inglesa del Seminario XI”, marcaría una perspectiva muy diferente del pase de la planteada hasta aquí. Ya no figura más la palabra *saber*. No designa más al saber como una formación consistente sino que se refiere constantemente a la verdad. Trata al saber como una elucubración. La expresión que surge en este último escrito es el de *verdad mentirosa*.

El pasante de la doctrina clásica del pase se supone que va a testimoniar de un saber, mientras que aquel que Lacan nos trae al final de su enseñanza –en el momento que está por preparar, de elucubrar el concepto de *sinthome*, es decir de afrontar sin mediación el estatuto del goce–, este pasante, no puede más que testimoniar de una verdad mentirosa. (Miller 2010, 8)

Queda preguntarse: ¿puede afrontarse sin ninguna clase de mediación el estatuto del goce? ¿Cómo sería posible?

Este último escrito de Lacan, según Miller, sólo esclarece la mitad del pase, porque el pase son dos cosas: un acontecimiento y un procedimiento. Un acontecimiento que interviene en el curso de un análisis y un procedimiento que se le ofrece a aquel que cree haber sido sujeto de ese acontecimiento, a fin de que pueda comunicarlo a la comunidad de los analistas. Sin embargo, se puede interponer la pregunta de Palant, acerca de si es posible comunicar la experiencia del análisis propio, cuando dice que “no habría interpretación que, en boca del analizante, pueda acercar a otro el efecto de sentido que tuvo para él” (Palant 1991).

En este último texto de Lacan (“Prefacio a la edición inglesa del Semanario XI”), no hay ni una palabra del pase como acontecimiento. El pase aparece allí como una manera de *poner a prueba el decir* el fin del análisis.

Luego de la compleja construcción de Lacan en los años 1966, 1967 y 1968 acerca del pase, queda en este prefacio como término del análisis: “la satisfacción que marca el fin de análisis”. La satisfacción lograda por el hecho de que hay una urgencia que preside la dirección de la cura por llegar a ese punto de satisfacción. Hay una urgencia que preside el análisis. Es también la urgencia con la que se persigue a la verdad, evocada en este mismo texto.

“No hay verdad que, al pasar por la atención, no mienta” (Lacan 2007), dice Lacan en este último escrito. Si al comienzo de su enseñanza concebía al inconsciente como el discurso del Otro, como un saber articulado, la última emergencia de su enseñanza plantea algo que tambalea este principio. El inconsciente, que era simbólico desde 1953, ahora es real. Esto dice Miller. El análisis hace pasar el inconsciente real al simbólico, con lo cual hace pasar el inconsciente de la verdad a la mentira.

Lacan podía decir del psicoanálisis que hacía vacilar todos los semblantes y toma el ejemplo de Sócrates paseando por la ciudad para inquietar a los poderosos, los profesionales y aquellos que creen saber hacer. Y bien, acá, ¿es el psicoanálisis haciendo vacilar los semblantes del inconsciente mismo! Esto es lo bosquejado por Lacan, tal como yo lo leo. Es el socratismo pero aplicado a los psicoanalistas mismos. Es el despertar del psicoanálisis. Es alertarlos sobre el hecho de que la operación analítica está tejida de semblantes. Es, por otra parte, lo que se admite bajo el nombre de construcción. (Miller 2010, 11)

Miller afirma que la primera mentira del analista es la atención, porque desde que prestamos atención salimos del inconsciente real.²³ Es la inserción de otro sujeto en la relación que se mantiene con el inconsciente. Por eso dice Lacan que el psicoanálisis ha sido inventado por *Uno-solo*. Lacan mismo, que había planteado que Freud inventa el psicoanálisis prestando atención a las histéricas, ahora propone que Freud se dio cuenta del inconsciente *solo*, es decir, se dio cuenta de la existencia del inconsciente real, de emergencias de la verdad desbaratando la atención. El autoanálisis de Freud fue primero. Fue primero el inconsciente real de Freud, y la asociación libre es segunda, porque es el relato de la verdad. Para Miller, entonces, primero es la emergencia y luego es la formación, incluso la formación del inconsciente como segunda, luego de la emergencia de lo real.

²³ Sería conveniente discutir el uso y la interpretación de lo que aquí se llama el inconsciente real, pero excede el marco de esta Tesis.

De esta manera, cuando Lacan entiende el fin del análisis en la dimensión del *sinthome*, el analista no aparece más que como el medio de hacer pasar el inconsciente real a lo simbólico. Por eso aparece el neologismo de escribir *hystoria* con la *y* de *hystérie*, porque es una historia que responde al deseo del Otro, que está orientada por el deseo del Otro. En la transferencia se continúa con esta estructura, se construye una elucubración con la estructura de una ficción.

Este último escrito de Lacan, para Miller, es una respuesta a “Función y campo de la palabra y del lenguaje en Psicoanálisis”, de 1953.

Todo lo que Lacan celebra al comienzo de su enseñanza como la potencia propia del psicoanálisis, se presta también a ser descrito como los procedimientos de *mentira* del psicoanálisis, la falsedad de la cual ella se nutre y de la cual es la aplicación metódica. Todo esto que Lacan alababa y celebraba al comienzo de su enseñanza, bascula en el registro de la verdad mentirosa. La verdad mentirosa es el saber como elucubración, es la ficción cuya estructura es la de la verdad. (Miller 2010, 12)

Entonces, un psicoanálisis es sin duda una experiencia que consiste en construir una ficción, pero también, a continuación, es una experiencia que consiste en deshacer esa ficción. No es el triunfo de la ficción, porque la ficción está allí puesta a prueba en su impotencia de resolver la opacidad de lo real.

Un analista sería alguien que sabría medir la distancia que hay entre verdad y real, y que por eso sabría instituir la experiencia analítica, es decir, la histerización del discurso. Simplemente no es más el pase del sujeto del saber, es el pase del *ser hablante (parlêtre)*. Y el pase del ser hablante no es el testimonio de un éxito, es el testimonio de un cierto modo de fracaso. (Miller 2010, 13)

Sin embargo, cabe preguntarse si es posible decir que el supuesto del saber inconsciente no fue siempre de distintos modos y en coyunturas problemáticas, *parlêtre*.

4. El pase y la marca del caso

La marca del caso es un dispositivo que surge del trabajo de dos seminarios que se desarrollaron entre 1983 y 1985. En la introducción del libro que recopila la producción de los carteles, Claude Dumézil dice:

Se trataba de precaverse del academicismo, de los efectos de grupo, de las reapariciones anecdóticas o “salvajes” del trabajo colectivo, creando las condiciones para la sorpresa en cualquier recodo de una enunciación concerniente a una práctica de analista [...] Cada cual, exponiendo a su vez, descubría un poco de lo que resistía en él, puntualmente, al ejercicio de su función de analista. (Dumézil 1992, 9)

Se constituye en un dispositivo porque puede relacionarse con el dispositivo del pase creado por Lacan, que seguramente abreva de esa fuente (sus miembros se reconocen lacanianos) y que, aun cuando no se trata de un dispositivo creado para dar cuenta del pasaje del analizante al deseo de ocupar la función del analista, logra dar cuenta de las maniobras por las que un analista, ejerciendo dicha función, produce un giro en el trayecto analítico, propio del acto analítico, y que lo legitima en el lugar esperable para el analista, en el sentido que Lacan lo entiende.

Dumézil toma el término *marca del caso* de dos fuentes: una aseveración de Lacan en el *Seminario El acto analítico*, que refiere al aporte del analista en la dirección de la cura (“dar como soporte del sujeto lo que verdaderamente hace a él

mismo; a saber, nada: en esta ocasión, la marca”) y una referencia de la revista *Scilicet*, de 1968, en el que figura en la nota de tapa la afirmación lacaniana: “Menos afectación de autoridad. Más seguridad para invocar lo personal en la práctica, y especialmente la marca del caso”. Lo llamativo es que el mismo Dumézil constata que esta afirmación no figura en las sucesivas ediciones de la revista, lo que indica cierta represión ejercida sobre algo que el dispositivo generado en los seminarios parece querer volver a poner en juego.

La *marca del caso* también se contrapone con otro dispositivo, del que se desconoce su origen puntual, que se denomina *fábrica de casos*, y al que hace alusión el propio Dumézil en el texto, para oponerse justamente a la idea fabril que supone dicha nominación del dispositivo, esto es, enfrentarse a la idea de mercancía que implica que lo que se produce es en serie, siempre igual, sin singularidad.

En el año 1984, el seminario que articula este dispositivo se abre al público y permite, de este modo, otro pasaje: el de la enunciación a lo escrito. A partir de 1986 se reúne un cartel una vez por mes, de cuyo texto, sobre el que se hace referencia aquí, es *testimonio*, según las propias palabras de Dumézil. Finalmente queda establecida una apertura mensual al público, que permite este pasaje a lo público.

El dispositivo *marca del caso* es de interés por su relación con otros dispositivos analíticos, tales como el pase o el control, entendiendo al dispositivo como un marco que permite mejor la transmisión de lo que ocurre en un análisis, esto es, la transmisión de la práctica de la cura. Los miembros del cartel que presentan su testimonio son Bernard Brémond, Michel Gaugain, Bernard Tauber, Daniell Treton, Myriam Ziri y Claude Dumézil. Aquí se va a hacer referencia a dos de estos testimonios para poner en consideración lo que el dispositivo *marca del caso* produjo, uno de los cuales da cuenta del dispositivo en relación con los otros dos —el control y el pase— y el otro, refiere al pase en el análisis de un niño, poniendo de esta manera en juego los dos dispositivos.

En el artículo llamado “Transmisión y dispositivo de la marca del caso”, de Michel Gaugain, se ponen en relación tres dispositivos: la “marca del caso”, el control y el pase. Se hará una lectura detenida de este artículo porque aporta a la cuestión del pase de manera explícita.

Michel Gaugain se pregunta cómo se puede hablar de la propia práctica sin caer o en una suerte de histerización de un discurso anecdótico o en una tentativa de dominio por el discurso teórico, en donde dominara entonces una posición yoica. La transmisión lograda para él, debiera poder mantenerse en el intervalo entre esas dos posiciones. El autor recuerda que el dispositivo *marca del caso* presenta dos singularidades: no asigna a sus participantes un lugar previamente determinado, sobre todo en relación con el sujeto supuesto saber, y debe permitir al analista que habla de una cura operar un pasaje de lo privado a lo público, pasaje que entraña una pérdida de goce.

El autor entiende al dispositivo como una *ficción operativa*, es decir, como un “procedimiento que consiste en suponer un hecho o una situación diferente de la realidad para deducir las respectivas consecuencias. Sería en cierto modo una convención destinada a hacer existir a un ser abstracto, permitiendo de este modo cierta cantidad de operaciones” (Gaugain 1992, 144). Se puede agregar que esta *ficción operativa* tiene la forma del *tipo ideal* weberiano, tan incorporado en la epistemología de la época freudiana, que el mismo Freud lo usó en conceptos tales como el de *alteración del yo*. En “Análisis terminable e interminable”, enumera tres

factores que son decisivos para las posibilidades de la terapia analítica: el influjo de los traumas, la intensidad constitucional de las pulsiones y, finalmente, la alteración del yo. Este último, tan problemático, se esclarece si se lo piensa en los mismos términos en los que Gaugain, con Dumézil, concibe el dispositivo *marca del caso*: una ficción que se construye a los fines de deducir, de esta abstracción, una situación sobre la que se pueda operar.

La marca son momentos localizables en la cura *a posteriori*, y constituye un lazo entre la historia y la estructura del sujeto y las maniobras del analista. El relato de la marca del caso pone en perspectiva ese lazo, haciendo operar lo que funcionó como deseo del analista y deseo del paciente. Es en el *a posteriori* de ese acto que funciona como marca, que el practicante puede devenir “analista de su propia experiencia”, en el sentido de haber podido vencer las resistencias del analista que se expone en este dispositivo.

En relación con el dispositivo del pase, Gaugain señala dos elementos diferenciales entre los dos dispositivos. El primero es que en el pase, aun cuando se trata de dar cuenta del pasaje del analizante a analista, el problema no se centra en la práctica del analista. El segundo elemento diferencial es que en el pase existe un efecto de transferencia sin análisis con los pasadores, mientras que en la marca del caso la transferencia sobre una persona no funciona. Sin embargo, lo que tienen en común los dos dispositivos es que se ponen en juego varias personas, varios tiempos y varios espacios. En el desplazamiento por estos espacios es que el dispositivo puede poner a funcionar distintas posiciones enunciativas.

Entonces, “mientras que en el pase adquieren relevancia ciertas zonas de sombra del análisis del pasante, nos parece que en la marca del caso van a insistir ciertos momentos caracterizados por la oscuridad o la sorpresa en la práctica del analista” (Gaugain 1992, 146). Ese punto podría llamarse según Myriam Ziri, en el artículo “Para una clínica de la ética”, que forma parte de este mismo libro, el punto ciego del analista, lo que Lacan llamaba “puntas de real propias de cada uno”. O podría ser también un retorno de lo reprimido del analista. En ambos casos, el dispositivo de la *marca del caso* busca una cierta garantía ética, apoyado en el hecho de que cada cual tuvo que exponer varias veces y en repetidas ocasiones su experiencia, y en el trabajo del cartel que hizo posible una elaboración de la práctica con la posibilidad de resguardarse de los posibles efectos masificantes del grupo.

El dispositivo de la *marca del caso* busca un momento de suspensión en la teoría del analista, en provecho de una enunciación hallada en la exposición de un tiempo de la cura. Esta suspensión podría verse entonces modificada en la relación del analista con la teoría, pudiendo llevar, como lo que se busca en el pase, a la elaboración de un saber inconsciente.

Hay entonces afinidad entre el dispositivo del pase y el de la marca del caso, porque los dos vienen a interrogar y a intentar una elaboración alrededor del advenimiento del deseo del analista, por medio de un dispositivo que funcionaría con varias personas, varios tiempos, varios espacios.

Si el pase pregunta por el pasaje de analizante a analista en la cura, la marca del caso preguntaría por los momentos de la práctica del analista en los que se encuentra con su propia estructura de analizante. (Gaugain 1992, 148)

En el testimonio de Claude Dumézil “El niño pasa”, se examinará cómo están puestos en relación los dos dispositivos, el del pase y el de la *marca del caso*. El analista relata, desde su posición de supervisor, una situación clínica con un niño de

doce años de edad, que llevaba seis años de tratamiento, al que comprende como psicótico de acuerdo al uso predominante que el niño hace del lenguaje: trata a las palabras como objetos. Durante los dos o tres años de tratamiento, el niño llegaba a sus sesiones con un neumático de automóvil y sus juegos con el neumático se alternaban con juegos de agua. Luego apareció un tercer objeto, el “dudú”, una especie de almohadilla blanda, hecha con trapos y rellena de semillas, que mojada servía de cachiporra y seca de almohada suave y acogedora. Jugaba hablando de manera incoherente, con el “dudú” y el neumático, el “dudú” saliendo del neumático como si fuera un bebé, o siendo impedido de salir. La analista lo acompañaba dócilmente, con amabilidad y tolerancia. Al supervisor estos juegos se le presentaban como escenificaciones de embarazo y parto, como si el niño se “acordara” de sus experiencias intrauterinas.

Dumézil parte de la hipótesis de que la amnesia infantil, como condición fundadora del inconsciente y como condición potencial de la transferencia, toma las formas y los avatares de ese encuentro concreto del niño con el lenguaje, encuentro siempre “traumático” del que la represión originaria sería su corolario. Esta hipótesis permite abrir pistas de investigación sobre ciertos casos de psicosis infantil y sobre el término “estructura” que, para él, daría cuenta de las diferentes formas de relaciones establecidas con el lenguaje, siendo en la psicosis, una relación particular en el que las palabras son tratadas predominantemente como cosas.

Asimismo, Dumézil sostiene la hipótesis de que el enganche a lo simbólico implica una estructura ternaria que se origina en el primer encuentro del sujeto potencial con el lenguaje, encuentro del que el Edipo como estructura originaria funciona como pantalla de ese acontecimiento primero, que es una especie de *big bang* lingüístico con el que el pequeño ser hablante se tiene que confrontar.

Apoyado en esa ternaridad ausente en este niño, el supervisor le sugiere a la analista una “construcción”, basada en el supuesto de que el niño hacía señas hablando con neumáticos y con el “dudú”, objetos que no alcanzan a “hablar” como podrían hacerlo las palabras. Para ternarizar la relación, propone buscar un libro de educación sexual con imágenes donde se viera un parto, una placenta (lo que parecía representar el “dudú”), y propone acompañar las imágenes con explicaciones crudas del acoplamiento, de la penetración del pene en el cuerpo de la madre, en la vagina materna, y la salida del bebé por el mismo orificio. Los efectos de esta intervención se hacen notar, aunque no de un modo radical: el niño intercala en sus juegos con el “dudú” y con el neumático, guiños verbales y juegos de palabras, hablando incluso de *El libro*, cada vez que hace referencia a lo que se le hace visible del dispositivo que le posibilitó una simbolización.

La hipótesis de Dumézil, discutible incluso para él, es que la intervención permitió un “traumatismo” calculado que le proporcionó al niño el acceso a cierta amnesia, necesaria para que funcione el mecanismo de la represión. El niño habría podido usar las imágenes tomadas del libro, insertas en la locución de la analista y su supervisor, lo que podría haber funcionado para el niño como pareja edípica artificial, que generó, a partir de ese espacio transferencial de la supervisión, un cambio en la relación del niño con el lenguaje.

La conjetura de Dumézil es que la estructura de este niño se inscribió, de entrada, en una exclusión del código del otro, forma de psicosis infantil que podría asociarse con el autismo, pero que en este caso las palabras-objetos no eran tan “compactas” y dejaron un intersticio para una intervención que logró anudar imagen

con lenguaje. De aquí, extrae como conclusión que hubo un *pase*, y se pregunta: ¿Pasó el niño? ¿Pasó el analista que supervisó? ¿Pasó el supervisor?

Lo que sostiene Dumézil en este texto es que el *pase*, dispositivo creado por Lacan con la hipótesis de que habría en el análisis un momento localizable (quizás en todo análisis) en cuyo transcurso se efectuaría el pasaje de la posición de analizante a la de analista, podría entenderse como sostenido fundamentalmente por el pasador. El pasador sería entonces ese engranaje que pone en acto la búsqueda de lo que configuraría *marca* en ese momento de vuelco del discurso, concomitante con el pasaje al analista. Esa *marca* tendría que ver con esos momentos individualizables que hacen lazo entre historia y estructura, que implican tanto al analizante como al analista.

El pasador, del que Lacan dijo que es el *pase*, soporta la “construcción” de ese momento de *pase*, que supone la posibilidad para él de configurar *marca*, término que Lacan utilizó una sola vez para hablar de “lo personal en la práctica”, lo personal de cada analista en su práctica. Son los pasadores, entonces, los que hacen posible explotar esa dimensión localizable de la “*marca*”, que es la que posibilita localizar, a su vez, el pasaje, el *pase*.

Para Dumézil, desde ese punto de vista, el psicoanálisis de niños, quizás con más vivacidad que en otras prácticas analíticas, testimonia que el niño *pasa*.

Finalmente, para continuar con esta interesante relación que puede establecerse entre el dispositivo *marca del caso* y *pase*, es importante incluir lo que aporta otro de los miembros del seminario y de los carteles que se desprendieron del mismo, Bernard Brémond, con su artículo “Psicopatología de la práctica cotidiana”, de 1987. En este texto, Brémond subraya que en las reuniones que se establecen dos veces por mes durante una hora y media, cada miembro presenta algo de su práctica:

[...] como la práctica cotidiana no ofrece nada “sensacional”, y como una *marca* no es el centelleo de las perlas clínicas, esta elección compromete tanto más al practicante cuanto que en lo sucesivo queda eliminada toda dimensión de espectacularidad. [...] El practicante que expone y se expone sostiene que ha puesto lo suyo y que a partir de ahí, algo ha operado, o algo fue impedido. Este algo, él puede ignorarlo, o saberlo, o creer saberlo, no importa: la posibilidad de este algo –la *marca*– ha guiado su exposición por una vía opuesta a la del “decir todo el material”, como guiará la discusión posterior: no se trata tanto de completar el relato clínico ni de hacer un discurso teórico sobre el material; se trata más bien de hacer jugar las dimensiones metafóricas y metonímicas de lo que pudo ser localizado como *marca*; se trata de jugar con esa cosita, una *marca*, como un niño jugando con un carretel [...]. (Brémond 1992, 90)

Para Brémond la pregunta que guía el trabajo del cartel de la *marca del caso* es “¿Qué cosa, aquí, fue operativa? ¿Qué cosa instituyó –o impidió que se instituyese– algo del análisis, o más bien un momento del análisis?” (93).

En la relación del dispositivo *marca del caso* con el dispositivo del *pase*, Brémond destaca que la ficción que supone el primero “permite una apertura que el peso de una nominación con valor de sanción tornaría imposible” (91).

CAPÍTULO V

El testimonio y la segregación

“La segregación no es un problema puramente administrativo. *La segregación se encuentra en el corazón mismo del hombre.* Cuando el adolescente o el adulto joven se encuentra en un circuito llamado normal, hace jugar, frente a la menor dificultad relacional, las señales de su enfermedad, buscando provocar en el otro el paso al acto de exclusión.”

Maud Mannoni, *El síntoma y el saber*²⁴

“¿Qué morirá conmigo cuando yo muera, qué forma patética o deleznable perderá el mundo? ¿La voz de Macedonio Fernández, la imagen de un caballo colorado en el baldío de Serrano y de Charcas, una barra de azufre en el cajón de un escritorio de madera?”

Jorge Luis Borges, “El testigo”

“Testigo invocado de la sinceridad del sujeto, depositario del acta de su discurso, referencia de su exactitud, fiador de su rectitud, guardián de su testamento, escribano de sus codicilos, el analista tiene algo de escriba.”

Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”

En la defensa de su Tesis doctoral en la Universidad de París VII, Maud Mannoni enuncia, sobre el final, las palabras que abren este capítulo. Sencillas, dicen mucho más de lo que aparentan. O, mejor dicho, no aparentan decir tanto como las consecuencias implacables de lo que dice. Porque si la segregación está en el corazón de lo humano, si puede dársele un carácter tan universal como a la castración o a la represión, la categoría del testimonio, tal como se la quiere abordar en esta Tesis, también puede tomar un carácter universal, por lo menos en principio. La conclusión de Agamben de que el testimonio *es* el sujeto va en esa dirección.

En la “Proposición”, Lacan le dio un lugar preponderante a lo que llamó el testimonio. ¿De qué se trataba allí? De la versión que dos pasadores, sujetos que se encontraban “cerca” de la finalización de sus propios análisis (esto es, ni analistas encumbrados, ni doctos en la cuestión del fin de análisis) recogieran la versión que escucharan de otro sujeto, interesado en pasar el pase. Los pasadores, esto es, los encargados de recoger el testimonio oral del candidato a Analista de la Escuela, presentaban ante el Jurado de Pase la versión escuchada del testimonio oral del pasante. El Jurado de Pase decidía si el pase se otorgaba o no.

El hecho de que los pasadores, engranaje fundamental del dispositivo del pase, estuvieran *a un paso* de terminar sus propios análisis, recuerda la admonición freudiana de los escritos técnicos, donde señala que la interpretación debe darse cuando el paciente está *a un paso* de llegar a ese saber que se le comunica. De otra manera, la interpretación no resultará efectiva.

²⁴ El subrayado es nuestro.

Este *pase* que trae la marca de cierto futuro anterior y muestra de esta manera la forma lógica del tiempo analítico, deja entonces siempre una diferencia entre lo concluido y lo que está por concluirse, sin cerrar ni ocultar esa hendidura. Uno de los posibles fracasos del dispositivo del *pase* quizás haya sido la poca tolerancia humana a esa hendidura, que hizo que muchos pasadores llegaran a considerarse expertos analistas en fin de análisis, olvidando esa diferencia²⁵ necesaria entre *estar a un paso de* o *haber dado el paso*.

Otra dificultad intrínseca al dispositivo del *pase* pudo haber sido la posición de los miembros del Jurado de *Pase*, que se hicieron tan celosos cuidadores de la evaluación del fin de análisis, que no otorgaron *pases* más que muy rara vez. Todo esto en vida de Lacan, y según el relato, por ejemplo, de Élisabeth Roudinesco, o la crítica que podemos encontrar en el texto de Piera Aulagnier ya analizado, “Sociedades de psicoanálisis y psicoanalista de sociedad”.

En contraposición con estas versiones, donde prima la presunción de ya *haber dado el paso*, esto es, un cierto estar más allá, aparecen las palabras de Lacan cuando decía que él *pasaba el pase* constantemente en su seminario, hablándole a las paredes, es decir, escuchando el retorno que sus propias palabras le traían como eco. Allí el *pase* se muestra como un movimiento continuo, nunca acabado, una puesta a prueba más allá de cualquier tribunal, una posición de analizante que marca la ubicación del hablante, como el que no sabe y se dirige a otro, pero sin esperar garantías, sino sólo para que pueda abrirse el circuito de la palabra, que nunca es sin otro.

Antes de entrar en la lectura de algunos de los testimonios –testimonios de haber pasado el *pase*, escritos ya por Analistas de la Escuela–, se pondrá en consideración el lugar que ocupa el testimonio en el dispositivo del *pase*. Es sabido que es obligatorio, en el contexto de las asociaciones psicoanalíticas lacanianas, dar testimonio de ese *pase* durante dos años, en los congresos o encuentros que se realicen, y construyendo su versión según la temática que se solicite en cada uno de estos encuentros. Esto permite a los Analistas de la Escuela de la Orientación Lacaniana aportar su particular saber al saber de todos, de manera de cumplir con su función como Analistas de la Escuela.

Ahora bien, es necesario interpelar esa función del testimonio en su raíz, en aquello que tiene de más singular y propio, que sería aportar un saber. ¿Necesariamente se trata de esto en un testimonio? ¿Se trata de relatar algo que pueda producir en quien lo escucha un mayor conocimiento sobre el asunto del que se trata, en este caso, el campo analítico, el trayecto analítico? Sin pretender descartar dicho aporte, el del saber producido al atravesar un análisis, hay que interrogarse sobre cierto límite que se supone en esa deseada y pretendida comunicación, que lejos de desmerecer lo que se produce, le da su marca, lo ubica como basculando entre lo posible y lo imposible, ligando la práctica analítica, aún en lo que podría ser su comunicación final, a lo más propio: un vacío.

Un modo de investigar la función del testimonio, por fuera del dispositivo del *pase*, el testimonio en cuanto tal, es tomar las especulaciones teóricas que se realizaron a partir de los testimonios de sobrevivientes de crímenes de lesa humanidad. Por ejemplo, los testimonios de los sobrevivientes de campos de exterminio del Holocausto, o las experiencias de los sobrevivientes de los centros

²⁵ En el doble sentido que le aporta Derrida, cuando dice *diferencia*, incluyendo el sentido de *diferir*.

clandestinos de detención durante la dictadura militar argentina de los años 1976-1983.

El salto es vertiginoso y arriesgado. ¿Cómo trasladar una experiencia devastadora y aún incomprendida como son las experiencias de exterminio masivo propias del siglo XX, a un campo tan restringido y acotado como es el de un dispositivo de formación de analistas? Entre la herejía y la desubicación, se ubica este modo de indagación. Sin embargo, la categoría del testimonio abre una hendidura por donde intentar dar el salto, porque la pregunta sobre qué es testimoniar, permite un acercamiento a la cuestión de qué es lo que se puede intentar transmitir cuando se quiere *dar el paso* de analizante a analista. Qué es lo que no puede transmitirse, y que ese no, que funciona como límite, indica también la tela de la que se trata en lo humano: una tela entramada a partir de una ausencia y de una imposibilidad.

Las razones de semejante riesgo están motivadas también por lo personal y lo histórico. Los dos contextos, el francés y el argentino, están marcados por genocidios impensables antes de que ocurrieran, en su organización y planificación. El año de la "Proposición", 1967, indica una distancia de veintidós años de la finalización de la Segunda Guerra Mundial, escenario de los campos de exterminio nazis. La cercanía histórico-vivencial de la tragedia de los campos se refleja en un párrafo de dicho texto que es conveniente citar:

La marginación de la dialéctica edípica [...] se acentúa cada vez más en la teoría y en la práctica.

Sin embargo, esta exclusión posee una coordenada en lo real, a la que se dejó en una profunda sombra. Se trata del advenimiento, correlativo a la universalización proveniente del sujeto de la ciencia, del fenómeno fundamental cuya erupción puso en evidencia el campo de concentración.

Quién no ve que el nazismo sólo tuvo aquí el valor de un reactivo precursor.

El ascenso de un mundo organizado sobre todas las formas de segregación, a esto se mostró aún más sensible el psicoanálisis, no dejando a ninguno de sus miembros reconocidos en los campos de exterminio.

Pues bien: tal es el resorte de la segregación particular en que él mismo se sostiene, en tanto que la IPA se presenta en esa extraterritorialidad científica que hemos acentuado, y que hace de ella algo muy diferente de las asociaciones análogas en título de otras profesiones.

Hablando con propiedad, la seguridad obtenida de hallar un recibimiento, una solidaridad, contra la amenaza de los campos que se extiende a uno de sus sectores.

El análisis aparece así protegiendo a sus partidarios, por una reducción de los deberes implicados en el deseo del analista.

Aquí queremos marcar el horizonte complejo, en el sentido propio del término, sin el cual no se podría configurar la situación del psicoanálisis.

La solidaridad de las tres funciones capitales que acabamos de trazar²⁶ halla su punto de reunión en la existencia de los judíos. Lo cual no ha de asombrar cuando se conoce la importancia de su presencia en todo su movimiento.

²⁶ Se trata de las funciones de lo simbólico, lo imaginario y lo real. La primera articulada al Complejo de Edipo, la segunda en relación con la función de la identificación y la tercera, articulada con el fenómeno de la segregación. Cfr. Lacan, Jacques, "Proposición del 9 de octubre de 1967", en

Es imposible liberarse de la segregación constitutiva en esta etnia²⁷ con las consideraciones de Marx, y mucho menos con las de Sartre. Por este motivo especialmente la religión de los judíos debe ser cuestionada en nuestro seno. (Lacan 1981a, 26-27)

Se pretende hacer una lectura detallada de este párrafo porque puede autorizar una trasposición del análisis del carácter del testimonio de pase con el carácter de los testimonios de los sobrevivientes de campos de concentración y exterminio, trasposición que de otro modo puede resultar lacerante, desconsiderada e irrelevante.

Dos líneas de análisis diferentes se abren de su lectura. Por un lado, la línea que se dirige a una especie de análisis institucional de las asociaciones psicoanalíticas, especialmente, de la Asociación Psicoanalítica Internacional. Por otro lado, la línea que enfoca el análisis en la cuestión judía, en particular, en su inserción en el movimiento psicoanalítico. Ambas refieren a la misma experiencia histórica, la del Holocausto, que puede ser transcrita, con sus diferencias contextuales, a la experiencia argentina de los centros clandestinos de detención y las desapariciones de personas en la última dictadura militar de los años 1976-1983.

Lacan entiende el Holocausto como un producto de la universalización del sujeto de la ciencia, tesis que toma de la Escuela de Frankfurt. Ya se ha hecho referencia a la *Dialéctica del iluminismo*, texto de Adorno y Horkheimer, que expone dicha tesis, que supone que el campo de exterminio, lejos de ser un accidente indeseado del desarrollo del capitalismo moderno, es su expresión descarnada; y que el sujeto de la ciencia, pretendidamente universalizado, trae como consecuencia la segregación y la búsqueda de la unificación por medio de la eliminación de toda diferencia.

El judío se convierte, entonces, en la figura que concentra los rasgos necesarios para ser objeto de la segregación, por su carácter externo/interno en la sociedad en la que se inserta. La topología puede, también en este caso, esclarecer dicha posición, sea en la figura de la banda de Moebius, como en la forma más desarrollada del toro o de la botella de Klein (Lacan: *Seminario XII*, Clase del 16/12/64).

Desde ese punto de vista, inaugurado por la Teoría Crítica, Lacan concibe el campo de concentración como “reactivo precursor”. No hay, entonces, ni para él ni para la Escuela de Frankfurt, efecto indeseado o inesperado de la democracia moderna en el fenómeno nazi-fascista, sino la mezcla justa que provoca lo esperado, dada cierta estructura que permanece velada, hasta tanto un reactivo la pone en acto.

Ahora bien, ¿qué ocurre en particular con la microsociedad psicoanalítica, hija de la sociedad burguesa moderna, cuando se pone en acto el “reactivo precursor” del exterminio masivo del judío? Protege a sus miembros, segregándolos de la segregación. Hay aquí un reconocimiento de la función que la IPA cumplió en defensa de los psicoanalistas judíos que cobijaba. No todas las asociaciones profesionales tuvieron ese logro, ni siquiera sabemos si lo desearon. Eso deja dicho

Ornicar? Publicación periódica del Campo Freudiano. “El saber del Psicoanálisis”, Barcelona, Ediciones Petrel, 1981.

²⁷ Sólo un no judío como Lacan puede encontrar la expresión “etnia” para referirse al judaísmo. Quizás sea esa extraterritorialidad del campo de lo judío lo que le permite esta lectura del lugar capital que los judíos ocuparon en el campo del psicoanálisis.

Lacan, en una clara defensa de la organización psicoanalítica creada por Freud, de la que él mismo fue objeto de segregación.²⁸

“No dejó a ninguno de sus miembros reconocidos en los campos de exterminios”, dice explícitamente Lacan, aludiendo a la IPA como una “forma de organización superior” a aquella que gestó el campo de concentración.

Esa “extraterritorialidad científica” hace de la organización psicoanalítica otra forma de organización, que excede el marco de las asociaciones profesionales comunes. Aquí una defensa de la IPA más allá de lo esperable por el mismo hombre que escribió la “Excomuni3n”, entre otras cosas, denunciando una política de exclusi3n y discriminaci3n activa.

Pero a continuaci3n, Lacan parece abandonar la bonanza del elogio a la organizaci3n analítica, cuando dice crípticamente, que “el análisis aparece así protegiendo a sus partidarios, *por una reducci3n de los deberes implicados en el deseo del analista*” (Lacan 1981a, 27; el subrayado es nuestro). ¿Qué significa esa reducci3n de los deberes implicados en el deseo del analista? ¿Se refiere Lacan a la necesaria abstinencia, como un deber de la funci3n del analista? ¿O el término “reducci3n” tiene allí el sentido preciso que tiene la palabra en el arte culinario, en donde la reducci3n supone una puesta a punto concentrada, que permite degustar mejor el sabor que se intenta lograr? De lo que se desprendería el significado contrario, esto es, que el deber implicado en el deseo del analista está siempre del lado de la pulsión de vida, de la protecci3n de sus miembros en la adversidad, en particular; en hacer prevalecer la vida por sobre la tendencia a la destrucci3n tan propia del sujeto humano.

De cualquier modo, para Lacan se trata de complejizar la lectura de la cuesti3n. El sesgo de los tres registros, simbólico, imaginario y real, para abordar su propuesta de formaci3n de los analistas, atraviesa toda la “Proposici3n”, y, particularmente, la consideraci3n del campo de concentraci3n como representaci3n real del complejo edípico. La propuesta lacaniana, en este punto, es considerar al análisis como sociedad de analistas, esto es, como una estructura que se rige con los mismos parámetros que la sociedad burguesa moderna, que ni Marx ni Sartre han conseguido esclarecer. ¿Acaso Lacan lo logra? Por lo menos lo intenta, en lo que atañe a la religi3n judía, inmersa en el campo de lo social como diferencia, como exterioridad íntima, como deseo de pertenencia sin p3rdida de su singularidad, lo cual la distingue y la marca como ajena.

Que “la religi3n de los judíos deba ser elaborada en su seno”, se desprende de la idea de que, al ser parte fundante y siempre presente en el movimiento analítico, revela lo constitutivo de lo segregativo en el psicoanálisis mismo. Pero eso todavía no está suficientemente esclarecido para Lacan. Quizá fue otro de los mojones que quiso establecer en el Seminario de los Nombres del Padre, truncado y nunca retomado, del que queda solamente el testimonio de una clase, testimonio de una ausencia, de un vacío.

Este *introito* a la consideraci3n del testimonio del sobreviviente del Holocausto posiblemente no alcance a justificar el recorrido que se quiere hacer en esta Tesis:

²⁸ Queda por discutir si Lacan fue segregado sin más de la IPA o se buscó francamente esa segregaci3n, rompiendo constantemente sus principios cohesivos, sea con la sesi3n de duraci3n variable o con la inclusi3n de pacientes como discípulos. También queda la cuesti3n, que luego se abordará, si esa expulsión fue, para el propio Lacan, y consecuentemente para el lacanismo, el mejor desenlace.

investigar cómo puede entenderse hoy la función del testimonio del sobreviviente, para entender mejor el alcance, tanto en su logro como en su fracaso, del testimonio del pase.

1. El testimonio para Giorgio Agamben

Giorgio Agamben señala que en todo conocimiento histórico (¿no lo es acaso el relato de un análisis?) hay una no coincidencia entre los hechos y la verdad, entre comprobación y comprensión:

Entre el querer comprender demasiado, y demasiado deprisa, de los que tienen explicaciones para todo y la negativa a comprender de los sacralizadores a cualquier precio, nos ha parecido que el único camino practicable es el de detenerse sobre esa divergencia. (Agamben 2009, 9)

Para Agamben “el sujeto del testimonio es un resto” y “ser sujeto y testimoniar son lo mismo”, lo cual lo expone de la siguiente manera:

Precisamente es este aislamiento de la supervivencia con respecto a la vida lo que el testimonio refuta con cada una de sus palabras. Lo que su palabra nos dice es que por el hecho mismo de que el no-humano y el humano, el viviente y el hablante, el musulmán²⁹ y el superviviente no coinciden; precisamente porque hay entre ellos una división insuperable, puede haber testimonio. Es justamente el hecho de que éste sea inherente a la lengua como tal, porque atestigua el manifestarse de una potencia de decir solamente por medio de una impotencia, lo que hace que su autoridad no dependa de una verdad factual, de la conformidad entre lo dicho y los hechos, entre la memoria y lo acaecido, sino de la relación inmemorial entre lo indecible y lo decible, entre el dentro y el fuera de la lengua. *La autoridad del testigo consiste en que puede hablar únicamente en nombre de un no poder decir, o sea, en su ser sujeto.* El testimonio no garantiza la verdad factual del enunciado custodiado en el archivo, sino la imposibilidad misma de que aquél sea archivado, su exterioridad, pues, con respecto al archivo; es decir, su necesaria sustracción –en cuanto existencia de una lengua– tanto a la memoria como al olvido. Por esto mismo –porque se testimonia sólo allí donde se da una imposibilidad de decir y porque hay un testigo sólo donde hay una desobjetivación– el musulmán es verdaderamente el testigo integral, y por eso no es posible separar al testigo del superviviente.

Es oportuno reflexionar sobre la condición particular que, en esta perspectiva, le corresponde al sujeto. Que el sujeto del testimonio –que incluso cualquier subjetividad, si ser sujeto y testimoniar son, en última instancia, lo mismo– sea un *resto*, no debe entenderse en el sentido de que sea –según uno de los significados del término griego *hypóstasis*– algo similar a un sustrato, un depósito o un sedimento que los procesos históricos de subjetivación y desubjetivación, de humanización y de deshumanización, dejan tras ellos como una especie de fondo, o de fundamento, de su devenir. Una concepción similar repetiría, una vez más, la dialéctica del fundamento, en virtud de la cual algo –en nuestro caso, la nuda vida– debe ser separado y tocar fondo, para que una vida humana pueda ser asignada propiamente a unos sujetos (en este sentido, el musulmán es el modo en que la vida judía toca fondo para que pueda producirse algo como una vida aria). El fundamente es en este caso función de un *télos*, que

²⁹ Para entender qué quiere decir musulmán, se transcribe la siguiente cita que explicita su origen: “Lo intestimoniable tiene un nombre. Se llama en la jerga del campo, *der Muselmann*, el musulmán. ‘El denominado *Muselmann*, como se llamaba en el lenguaje del Lager al prisionero que había abandonado cualquier esperanza y que había sido abandonado por sus compañeros, no poseía ya un estado de conocimiento que le permitiera comparar entre bien y mal, nobleza y bajeza, espiritualidad y no espiritualidad. Era un cadáver ambulante, un haz de funciones físicas ya en agonía. Debemos, pues, por dolorosa que nos parezca la elección, excluirle de nuestra consideración’ (Améry, p. 39).” (Agamben 2009, 41).

consiste en alcanzar o fundar lo humano, en el devenir humano de lo inhumano. Es esta perspectiva la que debe ser puesta en tela de juicio sin ninguna clase de reservas. Debemos dejar de considerar los procesos de subjetivación y desubjetivación, el hacerse hablante del viviente y el devenir viviente del hablante –y, más en general, los procesos históricos– como si estos tuvieran un *télos* apocalíptico o profano, en que viviente y hablante, no-hombre y hombre – o los términos de un proceso histórico, cualquiera que sean– como si su desenlace fuera a ser una humanidad cumplida y consumada, conciliada en una identidad realizada. Esto no significa, en modo alguno, que, en cuanto privados de un fin, estén condenados a la insensatez o a la vanidad de un desencanto o de un andar a la deriva infinita. Si no tienen un *fin*, tienen un *resto*; no hay en ellos, o subyacente a ellos, fundamento alguno, sino, entre ellos, en su centro mismo, una separación irreductible, en que cada uno de los términos puede situarse en posición de resto, puede testimoniar. Verdaderamente histórico es lo que cumple el tiempo no en la dirección del futuro ni simplemente hacia el pasado, sino en el exceder un medio. El Reino mesiánico no es ni futuro (el milenio) ni pasado (la edad de oro): *es un tiempo como resto*. (Agamben 2009, 165-166; el subrayado en el original)

De a poco. Primero: el testimonio es posible porque es una manera de equiparar, de poner en un mismo plano el sobreviviente de aquél que, aún vivo, ya ha perdido su condición humana (el *musulmán*, en la lengua del Lager). En esa distancia que logra remediarse, que se abre porque existe el lenguaje que discrimina lo humano de lo no-humano, allí mismo es donde se sitúa el testimonio.

Segundo: el testimonio tiene valor como tal, no por lo que transmite de verdad sobre lo acontecido, lo ocurrido factualmente, sino porque da cuenta de lo que no puede decirse, lo que queda como horizonte inalcanzable de lo que ocurrió. El testimonio encuentra su valor en la representación que logra de lo indecible como lo que está en el corazón de lo dicho, ese ombligo del sueño freudiano, ese Real de Lacan.

Tercero: se testimonia donde hay imposibilidad de decir, donde no se trata de relatar lo ocurrido sino lo que queda fuera de lo que puede decirse, olvidarse o recordarse, esto es, registrarse. Por otra parte, el que testimonia queda fuera de lo subjetivo mismo, porque si el testimonio es el sujeto y además es lo que queda fuera del lenguaje, el sujeto queda así desubjetivado.

Cuarto: entender la categoría de *resto*, no como lo que queda como fundamento del devenir de lo humano, el fundamento de un *télos*. La función del *resto* permite pensar el devenir histórico humano como producto de una operación que sólo puede comprenderse en cada acontecimiento, y como acontecimiento, testimoniar.

¿Se podrá extraer de estas reflexiones de Agamben un núcleo que permita leer los testimonios de pase en una clave distinta a la de buscar la verdad de los acontecimientos relatados; o el mayor o menor “logro” de los postulados analíticos esperables al final de un análisis? La idea de que el testimonio es testimonio de un indecible ¿permitirá renunciar a la búsqueda de un patrón de decir que demuestre la conclusión deseada, por el cumplimiento de los pasos necesarios, a modo del experimento de laboratorio? ¿Se logrará, entonces, aceptar el testimonio como un acontecimiento único de un sujeto que se borra en cuanto habla, y deja así de ser el fundamento encarnado de una Verdad ya sabida y que sólo se busca atrapar para merecer el reconocimiento esperado?

Dar respuesta a estas preguntas es la apuesta en esta indagación. El objetivo es encontrar en los testimonios de pase un modo de acercarse a un saber mejor lo

que se espera de un análisis al final. Aunque está presente la dificultad que esto debe entrañar. Aquí se reconoce en su justa dimensión el enorme compromiso ético y subjetivo que debe estar implícito en la decisión de un analizante dispuesto a trabajar como analista para presentarse al pase. A pesar de todas estas valoraciones, la lectura de los testimonios de pase, que se analizan más adelante, ha generado cierta decepción, no tanto por la expectativa puesta en juego, sino por el encuentro con *clichés*, impensables si se considera que está implicada la búsqueda de lo singular en cada uno de los testimonios. Lo singular, en el sentido de que, si se trata siempre del caso por caso, se esperaba hallar, en cada caso, lo que Dumézil llama “la marca del caso”.³⁰

2. La Proposición y la cuestión judía

En un artículo, Juan B. Ritvo (2002) hace una lectura de la Proposición, en la que se pregunta si la misma no se sostendrá sobre una base antisemita. Por lo arriesgado de dicha interpretación, es importante detallarla.

Inicia su artículo distinguiendo las dos versiones existentes de la Proposición, la primera publicada por Lacan en el primer número de *Scilicet* (Seuil, París, 1969), como “texto definitivo” y denominada “Proposición del 9 de octubre de 1967”, y la segunda, años más tarde, publicada en *Ornicar? Nro. 1*, publicada por Jacques-Alain Miller como “la primer versión inédita”. Es interesante poner en relación estas dos publicaciones porque se encuentran entonces diferencias notables, y específicamente en relación con el párrafo de Lacan antes citado.

Ritvo señala que en la primera versión “tres funciones capitales”, hallan su “punto de reunión en la existencia de los judíos”. Esas tres funciones son, en primer lugar, “la participación del saber analítico en ese mito privilegiado que es el Edipo”; la segunda la identificación concebida como meta de la terminación del análisis, asociada a la constitución freudiana de las sociedades psicoanalíticas, al modo de la Iglesia y el Estado. “Esta estructura –cita Ritvo de la primera versión de Lacan de la Proposición– es indiscutiblemente una defensa contra el cuestionamiento del Edipo: El padre ideal, es decir, el padre muerto, condiciona los límites en los que en lo sucesivo permanecerá el proceso analítico. Él coagula la práctica en una finalidad desde ahora imposible de articular y que oscurece en un principio lo que se debe obtener del psicoanálisis didáctico” (Lacan, citado en Ritvo 2002, 83-84).

Entonces Ritvo subraya el tercer término, que refiere a “la marginación de la dialéctica edípica”, juzgada por Lacan como “exclusión”, y enlazada (la marginación) con un fenómeno que se ha dejado en una “profunda sombra”:

Se trata –dice Lacan– del advenimiento correlativo a la universalización del sujeto procedente de la ciencia, del fenómeno fundamental cuya erupción puso en evidencia el campo de concentración. ¿Quién no ve que el nazismo sólo tuvo aquí el valor de un reactivo precursor? El ascenso de un mundo organizado sobre todas las formas de segregación, a esto se mostró aún más sensible el psicoanálisis, no dejando a ninguno de sus miembros reconocido en los campos de exterminio. (Lacan, citado en Ritvo 2002, 84)

Luego, termina el párrafo con una mención explícita a los judíos, que ya no se encontrará en la versión publicada por Miller:

³⁰ Este concepto se desarrolló en el apartado 4 “El pase y la marca del caso”, del capítulo anterior de esta Tesis.

Es imposible liberarse de la segregación constitutiva en esta etnia con las consideraciones de Marx, y mucho menos con las de Sartre. Por este motivo especialmente la religión de los judíos debe ser cuestionada en nuestro seno. (Lacan, citado por Ritvo 2002, 84)

Ritvo deja en evidencia la modificación que introduce Miller, la que aparece como la versión “oficial”, cuando ordena con mayor claridad (aunque quizá con menor fidelidad) las tres funciones ya citadas, llamándolas “facticidades” (con un vocablo de Heidegger), y estableciendo una relación a la dialéctica edípica con lo simbólico, a la identificación al Padre Ideal (no ya al Padre muerto) a lo imaginario, y el campo concentracionario a lo real.³¹

Tal como lo señala Ritvo, la referencia a los judíos ha sido eliminada “aunque estén implícitas en varios lugares: cuando habla de la IPA de la Mitteleuropa (obviamente, se trata de la Mitteleuropa judía, que el nazismo arrasó) y también en cierta frase ubicada al final del párrafo ‘...les bafouillages sur le racisme...’, (o sea ‘los farfalleos sobre el racismo’)” (Ritvo 2002, 85).

Desde aquí, Ritvo se formula la pregunta fuertísima de si se podría entender que Lacan era antisemita, porque pone el acento en la “religión de los judíos” y no en la religión judeocristiana.

Queda claro: si en la primera versión sustituimos la expresión “judío” por “complejo judeo-cristiano”, la argumentación alcanza su mayor y más incontrastable precisión: las tres funciones capitales se condensan en el lazo religioso judeo-cristiano, que coagula la función paterna al mismo tiempo que sostiene la subjetividad occidental y se convierte, por medio del Padre Ideal, no sólo en agente de segregación, sino en obstáculo para el fin del análisis, sin dejar de ser una forma ambigua de resistencia al exterminio: no hay exterminio que no haya sido precedido por un acto de segregación, pero la segregación sigue siendo resistencia al exterminio: todavía un límite, sin duda trágico. De todos modos lo decisivo, lo sintomático, es que Lacan no menciona al cristianismo ni a su modo eminente –eminente en el sentido del universalismo– que es el catolicismo apostólico, romano. (Ritvo 2002, 95)

Además, se pregunta:

¿Cómo participa el judío de las tres funciones? El ha creado la religión del Padre y por eso participa tanto de la dialéctica edípica como de su coagulación; él ha sufrido, también la segregación. Pero Lacan apunta a una segregación activa: sostenida, no sufrida; la llama *segregación particular o segregación constitutiva*. Quizás podríamos hablar de una auto-segregación: el judío que se aísla, no el que es meramente aislado. Para postularla, Lacan produce una sorprendente sinécdoque y, al igual que el joven Marx, quien en la *Cuestión Judía* identificaba al judío con el dinero y la usura, pensando en Rotschild, aunque no en el judío campesino, bohemio o moravo o lituano, o en el judío del ghetto, de ése de quien decía Heine que era un perro con pensamiento de perro, pasa sin transición ni anuncio, de la hermandad judía de la IPA al judío de la Mitteleuropa y de ahí a la religión de los judíos. (Ritvo 2002, 89; el subrayado en el original)

La primera pregunta estridente de Ritvo sobre el carácter antisemita de Lacan se transforma en una más serena, para una lectura marcada por lo judaico, al final de su artículo:

¿Lacan no menciona el cristianismo porque es su síntoma? ¿El síntoma de Lacan es la Santísima Trinidad? En los últimos seminario –*Ou Pire, Encore, Les non dupes errent*– ha sostenido que la religión cristiana es “verdadera” por estar fundada en la Santísima Trinidad. Además y fundamentalmente establece una correlación estricta –podríamos decir isomórfica–

³¹ Esta segunda versión es la que hemos tomado más arriba en la presente Tesis.

entre la lógica ternaria de la repetición (la repetición empieza en el segundo momento, pero sólo si hay tercero puede operar como tal) y la función de la Santísima Trinidad. Sería bueno preguntarse, alguna vez (...) por qué todo parece cifrarse en ese tercer término, misterioso, casi sin imagen, sin narración ni mitografía: el Espíritu Santo. A veces, Lacan lo homologa, siquiera parcialmente, al sujeto supuesto saber. (Ritvo 2002, 96)

Se podría aseverar, sin lugar a dudas, (tamizada la afirmación por la lectura y la escucha de la tradición judaica), que Lacan, antisemita o no, seguro no es judío, porque jamás, nunca, un miembro de la tribu de Abraham llamaría al pueblo judío, *etnia*.

3. Testimonio de pase: ¿marca ética de la singularidad de un pasaje contingente?

En un escrito que titula “Étique, témoignage, contingence. Moments fondamentaux Dans l’analyse phénoménologique de l’*ethos*”, Nicolás Garrera³² proporciona una serie de elementos que permiten pensar el testimonio de pase como una posible marca ética de un pasaje singular marcado por la contingencia.

A partir de la hipótesis de que “el testimonio es una forma singular de respuesta ética a la emergencia siempre necesariamente contingente del mal y, en consecuencia, de un bien actual o posible”, Garrera sostiene que en el origen de cualquier teoría ética se plantea siempre la diferencia entre el bien y el mal. La experiencia ética es “la experiencia *traumática* de la confrontación con la *Ley*” y sus características son lo “disruptivo” y su “normatividad originaria”. De acuerdo a lo enunciado por Emmanuel Levinas en *Totalidad e infinito*, el prójimo del que se habla en el discurso ético es *inasimilable* a las *modalidades subjetivas de auto-constitución*, en consecuencia, queda rigurosamente como otro. Por esto, el prójimo está en el origen de una cierta forma de experiencia de la contingencia, entendida como “todo suceso del que el sujeto no puede ni anticiparse ni prefigurarse su ocurrencia, y eso no por causa de una falta en nuestro saber sobre las condiciones o el contexto donde el acontecimiento ocurre, sino a causa del ‘ser’ mismo de lo que se prueba como contingente, en nuestro caso, la diferencia ética” (Garrera 2012, 1-2).

Garrera distingue cinco niveles de sentido del *ethos* de la experiencia ética: 1) el del acontecimiento “traumático” de la significación ética; 2) el nivel del testimonio; 3) el nivel de la ontología del acontecimiento ético; 4) el de una “fenomenología de la significación ética”; y, finalmente, 5) el status de toda teoría ética, que pueda pensarse a partir de las otras cuatro condiciones. En relación con el estrato o nivel del testimonio, el autor plantea que el testimonio

[...] constituye el modo eminente de “subjetivación fiel” a la significación ética en tanto acontecimiento, es decir, en tanto emergencia de un sentido nuevo que pone en cuestión mis capacidades de comprender, de asimilar, y de conceptualizar al prójimo en tanto alteridad radical. A su vez, el testimonio debe ser capaz de inscribir el carácter de acontecimiento de la significación ética en su propio decir. La irrupción de la significación ética es una experiencia de interrupción –de interrupción y, en los casos más extremos, de *abatimiento* de una vida singular–. De ahí que el testimonio debe ser dado siempre en primera persona, “en nombre propio”. Por otra parte, y en la medida en que el testimonio, en su núcleo fundamental, no tiene otro “objeto”

³² Este texto inédito me fue cedido por el autor y la traducción citada me pertenece, realizada a los efectos de esta Tesis.

que la significación ética, no tiene nada que ver con el testimonio en su acepción jurídica: el testimonio no describe nada, ningún hecho mundano, sino solamente la afirmación del mal absoluto y, correlativamente, aún de una manera negativa o privativa, el sentido frágil y disperso del “bien”. (Garrera 2012, 3)

A los efectos de esta indagación, hay que destacar de este nivel de la experiencia ética, el del testimonio, que *debe ser dado en primera persona*. He ahí un problema que se presenta a primera vista en la lectura de los testimonios de pase, que, en su mayoría, y particularmente en los testimonios vertidos en la Escuela de la Orientación Lacaniana, están escritos en tercera persona del singular, como *él*, más exactamente, como *el sujeto*. El efecto que provoca en el lector es de extrañeza: ¿de quién habla el que habla? No lleva mucho tiempo darse cuenta que habla de sí mismo, pero el efecto es desconcertante.

Se pueden deducir muchas hipótesis sobre este hecho: que se trata de no equiparar testimonio de pase con autobiografía; que se quiere dejar constancia del efecto de desobjetivación propio del fin de análisis; que hay allí un testimonio de la división subjetiva, por sólo citar las primeras ocurrencias. En verdad, el efecto es distractivo, genera un alejamiento del texto que desacomoda y transmite una cierta ortopedia en el lenguaje, que se ve forzado a hablar por otro en boca del sujeto, cuando en realidad habla de sí mismo.

En esta puntuación de Garrera, se encuentra un sustento al desasosiego producido por esta pretendida falta de compromiso con lo que el testimonio deja sentado: que el testimonio *debe ser dicho en primera persona* para constituirse en testimonio. Si es dicho en tercera persona, pierde su carácter de tal, y debiera entonces cambiar su denominación.

El autor recurre a la etimología latina del vocablo “testimonio”, que es la palabra *testimonium*, término que derivaría de *testis*, *terstis*, el “tercero”, para explicar que el testimonio puede entenderse como una terceridad que supondría “la irrupción de una exterioridad en la intimidad de una relación” (Garrera 2012, 5).

Asimismo, “el testimonio no es creado por la verdad que porta: la engendra” (Garrera 2012, 5), lo que tiene la resonancia analítica que despierta la construcción en psicoanálisis, esa ficción que *engendra una verdad subjetiva* (histórico-vivencial, dirá Freud en “Moisés y la religión monoteísta”). El sujeto, frente a la construcción tal como la plantea Freud como tarea del analista en “Construcciones en el análisis”, produce verdad, a través de un recuerdo, de un fallido, o de cualquier otra formación del inconsciente. Esto es: la construcción produce la aparición del sujeto del inconsciente, como verdadero. La construcción, ficcional, conjetural, produce verdad. De ahí que pueda desprenderse que “[...] *la ocurrencia de un hecho no es jamás una condición suficiente para que haya testimonio*: este último se produce como práctica de un sujeto que es radicalmente afectado, ‘traumatizado’ por un acontecimiento que lo intima a testimoniar” (Garrera 2012, 5-6; el subrayado en el original).

Apoyándose en *Le pasaje du témoin* de Jean-Philippe Pierron, Nicolás Garrera señala que “la identidad narrativa del testigo es una identidad que se constituye solamente a partir de ese trabajo subjetivo, al punto que ella queda inseparablemente unida a él” (6). Entonces, el trabajo subjetivo de testimoniar produce una identidad narrativa del testigo. Desde esta lectura, se puede suponer que la búsqueda lacaniana se centraba en esta producción de sujeto, fruto de un trabajo de testimoniar (lugar del pasante), mientras que el lugar del pasador tendría

esa función de “pared”, función que Lacan esclarece cuando dice “yo hablo a las paredes y así *paso el pase*”.

En consecuencia, la vida del testimonio, no es la de una verdad objetiva consagrada por las instituciones sociales, culturales y políticas, sino que es, al contrario, la vida frágil de una verdad que se puede preservar solamente en tanto que es producida, reinventada por los testimonios siempre, cada vez, singulares: la verdad del testimonio está siempre en riesgo de ser perdida; nada podría asegurar su transmisión efectiva. (Garrera 2012, 7)

Posiblemente éste es el punto de fracaso de los testimonios de pase, que se prestan a ser leídos como “verdades objetivas consagradas a la institución analítica”, y no dejan ver nada de su fragilidad ni de su singularidad. El testimonio de pase “oculta que está siempre en riesgo de ser perdida su verdad” y que “nada podría asegurar su transmisión efectiva”. ¿Qué le queda, entonces, según esta lectura, de testimonio? Quizás sólo el testimonio de su fracaso. Lo que no es poco, si ese fracaso permite enhebrar otros, y puede establecerse una cadena que permita una transmisión, aunque no la garantice.

CAPÍTULO VI

Testimonios de pase

Hacer el bien
(hacerlo bien),
la mejor vida.
Morir de repente,
la mejor muerte.

Cartel anónimo peruano

“Hacer el bien” o “hacerlo bien”, para decirlo en un sentido menos piadoso y más mundano, podría ser el lema que ha regido el procedimiento del pase. ¿Qué se entiende por “hacerlo bien” en este contexto? Haberlo pasado, haber llegado “al otro lado” de la angustia y haber comprobado que se ha sobrevivido, y que se ha ganado en vacío, en hueco. Que no hay red que nos garantice la caída sin riesgo, pero que no toda caída es caída mortal, sino más bien la pérdida necesaria para que haya un resto que constituya al sujeto deseante. Quizá éste sea un modo de definir el trayecto analítico, pero no alcance para explicar el procedimiento del pase como logrado.

¿Y qué querría decir “bien”? Rápidamente se presenta un postulado milleriano, que alude a un “bien decir”, que referiría a un modo de hablar que no soslaya la angustia, que busca enlazar al otro en la significación que pretende transmitir, que no teme las consecuencias del hablar, o que no teme *tanto* como para no arriesgarse al acto.³³ Es cierto que unir el verbo del decir con el adjetivo que refiere a un bien, lleva muy directamente a pensar que hay un “mal decir”, y es tentador situar ese maldecir más cerca del análisis, considerando que en análisis se trata de alcanzar aquellos dichos que las buenas costumbres y los juicios morales y sociales seguramente ubican del lado del Mal. Sin embargo, se puede hacer un esfuerzo que permita pensar que puede haber un decir que, si es producido por un giro en el discurso corriente, y si abre a la angustia, pueda ser entendido como bien dicho, aun cuando mal-diga en el sentido de las buenas formas y las costumbres socialmente aceptadas.

“Hacerlo bien” podría ser, también, la insignia que guiara al analista. “Hacerlo bien” referiría entonces a la dirección de la cura, al trabajo con/de la transferencia, a la capacidad del analista de ir más allá.³⁴

La dirección de la cura que, se supone, aunque cueste decirlo sin orillar el mandato superyoico, sólo es posible una vez concluido el análisis del analista, porque sólo habiendo pasado el propio análisis (en el sentido decisivo que se le da en esta Tesis al término *pasar*) es que puede encontrarse el analista en posición de

³³ En uno de sus testimonios, Fabián Naparstek dice que “el bien decir surge como lo opuesto al hablar bien, en tanto se trata de la falla en el decir y supone tolerar que no hay lo mejor para decir”. Cfr. Naparstek, Fabián, “Testimonio 1”, presentado en la Noche de los AE –Analistas de la Escuela–, Córdoba, octubre 2002.

³⁴ Por ejemplo, más allá de la envidia, afecto tan olvidado por remanido en la clínica kleiniana que, entonces, según una lógica implacable, merodea en los consultorios bajo su forma más potente: como reprimido.

escuchar a otro como radicalmente otro, con sus propios significantes *desvestidos* de la apariencia fantasmática en que se han constituido los propios. Por supuesto que la cursiva de *desvestidos* indica la imposibilidad radical de que haya un discurso sin apariencia (de ahí el título del seminario de Lacan, “De un discurso que no fuera de la apariencia”). Sería entonces mejor decir: tan desasidos como sea posible de los posibles ropajes de significación que tiene para el analista como oyente de las palabras del analizante, pero tampoco tan distante de las vestiduras “habituales” para que dejen de remitir a una cotidianidad que debe ser la brújula de la dirección de la cura.

Se tomará como guía de la lectura de los testimonios de pase elegidos para su consideración, la definición de *pase* que da el *Diccionario del psicoanálisis* dirigido por Roland Chemama. La elección se justifica por el hecho de que la organización de dicho diccionario fue impulsada por el propio Lacan en el contexto de su Escuela, como contrapartida al *Vocabulaire de la psychanalyse*, de Laplanche y Pontalis. En su inicio, Lacan confió el diccionario a Charles Melman. Luego, Chemama y Claude Dorgeuille constituyeron reuniones llamadas “del diccionario”, que concluyeron en la formación de un nutrido grupo de colaboradores.

El texto de presentación, que se ubica en la solapa del libro —no incluido en la edición revisada y ampliada de 2010—, enuncia su lineamiento constitutivo:

Pensados desde una sólida base clínica (el extenso grupo de autores, en efecto, está formado por terapeutas prácticos, sobre todo de los que trabajan en las grandes instituciones hospitalarias francesas), los artículos del diccionario ofrecen un panorama suficientemente completo de los conceptos psicoanalíticos en su uso hoy reconocido, conceptos que se han pulido, además, en la recepción del pensamiento freudiano inspiradas por las ideas de Lacan posteriormente. También toma en cuenta a algunos discípulos directos de Freud y a autores de la escuela inglesa. (Chemama *et al.* 2002)

El hecho de estar escrito por analistas “prácticos”, es decir, que practican el psicoanálisis, constituye un valor fundamental a la hora de pensar el dispositivo del pase en particular y el psicoanálisis en general.

Se citará de manera extensa porque se pretende exponer fielmente el contenido del artículo, para luego analizarlo detalladamente, a los fines de los propósitos particulares. Aquí es ineludible hacer mención del deseo de Walter Benjamin, que imaginaba un texto “propio” realizado íntegramente con citas de libros ajenos. Era para él algo así como el paradigma del libro logrado. Una especie de cinta de Moebius literaria, donde los contenidos son de otro, pero la articulación es del autor, de modo tal que autor y lector quedan equiparados, convertidos en la misma y única cara que la cinta moebiana representa.

Pase s. m. (fr. *Passe*, s. f; ingl. *pass*). Procedimiento establecido por Lacan en su escuela para plantear la cuestión del fin del psicoanálisis, y renovar a partir de allí las cuestiones del análisis didáctico y de la nominación de los analistas.

A partir de 1918, las asociaciones de psicoanalistas convienen en considerar que es indispensable que todo psicoanalista haya sido él mismo analizado. No se trata solamente, como en los años anteriores, de una simple experiencia puntual destinada a hacerle reconocer al clínico la realidad del inconsciente. Se considera más bien que, sin un análisis profundizado, aquél tendería a proyectar demasiado fácilmente sobre sus pacientes sus propias dificultades, y que por lo tanto hay que limitar al máximo las zonas de sombra, sin desconocer que los puntos ciegos nunca serán totalmente reductibles, ni en el psicoanalista ni en ninguna otra persona.

Ferenczi fue uno de los que más insistió en la necesidad de llevar lo más lejos posible lo que la tradición llama “análisis didáctico”.

¿Puede ser precisada, sin embargo, esta exigencia? La mayoría de los institutos psicoanalíticos adheridos a la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA) han arribado a una concepción formalista del análisis didáctico: número y duración de las sesiones determinados por adelantado, elección del analista limitada a una breve lista de “didactas”, planificación de la enseñanza teórica que debe acompañar al cabo de algunos años a la cura misma. Al término de este recorrido, el sujeto postulante (“candidato”) al título de psicoanalista puede ser autorizado a conducir análisis bajo control (o “supervisión”). Todo este dispositivo da a estos institutos la forma de grupos fuertemente jerarquizados que inducen con facilidad a cierto conformismo.

Para Lacan, que deseaba que su escuela funcionase de acuerdo con otros principios totalmente distintos, el sujeto que se compromete en un psicoanálisis de miras didácticas no debe ser distinguido, en un primer momento, del analizante común. ¿Cómo podría revelarse su deseo en un procedimiento estipulado, entre estructuras burocráticas? En contrapartida, esto no nos exime de interrogarnos por lo que puede hacer que un psicoanalizante devenga analista, tanto más cuanto que este pasaje no va de suyo. Devenir analista, en efecto, es aceptar, sobre todo, hacer función de objeto a para el analizante: en la transferencia, el analista está en ese lugar del objeto que ha causado el deseo del analizante, pero porque la relación del hombre con su objeto está hecha así, por ello mismo es objeto de horror, objeto de angustia, objeto finalmente expulsado al término del proceso.

Lacan imagina entonces un procedimiento particular que permitiría, a aquellos a quienes su psicoanálisis ha llevado a ese punto de pasaje al analista, dar testimonio de ello. Para él, “el analista sólo se autoriza a sí mismo”, en el sentido de que nadie puede tomar en su lugar las responsabilidades que son las de él en la efectuación de su acto. Esto no impide que una institución pueda reconocer a un psicoanalista. En el dispositivo previsto por él, los que son concernidos por el pasaje al analista, los “pasantes”, se dirigen a “pasadores”, analizantes que están en su propio análisis en un momento en que pueden oír algo de ese pasaje, y son ellos los que transmiten a un jury lo que han oído, lo que debería evitar algunos efectos imaginarios ligados a todo funcionamiento de una instancia encargada de una nominación. El jury puede designar como Analista de la Escuela al pasante, que a partir de entonces es supuesto capaz de contribuir a los problemas cruciales del psicoanálisis. Paralelamente a este modo de nominación bastante revolucionario, Lacan mantenía otro más tradicional que, sobre la base de la calidad profesional de los psicoanalistas, podía designarlos como Analistas Miembros de la Escuela.

Aunque Lacan haya considerado que el pase fue un fracaso, muchos grupos salidos de su escuela han retomado el procedimiento. Hoy es uno de los desafíos de la formación del analista saber si todavía es esencial retomar de modo sistemático el examen de lo que produce el deseo del analista en tanto elemento operante en una cura (deseo cuyo objeto puede ser por otra parte muy diferente del objeto del fantasma), o si tal procedimiento plantea más dificultades de las que resuelve. (Chemama *et al.* 2002, 319)

Aquí están resumidos los ejes fundamentales del trabajo de esta Tesis. En primer lugar, el pase ubicado en su razón histórica, surgiendo, entonces, como una búsqueda de solución a la cuestión de la formación de los analistas, búsqueda superadora, en el sentido de tratar de salir de las formas tradicionales de selección de analistas, en las que, por efecto de las condiciones que son propias de los mecanismos descritos por Freud en la psicología de las masas (esto es, masificación, alienación, borradura de lo singular) provocaron, en la IPA, una burocratización y jerarquización contraria a los principios del análisis mismo. Pero este destino hallado por la IPA, no lo es tanto por una dificultad inherente a aquellos analistas que la constituyeron, sino que son las piedras que siempre se encontrarán

y que siempre se deberán superar, cada vez. De ahí que olvidar este origen, como todo olvido, provoca una repetición en acto, porque, de hecho, como se planteó en otro capítulo de esta Tesis, hay una tela de la que se parte, la tela de lo humano, que no está nunca vacunada contra cualquier forma de segregación, entre las cuales se ubica en un lugar preferencial, la segregación de lo singular.

Más adelante se verá cómo en los testimonios de pase aparecen modos de hablar, clichés, uso de conceptos específicos, que dificultan enormemente aquello que plantea el diccionario como un elemento fundamental del pase, cuando dice que “el sujeto que se compromete en un análisis con miras didácticas no debe ser distinguido, en un primer momento, del analizante común”. ¿Y quién es el analizante común? ¿Se podría decir que es alguien que habla? Alguien que habla y que, cuando habla, lo hace en su nombre pero que, paradójicamente, cuando más en su propio nombre logra hablar, más universal se hace en su decir.

¿A qué se refiere la aclaración de la definición del pase en el diccionario, cuando dice “en un primer momento”? ¿Cuál sería el segundo momento? ¿Se hace necesario otro momento en el que el candidato a analista ya no hable como alguien que habla sino que hable de otra manera, con alguna especificidad?

El *Diccionario* intenta aclarar cuál es el objetivo del procedimiento del pase, qué quiere evaluar. Lo especifica así: devenir analista es estar en condiciones de ocupar el lugar de objeto *a*, esto es, objeto de deseo para el analizante, objeto que, como tal, es un objeto que causa discurso y también es horroroso, angustiante; y que, al final del análisis, debe quedar caído, ya no necesario, por fuera del sujeto, porque termina siendo reconocido como “propio”, como inherente al sujeto mismo. Al final del análisis, se reconoce ese objeto/vacío, como lo que motoriza al deseo, como lo que mueve al sujeto en lo que desea, pero que no necesita de otro que lo sostenga (función del analista en el trayecto analítico), sino que se sostiene como función para el sujeto mismo. Estar en condiciones de cumplir con esta función “no va de suyo”, por eso el procedimiento del pase debe ser el encargado de evaluar esa condición en el postulante.

Luego, el artículo aborda otro de los puntos cruciales del pase. La consigna que postula que el analista se autoriza a sí mismo. Que el analista se autorice a sí mismo supera, indiscutiblemente, el principio por el cual debe haber siempre una autoridad que garantice la capacidad del analista. Principio que va en contra, en su fundamento, de un modo de pensar el análisis como renunciando a la garantía misma, y dejándola librada al riesgo, decidido por el sujeto analizante, de saber que está actuando de acuerdo con su deseo. No hay más garantía que ésta; lo único que puede garantizarse es el deseo del sujeto, cuando ha llegado al punto de su reconocimiento. Ahora bien: ¿cómo extrapolar dicho principio cuando se trata de formar analistas y dar cuenta de esa formación? Como lo expone el artículo mismo: renunciar a formas burocráticas que atentan contra el análisis mismo no libera de la responsabilidad de preguntarse sobre las vías de formación de los analistas, porque no va de suyo.

Finalmente, en el texto se enuncia la pregunta sobre si el pase es o no un dispositivo válido para la formación de analistas. El *Diccionario* lo plantea como un asunto pendiente. También lo es en esta Tesis. No resulta indiferente que Lacan lo haya considerado un fracaso. Se lo tiene en cuenta y se le pone la debida atención, porque es su apuesta por un dispositivo que dé cuenta, de una manera renovadora y lo más fiel posible a los principios del análisis, de la formación de los analistas. Si para Lacan se trata de un fracaso, se tratará entonces de seguir intentando crear un

mecanismo que, de manera nueva y creativa, permita responder a la pregunta de cómo se forma un analista. Se expuso en otro lugar de la Tesis que lo que se escucha entre líneas en esta pregunta, es la pregunta infantil “¿de dónde vienen los niños?”. ¿De dónde vienen los analistas? ¿Es el análisis del analista la escena primaria de la que debemos partir para encontrar, finalmente, el producto esperado?

Como se señaló anteriormente en esta investigación, la formación de los analistas toma las características fundantes de todo advenimiento humano: la sexualidad y la muerte. Entonces, es sexuada. Los analistas vienen de una relación que no puede no ser sexuada y, como tal, su transmisión de unos a otros (analistas) toma los rasgos de la pasión, de la represión, de la angustia. La transmisión del psicoanálisis es una transmisión sexuada y se asumen las consecuencias que se desprenden de este hecho fundante. La castración, como una de las posibilidades de registro de lo ininscribible de la muerte, forma parte de esa transmisión, sea en su forma más desnuda de los pasajes al acto o en la forma moderada de la castración, la “pequeña muerte” que acompaña cada acto.

Hay una dificultad particular que se encuentra en los testimonios de pase, que requiere una detención más. Si se toma como punto de partida lo que se planteaba en el capítulo anterior acerca de que el testimonio lo sería de un vacío, aparece una dificultad gramatical que se repite en los sucesivos testimonios a los que se ha tenido acceso. Se trata de la dificultad de la primera persona, esto es, de hablar en términos de “yo”, cuando se trata de un testimonio que debe dar cuenta de una desobjetivación, de un desasimiento de la función obstaculizante del yo. En palabras de Lacan, la función de desconocimiento del yo.

Un modo de resolver esta aporía es la de redactar el testimonio en tercera persona. Tal es el caso de la mayoría de los testimonios leídos. Este recurso genera un efecto de lectura perturbador: no se sabe quién habla pero, quien sea, sabe demasiado de lo que habla. Si sabe demasiado, no puede ser más que un yo, pero un yo que se oculta, que se hace pasar por otro, que pretende engañarnos de una manera imposible.

Ahora bien, ¿qué queda de un testimonio que habla en tercera persona? ¿Se logra borrar la función de desconocimiento del yo? Eso ya sería difícil en sí mismo, porque –como se ha dicho y se seguirá mostrando en esta Tesis– los testimonios pasan revista a innumerables conocimientos de la teoría analítica y, en particular, innumerables lecturas de Lacan y de Miller sobre el descubrimiento freudiano y sus consecuencias.

El recurso de la tercera persona logra reforzar la potencia del yo, pero de un yo panóptico que mira a otro del que sabe todo y lo relata con un discurso estereotipado y sabiendo que deslumbra en su pretensión de esclarecimiento. ¿Qué ha quedado de la docta ignorancia pregonada por Lacan como el camino recomendable para quien se interese por la conquista extraña que supone el trayecto analítico?

Desde esta perspectiva, es importante recurrir a la propuesta de Roland Chemama en *Elementos lacanianos para un psicoanálisis de lo cotidiano*, cuando propone formas variadas para nombrar analistas, en caso de que fuera necesario hacerlo.

No sé si habrá que nombrar analistas. Pero si fuera necesario hacerlo convendría que eso se hiciera en formas variadas, teniendo en cuenta la diversidad de nuestra experiencia, ofreciendo, por ejemplo, la posibilidad de dar cuenta también del trabajo con los analizantes. Este enfoque

me parecería más coherente con lo que implica el discurso psicoanalítico y más adecuado para estimular nuestro trabajo. (Chemama 2001, 341)

Esta propuesta tiene, entre otras, la virtud de posibilitar una gramática leal, sin tapujos, que supone la primera persona del analista que se pregunta sobre la andadura subjetiva del analizante, mostrando sus hallazgos y sus desaciertos en el tiempo propio del análisis, *après-coup*, y que no obliga al autor a esconderse tras una tercera persona, sino que le permite colocarse en una posición de relator de una experiencia de la que es, al mismo tiempo, protagonista y súbdito.

Entonces, es necesario revisar este posible fracaso del pase en la lectura de algunos testimonios de pase. Se analizan dos testimonios de la Escuela de la Orientación Lacaniana y dos testimonios de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, todos ellos contemporáneos, esto es, dados a conocer en los últimos años.

1. Testimonios de pasantes de la Escuela de Orientación Lacaniana

1.1. “Ánimo de amar”

“Un intelectual es un hombre que dice una cosa simple de una manera difícil y un artista es un hombre que dice una cosa difícil de una manera simple”.

Renoir

En el inicio del testimonio, la pasante cuenta la dirección que el analista le dio a este trayecto, cuando corrige la línea tomada por los análisis anteriores, que seguía el complejo materno, apuntando el trabajo por el lado del padre. Esta corrección se entiende como necesaria, porque sólo a partir de la inclusión de la terceridad de la función paterna y de la palabra, el análisis se hace posible, mientras que se empantana si se pretende desarrollar por la función de la madre, que cancela el posible progreso, porque encierra en el dos de la relación madre/hijo.

Relata la pasante: “El nacimiento de mi hija mujer activó todo un fragmento de mi vida infantil que permitió explorar las coordenadas de la construcción de la neurosis infantil. Una serie abundante de sueños en los que de una manera o de otra pierdo a mi hija, pudieron interpretarse como sueños de separación del lugar de la niña. En todos ellos se acentuaba el desamparo: la pierdo, la olvido, la dejo sola” (Salman 2011).³⁵

En este fragmento se reconoce una forma universalizada de un momento de la maternidad en la que prevalece la fantasía de pérdida, como momento necesario de separación del objeto. Se ha encontrado en numerosos análisis y se lo ha reconocido como formando parte de un proceso de separación. Esta mujer lo asocia con el desamparo que ella misma dice haber vivido por su madre, caracterizada como la contrapartida de la “niña desamparada”, en la figura de la “madre loca”. Dice: “La madre loca y la niña desamparada, y el enorme padecimiento subjetivo

³⁵ Si bien en los testimonios de la Escuela de Orientación Lacaniana aparecen los testimonios relatados en tercera persona del singular, no ocurre lo mismo en este caso particular, lo que lo constituye en una excepción. Recientemente, en el VIII Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis, “El orden simbólico en el siglo XXI. No es más lo que era. ¿Qué consecuencias para la cura?” (abril de 2012), se tuvo la oportunidad de escuchar cuatro testimonios de pase, todos ellos relatados en tercera persona del singular.

que acarreó ese lazo primario con el Otro materno, organizaron toda una parte de aquel trabajo analítico al compás de lo que el inconsciente cifraba incansablemente” (Salman 2011). ¿Qué sería aquí la “madre loca”? De acuerdo a la experiencia clínica, la locura de la que aquí se trata es la del narcisismo, en el sentido estricto de que una mamá concentrada en su propia experiencia, en este caso, la ausencia de su padre y luego la muerte de él, no puede acoger a una hija que le requiere una renuncia narcisista a la que no parece estar preparada.³⁶

Ahora bien, esa “concentración” en su propio padre remite entonces al complejo edípico de la madre, que la reenvía a su padre no perdido para ella y que la deja en posición de hija. Una hija no puede darle lugar a una hija, porque tiene que haber podido renunciar a esa posición para estar en posición materna, sino queda en una eterna rivalidad producto de estar en riesgo constante de ser desalojada por la hija. ¿Se puede entender éste en el registro de una “locura materna”? ¿O se trata más bien del campo específico de la neurosis femenina, en el registro de las dificultades de las vicisitudes propias y más comunes, incluso, de la sexualidad femenina?

Se abre entonces, tal como lo relata esta mujer, la problemática de la demanda y de la consistencia materna. La demanda materna queda reducida, entendida desde el inconsciente como discurso del Otro, como una demanda de desaparición, porque está usurpando, para el fantasma materno, el lugar de la madre. La consistencia queda esclarecida por la nulidad del lugar del padre de la mujer que escribe, en tanto y en cuanto es la relación de su madre con su propio padre la que está en primer lugar. No se articula entonces el complejo edípico, de modo normalizante, para que permita la sustitución en la madre, que dé lugar a la hija en la cadena genealógica.

La “cura por el padre”, como titula el testimonio un trayecto de su análisis, se engarza con la posibilidad del padre de nominarla, a la vez que se constituye en el sostén económico familiar, en una nueva ciudad. Esa nominación la arranca de la voracidad materna y la independiza.

En este testimonio hay una construcción que permite ubicar una coordenada de este análisis singular, a partir de una pregunta que la analizante trae a su analista: “¿Por qué mi mamá me había dejado caer?”. Que la había dejado caer remite aquí a que la había rechazado, no había podido alojarla, no había sido, en palabras de Winnicott, “suficientemente buena”.

Dice el testimonio:

Mis abuelos maternos vivían en Buenos Aires pero transcurrían varios meses fuera del país. En el momento de mi nacimiento ellos no se encontraban presentes. La ausencia imperdonable de su padre instala en mi madre una depresión que se agudizará un tiempo después con la muerte de su padre. (Salman 2011)

Esta construcción, efectivamente, instala una coordenada en este análisis que se relata, en el que la autora ubica una dificultad de la mamá que le permite a ella separarse, y moverla a lo que ella misma titula “La cura por el padre”. Se sabe de este modo de trabajo analítico, que cuenta para todos, elijan finalmente o no la práctica del análisis como trabajo, que es, en la mujer, trabajar en la vía del Complejo de Edipo, en la vía del amor al padre, ese tercero estructural, que

³⁶ Este comentario está formulado sobre la significación de los temas de este análisis, pero esto podría abrir a qué de esa significación dice algo en términos de pase.

constitutivo del campo simbólico propio de la palabra, puede constituirse en un camino transitable para ella, que le permita llegar, con los movimientos lógicos esperables de un análisis, a su propia y singular realización femenina. Anteriormente se observaba cómo esa singularidad se solapa paradójicamente con la universalización de las coordenadas analíticas, pero el camino propio del análisis es el logro auténtico de dichas estructuras de la historia singular en las palabras únicas e irrepetibles de una mujer.

En ese registro, se presenta el análisis de la palabra del padre que la nomina “dibujo animado”, lo que la mujer que lo escucha concluye de ellas: lo vivo en lo animado; el dibujo y no un cuerpo; un modo masculino de nombrarla, el dibujo.

También está el punto de vista de la pulsión escópica, cuando la mirada se constituye para el testimonio en una mirada que atrapa y que provoca el deseo de estar en otra parte. Una intervención analítica permite situar lo activo de la pulsión, al descubrir que ella se hace agarrar por el otro, convirtiendo entonces el “sentirme agarrada por el otro” en “hacerme agarrar por el otro”.

¿Podría alguien que no fuera un experto lector de Lacan, “sentir” esta torsión pulsional del tercer tiempo del circuito pulsional del “hacerse tomar como objeto”, tal como lo formula Lacan en su lectura de Freud? ¿Se tratará de un testimonio que da a ver el profundo conocimiento que se obtuvo en la experiencia, cuando se comprobó de manera clara lo que Lacan explicaba en su lectura clínica? ¿Será esto el punto que Lacan consideró como fracaso del pase, en el sentido de que lo que se muestra como producto es un saber y no una ignorancia que permita continuar de manera creativa y única, en trayecto vital, ya no necesitando del artificio del analista en posición de objeto **a**?

Ahora bien, ¿cuál es la dificultad que se presenta en la lectura de este testimonio en particular? Si el testimonio sería, como se planteaba en el capítulo anterior, un sujeto que se presenta como resto de una operación que lo constituye como tal, ¿debe el testimonio contar, muñido de un discurso experto, especializado, los avatares de las intervenciones de su analista, a fin de hacer saber al lector su comprensión de tales maniobras? ¿O, al contrario, debe el testimonio (esto es, el sujeto, pero entendido como resto de una operación) hacer comunicable una experiencia que, en su caso, único e irrepetible, le permitió llegar a lo que se mantiene aún vigente para el análisis, que es su fin en la satisfacción alcanzada en los dos únicos territorios en que, según confiesa Freud, el análisis puede medir el alcance de su conquista: el amor y el trabajo?

Se está ante un escrito en el que prima el lenguaje especializado, el recurso a formas retóricas exclusivas y excluyentes, que remiten a saberes ya preestablecidos. Se vislumbra que el objetivo del texto es más mostrar un saber que transmitir una experiencia.

Ambas escenas que surgen como recuerdo en la experiencia analítica permiten anudar los tres términos del trayecto pulsional: el sujeto, la mirada y el Otro.

Se completaba así el circuito pulsional en el que habían quedado anudados síntoma y fantasma: “Hacerme agarrar, para huir”, siendo yo misma huidiza y arisca en la manera de establecer los lazos, especialmente con los hombres.

Se actualizaba así en la transferencia esa forma de lazo fundamental que el sujeto mantiene con el partenaire-síntoma.

Este esclarecimiento de la gramática pulsional puso en evidencia lo que se repetía una y otra vez en los distintos aspectos de mi vida. Un lapsus, la contingencia de ciertos encuentros y una interpretación: “*Lo antiguo con lo nuevo o lo nuevo con lo antiguo*” permitieron localizar la repetición y hacer caer en efecto dominó la razón de todas las elecciones amorosas realizadas hasta el momento. (Salman 2011)

Se puede subrayar del fragmento anterior las expresiones “trayecto pulsional”, “circuito pulsional”, “síntoma y fantasma”, “partenaire-síntoma”, “gramática pulsional”. Palabras que hablan de una producción escrita ajena, de las que la escritora trata de apropiarse para contar su experiencia. ¿Pero no se produce un movimiento en falso? ¿No se coagula el acto en el momento mismo en el que, para relatar un avatar singular, se hace uso de categorías ya construidas?

En el relato aparecen también intervenciones del analista:

Usted me provoca eso.

Usted no encontró aún el significante desanimado.

La dejo ir.

Se produce entonces un punto de inflexión en el análisis que es puntuado por el analista del siguiente modo: *Esclarecimiento absoluto del fantasma, disponibilidad de la libido, gusto por el trabajo y salida del impasse sexual, ¿qué más?* (Salman 2011)

El registro de estas intervenciones parecen querer indicar momentos de giro en el análisis, “marcas del caso”, diría Claude Dumézil, que permiten rastrear el derrotero del análisis hacia su final. Lo que se escucha son sanciones desde la posición de sujeto supuesto saber, que provocan en la analizante preguntas que quiere responderse, en el camino de dejarlas atrás. Las sanciones parecen continuarse hasta el final, al modo freudiano, cuando consideraba que el analista debía cuidar su lugar hasta el final, en sus palabras, “el león sólo salta una vez” (Freud 1991b, 222).³⁷

Lacan es quien provoca ese progreso, en el sentido analítico del término, de posibilitar que el análisis llegue más allá del padre, esto es, en la transferencia, en la caída del sujeto supuesto saber a su posición de objeto **a**, objeto desechable, ya inutilizable, en cuanto el analizante está en posición de no recurrir más a él encarnado en alguien. Ya lo puede reconocer como ese vacío que lo empuje a la realización, por siempre inacabable, de su deseo.

³⁷ Esta expresión está en el texto “Análisis terminable e interminable”. Se transcribe a continuación el fragmento que la contiene para ubicarla en el contexto de su aparición: “Después, en otros casos, he utilizado la fijación de un plazo, y también he tenido noticias de las experiencias de otros analistas. No puede dudarse del valor de esta medida coactiva. Ella es eficaz, bajo la premisa de que se la adopte en el momento justo, pero no puede dar ninguna garantía de la tramitación completa de la tarea. Al contrario, se puede estar seguro de que mientras una parte del material se vuelve asequible bajo la compulsión de la amenaza, otra parte permanece retenida y en cierto modo, enterrada, así, se pierde para el empeño terapéutico. En efecto, no es lícito extender el plazo una vez que se lo fijó; de lo contrario, el paciente no prestaría crédito alguno a la continuación. El expediente inmediato sería proseguir la cura con otro analista; pero bien se sabe que semejante cambio de vía implica una nueva pérdida de tiempo y una renuncia al rédito del trabajo gastado. Por otra parte, no se puede indicar con carácter de validez universal el momento justo para la introducción de este violento recurso técnico; queda librado al tacto. *Un yerro será irreparable. No se debe olvidar el aforismo de que el león salta una vez sola*” (Freud 1991b, 222; el subrayado es nuestro).

En pocas palabras, se considera que el testimonio lo es de un pasaje, el cual es a través de la angustia de separación.³⁸ El pasaje por el complejo de castración es una operación lógica. Está en la posición del analista el maniobrar para que esa operación se produzca, cada vez, hasta que llega a su punto de desasimiento, de disolución de la transferencia. Del lado del analizante, aún cuando trate de dar cuenta de su pasaje a analista, el testimonio debe ser testimonio del pasaje por su angustia y su síntoma, no del deliberar conceptual que puede construir un analista cuando intenta transmitir algo de su práctica. Si el analizante trata de testimoniar las maniobras de su analista, ¿será que está sometido aún a la identificación con él? Momento necesario de un análisis, pero en cualquier caso momento de alienación, como supo mostrar Lacan en uno de los puntos más esclarecedores de su enseñanza. El final del análisis como momento de identificación del analista fue el ideal que Lacan logró abolir, al tiempo que construía su propia lectura.

En el testimonio “Ánimo de amar”, se puede leer lo siguiente:

Comenzaba así el inicio del final que concluiría varios años después. Una serie de sueños, a los que llamaré “sueños de desinversión” indicaron y provocaron la erosión del goce que estaba concentrado en el objeto mirada. El primero de ellos comenzaba a interpretar el enigmático significante desanimado librado por el analista que anunciaba los tiempos que venían: *Un espacio grande, con recorridos y escaleras (como el cuadro de Escher) se transforma en un espacio vacío. La imagen es difusa, esfumada y borrosa. Una palabra escrita en una lengua extranjera: “desinvestissement”*. (Salman 2011)

Otra vez aparece un lenguaje especializado, donde no es tanto el contenido lo que indica la preponderancia de un pasaje, sino un gesto de querer mostrar lo que se ha aprendido, con una jerga experta, que haría que ningún lego pueda entender de qué se trata este relato.

¿Será ésta la vía que permita poner en funcionamiento el dispositivo propuesto por Lacan, que tiene como pivote central una intermediación llevada a cabo por “pasadores”, que se caracterizan por estar “a un paso de”, esto es, en medio de un camino, más cerca del final, pero no habiendo llegado aún, y que, como dice Lacan mismo, es deseable que pequen más de humildad que de soberbia?

Además: ¿qué ha quedado de la búsqueda freudiana de que el tratamiento analítico transforme un sufrimiento neurótico en un sufrimiento común? ¿Qué registro queda del anhelo freudiano de que quien haya transitado un análisis se encuentre al final en la misma posición que quien no lo haya necesitado? Más bien este testimonio muestra, de un modo lacerante, una distancia con el común de los mortales imposible de remontar. Distancia que se caracteriza por una súper-especialización dialéctica, que aleja la posibilidad de que el discurso analítico sea asequible por cualquier lector, especialmente por aquél conmovido por el sufrimiento neurótico.

Con sorpresa me encuentro en las asociaciones diciendo –continúa el testimonio– “desdibujado”. En otro sueño *el analista viene al Encuentro Americano que se hace en Quito, Ecuador*. Por esa época se realizaba el Encuentro en Buenos Aires, al que el analista finalmente no viene. Esa ausencia acentuó el “Quito” como vacío. Un tercer sueño: *estoy con el analista en una entrevista, él está en el escritorio y escribe NO*. Y, finalmente, el último sueño de esta serie: *la espalda de un hombre, es el analista y se destaca el color camel del saco [...]*.

³⁸ Angustia de separación, en el sentido que le da Eugénie Lemoine-Luccioni en su texto sobre la sexualidad femenina, como angustia de castración femenina. Cfr. Lemoine-Luccioni, Eugénie, *¿Las mujeres tienen alma?*, Barcelona, Editorial Argonauta, 1990.

Restarle la mirada al Otro de la transferencia trae los signos de lo que de la transferencia con el analista anterior aún no había sido vaciado. El color camel identificaba particularmente a aquel analista, recuerdo entonces una ocasión en la que yo llevaba un pulóver de ese color y en la que había recibido una mirada especial por parte de él. (Salman 2011)

En el primer párrafo se constata este temor: el testimonio no testimonia ningún sujeto identificable, único e irreplicable, sino más bien indica el rastro que la transferencia propicia en el trabajo analítico, que le permite a quien escribe apropiarse de una palabra aportada por su analista para producir sueños, sueños transferenciales, donde no se logra detectar el punto de progreso, en el sentido del despojamiento que haría prever el estar “a un paso de” ese deseado “desinvertimiento” yoico que acercaría a un final. El segundo párrafo sigue hablando de un yo mirado, aparentemente aceptado, identificado.

En el punto del esclarecimiento, como lo llama el escrito, se ubican dos intervenciones del analista que provocan para ella un progreso hacia el final. Son “puntos de inflexión”. El primero: “Esclarecimiento absoluto del fantasma, disponibilidad de la libido, gusto por el trabajo y salida del impasse sexual. ¿Qué más?”. A lo que la escribiente se pregunta si había llegado al final del análisis y no lo sabía. El otro punto de inflexión está dado por una interpretación: “Usted aún no encontró el significante desanimado”.

La búsqueda de un significante desanimado la lleva al encuentro de que el significante está siempre desanimado, y de allí al encuentro con el significante “encarnado”, como revés de lo “desanimado”.

En él se concentra el cuerpo, lo vivo y lo femenino que se obtiene al final de la experiencia [...], índice de una satisfacción correlativa a tener un cuerpo que se puede agarrar. Finalmente, es también el modo de nombrar el deseo del analista dispuesto a encarnar lo que más convenga, en cada caso. (Salman 2011)

Estas dos intervenciones marcan el inicio del final, signado por una serie de sueños, “sueños de desinvertimiento”, que “provocaron la erosión del goce que estaba concentrado en el objeto mirada”.

Concluye este testimonio:

Ya en el dispositivo del Pase, un sueño se produjo después de la última entrevista con los pasadores: “*Hay un accidente, tengo que ir a buscar los restos de una mujer (que es una amiga entrañable) y ponerlos en algún lugar. Recojo esos restos. Se trata de una figura, una especie de escultura hecha de trozos de mujer*”. Es un sueño sin angustia, que muestra un cuerpo de mujer construido a partir de los trozos que el análisis permitió desanimar y encarnar, por el momento, de otra manera. (Salman 2011)

Queda testimoniado así un final provisional, no absoluto, que hace pensar en que otro análisis podría iniciarse en ese punto, para continuar una línea que podría llevar a otro final provisional.

1.2. El caso Pi

En este testimonio se manifiesta la dificultad de escribir el testimonio en tercera persona. Esa resonancia de algún modo estafalaria produce el hecho de que se sabe que “él” es “yo”. Una búsqueda de solución que parece que intenta representar el des-ser del sujeto abre a una complicación mayor, que es la extrañeza que despierta un texto escrito “en la persona equivocada”.

Este testimonio se encuentra relatado en tres apartados, el primero de los cuales lleva como título el nombre de una letra del alfabeto hebreo, en realidad de dos, Pi y Hei. La identidad judía del pasante se plasma en el nombre del caso.

Es un testimonio en el que se trasluce de un modo claro los movimientos que los sucesivos análisis provocan en el sujeto, articulados a significantes que muestran esos giros y ubican al lector en posición de poder acompañar los tramos que el relato propone. “Adicción”, “dije”, “Abraham”, muestran la función significativa de las palabras que le permiten al sujeto armar una cadena de relato que lo llevan a cada final. En este primer apartado, relata dos análisis con el mismo análisis, y sus dos finales.

El primero de esos análisis, que dura cinco años, finaliza con un viaje cuando se recibe de psicólogo, que realiza con un sentimiento de potencia absoluta, que lo reenvía a un nuevo tramo del análisis, que termina trece años después. Este análisis se clausura con un último sueño, en el cual la frase “tenés la palabra mágica”, concluye que no hay tal palabra mágica, “no hay la última palabra, no hay la palabra salvadora. Esperar la palabra mágica lo había sostenido hablando al Otro, dándole un poco más de voz al Otro” (Naparstek 2002).

Ciertos rasgos señalados como propios de los testimonios se presentan también aquí, de una manera desalentadora para quien busca en el testimonio la transmisión de un saber inconsciente y no de un conocimiento especializado y esotérico. Posiblemente un lego no entendería los pasos y los movimientos de giro que el escritor relata. Conceptos como “goce”, “lo Otro del sexo”, “quedar fuera del campo del Otro”, “matar al padre y prescindir de él”, remiten al campo de la elaboración analítica, haciendo de estas expresiones referencias precisas a ese campo de elaboración. ¿Añoramos aquí la frescura de los relatos freudianos donde las referencias a las elaboraciones teóricas se articulaban de modo tal que se tenía la sensación de que “cualquiera podía leerlo”?

Un párrafo de este testimonio, en su riqueza, muestra esta aporía de una transmisión que sólo un docto puede comprender, esto es, una transmisión dirigida a un público selecto, pero que en esta misma selección, anula su posibilidad de anudarse al discurso común, a lo lego que constituye y produce hablantes. La insistencia sobre el lenguaje especializado, por así decir, que impregna este testimonio, se apoya, en parte, en que dicho lenguaje suprime la singularidad, pero no solo en esto, sino también en que todo discurso que se arma como tan especializado, aleja de lo subjetivo como tal. Así se comprende que Freud constituyera siempre el “diccionario” del psicoanálisis con palabras de uso cotidiano, rehuyendo el intento de formalizar un lenguaje específico al modo de la ciencia o la tecnología. Siendo hablantes del español se pierda ese lenguaje alemán de la cotidianidad con el que Freud armaba su “marco teórico”. En busca de traducciones que no traicionen, se advierte una nueva problemática que, si bien no es ajena al tema de esta Tesis, la excede.

En tanto Abraham había funcionado como nombre judío equivalente a la castración, era un significante que se encadenaba en su articulación con el discurso bíblico y se ponía en oposición con el nombre Fabián. Cabe aclarar igualmente que para el sujeto el nombre Abraham era vivido con múltiples sentidos –todos ellos edípicos–, pero que siempre se detenía en el punto del odio a los judíos y en su función de insulto. Quiero decir, en su función de insulto que “apunta a algo de lo real en el Otro”. El vaciamiento de sentido sobre Abraham produce un pasaje del nombre judío al nombre propio. Se producía un vaciamiento de significación paterna, separando lo que del nombre no tiene sentido. Es en un hallazgo posterior al análisis, y que les presento a los

pasadores, que se puede ubicar en el nombre Abraham lo que tiene de nombre propio. Es decir, lo que del nombre escribe –no todo el goce del sujeto como algo singular. (Naparstek 2002)

“No todo del goce del sujeto”, “lo real en el Otro”, “vaciamiento de significación paterna”, remiten a un corpus teórico especializado, que sólo lejanamente pueden significar algo para un lector común. Ahora bien, ¿por qué nos interesaría que un lector común comprendiera lo que sucede al final de un análisis, que captara el movimiento que supone que un sujeto se decida por trabajar de analista? ¿No sucede que en cualquier texto más o menos reconocido como producción intelectual hay puntos oscuros que permiten darle un valor en más a aquello a lo que se pretende comprender?

Sí, pero es allí donde se ubica la especificidad del análisis como un campo que, en cuanto se convierte en campo de doctos, pierde su valor propio,³⁹ en tanto ya no es ese paso que lleva de lo segregado del sufrimiento neurótico (basado en gran medida en un sentimiento de excepción y de soledad) al “uno más” del que se incluye como hablante en la cuenta de los “cualquiera” que lo comprende con sus rasgos singulares no segregativos.

Por cierto, como todo hallazgo, éste no deja de presentar un salto a corroborar, pero del que me he servido para producir dicho pasaje. Me refiero a la operación de la extracción de una letra. En este caso se trata de la letra equivalente en un punto a la hache en castellano. Dicha letra es la que se agrega a la forma original del nombre Abraham como cicatriz del pacto con dios que queda marcado en la carne con la circuncisión. Es decir, que es una letra que escribe el lugar de la castración imaginaria como sacrificio, -p. Pero también es la introducción en el nombre de una letra áfona que hace resonar el objeto voz en el nombre propio. En el hallazgo se extrae una letra de ese significante y se ubica lo que hay de nombre propio más allá de lo judío. La letra escribe lo que de voz resuena en el decir, en ese significante uno. He aquí que Abraham en tanto nombre judío se pone en disyunción con Fabián y hace un enlace con el saber edípico que se encadena en discurso. Pero en tanto nombre propio se presenta como un S1 suelto que marca el sinsentido. (Naparstek 2002)

¿Quién podría comprender de qué habla este testimonio si no está profundamente imbuido de la lectura lacaniana, de sus aportes sobre lo propio del nombre, sobre la nominación y su función? ¿Por qué debería ser importante que lo entienda “cualquiera”? Una primera aproximación une dos líneas de análisis: una que entiende como fundamental que el psicoanálisis se encuentre en relación con otros y no quede aislado con una jerga incomprensible que lo segregue y lo especialice. Otra, apunta a lo que supone el final de un análisis, como un trayecto que debe llevar de la situación fantasmática que ubica a un ser excepcional como el único receptor válido de las palabras proferidas, a un “cualquiera” que cumple una función de eslabón de una cadena que permite que se hable en diálogo con otro, que, siendo un igual, es en su fundamento un “radicalmente otro”.

Surge aquí la dificultad de la dimensión de ese “cualquiera” al que se hace referencia, con el contrapunto de considerar al testimonio del pase como un testimonio en el sentido que Agamben le da, es decir, como discurso imposible. Quizá se podría decir que ese grado de imposibilidad del testimonio sea para “cualquiera”, que esté dispuesto a escuchar, que tenga oídos para escuchar, que esté abierto al deseo de saber, aún lo imposible de saber o de transmitirse.

Continúa el testimonio:

³⁹ Aún incluyendo la ironía de que este planteo se realiza en el marco de una tesis doctoral, con una tesis de psicoanálisis.

Como señala J. A. Miller siguiendo la propuesta de Jacques Lacan respecto de Joyce, siempre hay una necesidad de complementar el nombre propio. Cito a Jacques-Alain Miller: "Hay algo en el nombre propio que llama siempre a un complemento y nunca es suficientemente propio". Por eso Eric Laurent propone que el nombre propio "es la falla entre dos nombres". Cuando aparece Abraham como identificación en el análisis, en el último sueño, se ve que era el significante que sostenía al sujeto hablando. Esto se sostenía a costa de que ese significante se encuentre afuera de la cadena. Era el S1 que sostenía el marco, que hacía de soporte a la cadena. He aquí que su aparición frena el infinito de querer decir una palabra de más, de buscar la última palabra, Abraham ya no como la última palabra, sino más bien como lo que muestra en qué estaba sostenido esa búsqueda, y por eso la frena. Puedo afirmar entonces, que Abraham es lo que detiene en la búsqueda del análisis la fuga de sentido como marca de esa fuga. (Naparstek 2002)

Esta construcción que aclara a los entendidos lo que se puede hacer con el aporte lacaniano del S1 y su relación con el nombre propio, sirve para detenerse en lo que se venía sugiriendo anteriormente. La cita a las fuentes, el conocimiento que muestra el testimoniante, ¿no se aleja de la función del testimonio del final del análisis, si se lo piensa como un punto de llegada a un reconocimiento de ser uno entre otros, con la singularidad que cada uno porta, pero no segregado en un universo de discurso selecto y docto?

Si así fuera, no es ésta la pretensión lacaniana. Al contrario, en su estilo de escritura y de transmisión hay un propósito de no transparencia que se hace patente. Lacan habla a los intelectuales, a los filósofos, no sólo a los psicoanalistas, pero muchas veces se lamenta de esto, porque sabe que está hablando de un campo de experiencia del que sólo se puede dar cuenta por la vía de pasar por él. Pero en los testimonios se puede ver una búsqueda de transparencia que remite a una transparencia selecta, esto es, a ser comprendido por "la capilla".

2. Testimonios de la Escuela Freudiana de Buenos Aires

Los testimonios de la Escuela Freudiana de Buenos Aires que se han podido leer, presentan una primera dificultad: se los puede identificar como pertenecientes a una misma Escuela. Lo mismo ocurre con los testimonios de la Escuela de la Orientación Lacaniana: son propios de una escuela, de una orientación, de un discurso lacaniano, al modo en que Jacques-Alain Miller se lo tomado y extendido.

La posibilidad de que los testimonios sean identificables a una escuela determinada delata, desde el inicio, un escollo importante. Muestra que hay una pertenencia a algo, que se escucha más que la singularidad que debiera imperar.

En efecto, Lacan declara que busca en el testimonio el aporte singular que cada analista que se autoriza como tal pueda dar a la clínica analítica. A pesar de ese deseo de Lacan, es un estilo que, en cada caso (sea que se trate de Escuela milleriana, o que se trate de la Escuela que continúa las enseñanzas de Masotta), da su sello a los testimonios.

En el caso de los testimonios de la Escuela de la Orientación Lacaniana prima, en la lectura, la potencia del deseo de ser reconocido como un digno discípulo de Miller; el deseo de ser reconocido como aquel que mejor entendió el último concepto vertido por Miller en el último seminario publicado o por publicarse; esto es, domina el deseo de ser reconocido por encima del deseo de ser escuchado, y por lo tanto, de escucharse.

En el caso de los testimonios de la Escuela Freudiana de Buenos Aires se escucha claramente el deseo de ser discreto, de no pecar de impúdico u obsceno, de respetar (y hacerse respetable frente) al gran público, de lo que resulta que no se comprenden en absoluto las concatenaciones lógicas que van de un sueño (prácticamente no relatado, en aras de cuidar las buenas formas) a la conclusión clínica a la que supuestamente éste lleva, lo que priva al lector de la posible riqueza que atesora el relato que se expone. Si no se entiende bien el relato del sueño es porque no se lo expone en forma detallada, mucho menos se comprenderá el nexo con el aporte clínico ya realizado por Freud o por Lacan. ¿Dónde hallar la razón de ser del testimonio mismo, que es, según Lacan, el aporte que cada pasante en particular tiene para dar al progreso clínico del psicoanálisis?

No se sabe con cuál de ambas limitaciones quedarse, si con la exposición poco precisa del material o con su escaso aporte a lo ya sabido, aun cuando no es posible dejar de sentirse en deuda con estos testimonios, porque es a partir de que se han dado a conocer que se puede hacer esta lectura crítica. De la primera, que muestra su alienación con un maestro y con una lectura antes que con un sello singular, se podría destacar el aporte a la transmisión de una construcción clínica y teórica particular, que es la construcción milleriana. Pero se añora el poco riesgo de abismo, de vértigo, que ofrecen siendo lo esperado, según Lacan, de un testimonio: que hable en forma única, irreplicable, con significantes que hagan cadena creativa con otros, y que permita encontrar la repetición, pero en el sentido analítico del término, esto es, la repetición de la diferencia. Esta la repetición, pero se ausenta la diferencia específica.

En los testimonios de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, hay demasiado cuidado por las buenas formas, las bellas letras y la alta cultura en general, que no se ofrece en la misma medida el aporte clínico que sólo cierto desapego por las buenas formas puede quizá dar.

2.1. “Cuestiones de un fin de análisis y la experiencia del pase: la frontera”, de Elena Jabif

Como se expuso anteriormente, en los testimonios de pase de las escuelas que se tomaron como casos hay una búsqueda de reconocimiento de los pares. Este deseo opaca lo que se supone que hay que encontrar al final de un análisis, se trama solamente en la búsqueda de un reconocimiento de que, el que habla, sabe. Es decir, se trasluce un deseo de ser reconocido como sujeto supuesto saber, como denomina Lacan a la posición del analista durante el trayecto analítico, lo que supone un congelamiento en esa ilusión del neurótico, que todo análisis debe dar por tierra.

Esto aparece en el testimonio de pase de Elena Jabif, llamado “Cuestiones de un fin de análisis y la experiencia del pase: la frontera”. Desde el inicio se presenta el texto como una ponencia frente a pares, lo que dista mucho de acercarse a lo que indica Lacan en la “Proposición” sobre lo que se espera de un testimonio de pase: que alguien aporte algo nuevo, inesperado, único, sobre esa experiencia que presenta siempre un núcleo inexplicable, que es el de por qué alguien decide ocupar un lugar tan inhóspito para la subjetividad, como el que puede resultar de la posición del analista.

Quizás no se trate, entonces, en sentido estricto, de un testimonio de pase. Parece en todo caso una conversación entre analistas sobre lo que fue la

experiencia para la pasante. Sin embargo, este testimonio aparece reunido bajo el título: “Testimonios de AE (Analista de la Escuela)”.

Comienza de este modo:

Si bien la tesis fundamental de Lacan es que el fin de análisis produce al analista, en un giro que hace de un sujeto analizante, un analista virtual, no necesariamente practicante, a partir del recorrido que ustedes realizan con Benjamín Domb en este seminario sobre fin de análisis van accediendo a la insuficiencia de la propuesta de J. Lacan. El fin, como su término lo indica, tiene la ventaja del equívoco, ya que designa un momento de una finalidad. ¿Cómo termina un análisis? ¿Cómo debe terminar? ¿Acaso hay un fin elegible? ¿Existen normas éticas acerca del fin cuando, en tanto *parlêtres*, existen varios fines posibles, sin olvidarse que la ética, en términos de Lacan, es orientada en relación con lo real? (Jabif 2005, 33)

Es preciso detenerse aquí para tomar dos líneas de lectura distintas. La primera, a la que se aludía unos párrafos más arriba, es si el tono del testimonio indica el relato de una experiencia subjetiva de análisis, o si se trata más bien de una exposición más o menos informal entre colegas. Si así fuera, ya se inscribiría en un campo claramente definido por Lacan, que es el campo del discurso universitario, que impide el acceso al discurso analítico, siendo que el discurso universitario se caracteriza por ser un discurso sin consecuencias. La segunda línea, es que este inicio pone en tela de juicio la idea de fin de análisis en su totalidad, tomando para eso el trabajo que hace Lacan sobre la ética del psicoanálisis y la relación del sujeto con lo real.

Ahora bien, lo que ocurre es que se produce, al considerar el fin de análisis como un “equívoco” (sic), una relativización de la idea de que sea posible hablar de fin de análisis, relativización dicha por un Analista de la Escuela, quien debe dar cuenta de la experiencia del fin. Semejante paradoja provoca un debilitamiento, una fragilización, por no decir un derrumbamiento flagrante, de la idea que sostiene todo el dispositivo del pase, que es la idea de que hay un fin de análisis, y que en algunos casos, ese fin de análisis produce un analista.

El testimonio de pase debe dar cuenta, para Lacan, de ese atravesamiento, de ese acto, de ese *paso*. Ahora, si el AE parte de la idea de que no es ético para el análisis sostener que hay un fin de análisis, ¿qué queda de su testimonio, en tanto tal?

Luego aparecen citas de diversos autores, Freud, Joyce, Lacan, Machado, palabras de otros, escritores, genios, analistas, poetas, por lo que cabría preguntarse dónde se escucha la voz de la pasante, *pasando* de la voz de los otros para tomar la suya propia, soportando estar en otro lugar que el del genio, el poeta, el analista, el escritor, para dar cuenta de ese *deterioro* (palabra fuerte si las hay) en el que para Lacan debe poder convertirse el sujeto para soportar el lugar de **a** que le depara el trayecto analítico.

En otro fragmento del testimonio, la pasante expone:

La subversión de Lacan en relación con el fin del análisis posicional al sujeto respecto del saber del inconciente de otro modo, ya que el sujeto, de manera inevitable, se acomoda al dolor de la existencia, la levedad del ser finalmente se despliega. (Jabif 2005, 39)

¿Testimonia esta aserción el fin del análisis? ¿Se trata realmente de algo que tiene que ver con el dolor de la existencia? Vale aquí recordar las palabras de W. Somerset Maugham que se citó como acápite de la presente Tesis, y que seguramente Freud suscribiría: “Pain is incurable, suffering es optional”.

El análisis no tiene nada que hacer con el dolor, porque el dolor forma parte de la vida de una manera ineludible; es, efectivamente, incurable. Lo único que cura el dolor de manera definitiva es la muerte, la muerte en sentido literal. Lo que el análisis sí constituye en un campo de su labor es el goce, lo que aquí Maugham llama "suffering", y que el psicoanálisis nombra como más allá del principio del placer. Esto no se equipara de ningún modo con el dolor de la existencia.

"La levedad del ser", si la hay más allá de las palabras de Milan Kundera, no toca ni un ápice del sujeto del inconsciente, que se nos presenta con mucha potencia y peso, a través de sus formaciones, cuando el aparato psíquico funciona. Tampoco es terreno del análisis, y por lo tanto tampoco de su fin.

La Analista de la Escuela expone:

Pensé nuestro encuentro al modo del pase, es decir en términos de diálogo. Me preguntaba cómo transitar los caminos de esta experiencia de transmisión del pase, qué textos proponerles, que fuera suficientemente permeable para pensar su clínica sin deslizarme en confidencias que rozaran lo obscuro. (Jabif 2005, 39)

¿Es el pase un "diálogo"? ¿Qué aportaría de novedoso si lo fuera? ¿Qué es necesario reformular en el campo del análisis si las vías de transmisión pudieran constituirse en diálogos, sin más? Sin embargo, parece tocar un punto nodal el temor que expresa Elena Jabif de "deslizarse en confidencias que rozaran lo obscuro", porque ese temor, posiblemente, es el que le impide testimoniar, en el sentido que Lacan da al término.

La dificultad que Freud desarrolla en "El malestar en la cultura" (1930), el hecho de que lo más sublime provenga de lo más bajo, se convierte en el meollo de lo que impide que pueda desplegarse un testimonio. La apelación a los grandes artistas, recurso utilizado productivamente por Freud, puede convertirse en un obstáculo, cuando cumple más la función de velar que la de mostrar.

Lo que Lacan intenta lograr con los testimonios de pase es un mayor esclarecimiento sobre los movimientos que permiten llegar al punto en que un analizante decide trabajar como analista. Esclarecimiento significa que se entienda mejor, que se puedan sacar conclusiones más o menos enriquecedoras, que se pueda hacer una cadena con otras, y que esta cadena se arme con elementos nuevos, desconocidos, más aún, inexistentes hasta que alguien los produce en el curso de su análisis.

Cuando impera el temor de que el testimonio clínico se "deslice a la confidencia que roza lo obscuro", ya no se puede testimoniar, incluso en el sentido que le damos al testimonio: aquello que da cuenta de lo imposible de decir.⁴⁰ Por eso se va a retomar en esta Tesis la relación entre los términos *público* y *púbico*, que expresa el propio Lacan, y la relación etimológica entre *testimonio* y *testículos*. Efectivamente, la tela del análisis está trenzada con los hilos de la sexualidad y la muerte, y quien quiera testimoniar sobre él tendrá que encontrar el modo de hilarlas. Si en el hilado se hace primar *demasiado* lo bellamente logrado, sea con palabras propias o de expertos, el testimonio pasa a ser testimonio de impostura. ¿Y qué querría decir *demasiado*? ¿Quién pone esa medida justa, desde la cual se puede calcular el exceso o el defecto? Hay que recordar el gran aporte de Winnicott cuando dijo, y todavía es útil para la clínica, que hace falta una madre *suficientemente buena* para que un niño pueda vencer las múltiples dificultades que se le presentan en su

⁴⁰ Ver Capítulo V: El testimonio y la segregación, de la presente Tesis.

crecimiento. No se sabe cuál es la medida de esa suficiencia, pero se puede detectar en la clínica cuando se encuentra con esa proporción necesaria.

El temor a la confidencia y a la obscenidad resume logradamente la marca de los testimonios de pase de la Escuela Freudiana de Buenos Aires a los que se han accedido. El apego a la estética literaria inclina la balanza a una apreciación bien calibrada de la cultura de quienes hablan, pero no era eso lo que se buscaba en los testimonios de pase. Tampoco se considera que fuera lo que buscaba Lacan, y quizá eso lo llevó a decir que era un fracaso.

¿Quién podría decir cómo se logra un testimonio transmisible, dentro del campo de lo posible, e intransmisible, en el grado de su límite constitutivo, y que haga lazo con otros, con los hilos de la sexualidad y de la muerte? Ese logro se encuentra cuando un analizante se dispone a contarle a otros, a *cualquier* otro, su experiencia de análisis y ofrece su escritura a quien quiera leerlo. Por eso, los libros de analizantes de Lacan y de Freud (Pierre Rey, Gérard Haddad, François Perrier, Smiley Blanton) se acercan a aquello que los testimonios de pase velaban de manera impenetrable.

En una frase citada por otro, que habla de lo que le cuenta un tercero, Jabif concluye:

En mi experiencia [habla, entonces, de la experiencia de un tercero], mi análisis terminó, más que en la última sesión, en el dispositivo del pase. Mi análisis termina en verdad con la nominación, que pasa a resignificar pasajes enteros de mi análisis. Fue la primera ocasión en que sentí que no me volvería a analizar más. (Jabif 2005)

Queda una oscuridad radical sobre cómo esto fue logrado, por qué vías significantes, por qué atolladeros intransitables, si los hubo, y fundamentalmente queda la pregunta por dónde encuentra lugar en esta afirmación la función del *resto*, función esencial de toda operación, y que de no presentarse (como parece indicarlo la seguridad de nunca más volver a analizarse) podría demostrar que la operación no se ha realizado.

2.2. “Testimonio de pase”, de Mariel Alderete de Weskamp

Mariel Alderete de Weskamp empieza su testimonio señalando el lugar que el testimonio tiene para ella, lugar al que se aludía en el análisis del testimonio anterior: entre lo posible y lo imposible. Lo imposible, lo sitúa en la línea de los tres imposibles freudianos: analizar, educar, gobernar.

Dice la pasante:

Es algo de la transmisión posible lo que me empuja a intentarlo, con el propósito de que lo que para mí fue el recorrido de mi análisis, motivo de descubrimiento, de liberación, de pacificación, trabajo recreado en el pase, pueda ser un aporte a la clínica del fin de análisis y a la clínica del pase. (Alderete de Weskamp 2006, 53)

Pensar el análisis como un recorrido, como lo hace Weskamp, se acerca a la hipótesis que se sostiene en esta Tesis, en la línea que propone Lacan, por ejemplo, en los *Seminarios 14 y 15, La lógica del fantasma y El acto analítico*. En este último, Lacan habla de un trayecto analítico, que va de la falta a la pérdida, lo que se puede entender, en una primera aproximación, como un camino que comienza en lo que no está por estructura y necesita de la construcción del analista para constituirse; y la

pérdida, aquello que, soportado por el sujeto hablante, posibilita que el aparato funcione como máquina deseante.

En el testimonio, sostiene que no es lo mismo clínica del fin de análisis que clínica del pase, aun cuando puedan ser solidarios: el fin del análisis es, para la autora, puntual y certero, constituye un acto consumado; en cambio el pase, es una clínica del análisis mismo, que produce una modificación con la noción misma del tiempo. Cada minuto del presente se vuelve para ella, después del pase, “único y exquisito”, “más aligerado aún” que el tiempo posterior al fin de análisis.

Se entiende que la relación con el tiempo se aligera con el pase, en el sentido en que, siendo que para el psicoanálisis el tiempo es el tiempo del sujeto, esta relación se hace más nítida para el hablante, liberado de las deudas y de otros amarres posibles al tiempo de los otros constituyentes del sujeto. Ahora, ¿qué del pase podría ocasionar semejante giro? Quizá, se podría pensar en ese pasaje de lo privado (en sentido amplio, incluso privado del tiempo propio del acto) a lo público que el pase supone, y que hace del sujeto tanto un *ciudadano*, en el sentido moderno kantiano, uno entre otros, como un *único*, inalienable, por haber testimoniado en nombre propio (aun cuando el psicoanálisis haya enseñado que no hay nada más impropio que el nombre propio).

El testimonio cuenta de tres experiencias de análisis y dos regresos. La primera experiencia solamente la alivia de su síntoma, lo que deja claro que para ella no es la función más importante del análisis. La segunda, con una analista mujer, subraya el testimonio, le permitió descubrir su pasión por el saber del inconsciente. A este análisis retorna en dos oportunidades: en la primera, para “tramitar un resto de cierta impotencia en la que me dejaba la voz en su versión más superyoica” (Alderete de Weskamp 2006, 55), resto paterno, entonces; y en la segunda, para tramitar la muerte de su madre, lo que ella llama, resto de su vínculo preedípico, trabajo que le habría sido posibilitado por la posición femenina de su analista.⁴¹

En ese análisis adquirí una gran confianza en el hacer inconsciente, de manera que los sueños comenzaron a “decir” cada vez más, dejando transparentar el deseo en vez de presentarse como enigmas para su interpretación. En los años siguientes produje trabajos en los que intenté rizar y cernir la posición femenina, y a los que –aunque venía realizándolos desde hacía algún tiempo– el duelo por la madre que en ese entonces transitaba prestó nueva luz. (Alderete de Weskamp 2006, 55)

Terminado su análisis, Weskamp relata que fue convocada a trabajar como pasadora. Ya se había señalado en el transcurso de la Tesis que Lacan propone que el pasador sea alguien que está por terminar su análisis, que se encuentra *a un paso*, se podría decir, de concluir su experiencia, pero que aún no la ha concluido.

⁴¹ En el texto de Mariel Alderete de Weskamp, *Lo entrañable de la posición femenina y el fin de análisis* (Buenos Aires, Editorial Escuela Freudiana de Buenos Aires, 2003), se encuentra desarrollada la hipótesis, que resulta muy interesante, de que el fin de análisis se apoya en la posibilidad de soportar la posición femenina, y que, en última instancia, todo analista debe encontrar su posición apuntalado en dicha posición. Parece iluminadora la hipótesis porque la feminidad supone otra relación con la castración, propia de la resolución femenina del Edipo, tan distinta de la resolución masculina. El sepultamiento del complejo de Edipo en la mujer resulta de una *apertura* del devenir femenino, opuesto a la clausura que supone para el varoncito poner a resguardo su miembro viril, postura defensiva a la que arriba su posición. La *apertura* del devenir femenino a la que se está haciendo referencia supone, para Freud, una relación más laxa con el superyó, propia de haber pasado ya por la vivencia de no tener el falo y, por lo tanto, no tener que defenderlo.

También se había señalado que el fracaso del pase, si lo hubo, como lo consideró Lacan, podía deberse al hecho de que no se cumplía con ese requerimiento del dispositivo, lo que hacía que el lugar del pasador, lugar fundamental para Lacan (que llegó a decir “el pasador es el pase”⁴²), dejara de estar ocupado por alguien incauto, alguien no avisado aún de lo que está por venir. Aquí se observa cómo en el contexto de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, al parecer, no se establece con claridad que el pasador no debe haber ya pasado por la experiencia de fin de análisis.

Su testimonio continúa con la referencia a un sueño:

Al tiempo (de concluir el análisis) fui convocada a trabajar como pasadora. En el curso de este trabajo [...] tuve un extraño sueño [...] (que) repentinamente iluminó con total claridad y dio nuevos relieves a operaciones de mi análisis. Un solo objeto, el de ese sueño, de una *pregnancia imaginaria* increíble, me indicaba el punto en el cual se habían resumido años de vida, años de análisis, operaciones importantes, líneas significantes. Parecía como si un elemento, al abrirse, al desplegarse, al cambiar de forma, entreabría hasta el fondo de la primera infancia la historia que me signaba y lo que con ella había podido hacer [...] **Chaleco salvavidas, chaleco compensador para buceo**, dibujado una y otra vez, se transformó en “E” mayúscula, manuscrita y redondita. Mi mano dibujó, y luego leí: “letra E”. ¿De qué? De Elvira, el nombre de mi madre. (Alderete de Weskamp 2006, 56)⁴³

Este sueño la decide a pedir el pase, y se lo puede entender como el que marca para ella la elaboración de la separación de la madre, último trabajo de duelo por el que relata que pasó en su experiencia.

Con el segundo pasador, según relata el testimonio, se encontró pintando una raya manta, que condensaba para ella elementos importantes de su vida, lo que le provocó una alegría *inenarrable* (¿punto de lo imposible de decir del testimonio?), y la posibilidad de *pasar* esa pintura en una muestra al público en Buenos Aires y en Barcelona.

Cuenta que apenas pidió el pase, tiene dos sueños. En el primero, sueña con un muro con ventanas con postigotes cerrados, y que en el sueño mismo piensa que son los buceos que le faltan. Al despertar piensa en ventanas que se abren y son para ella los buceos que va a realizar. En el segundo, luego de la primera entrevista, sueña lo siguiente:

Veo un afiche que pinté. Tres planos entrelazados a la manera de un nudo Borromeo, en el centro tienen un círculo negro. Cada plano es de un color diferente: rojo, verde, azul. Al despertar: Los tres planos están enlazados a la manera de RSI, en vez de los redondeles de hilo. El círculo negro es el ojo, reducido a su mínima expresión, vaciado. Recuerdo que quería pintar el chaleco salvavidas en el fondo del mar. (Alderete de Weskamp 2006, 58)

Para el testimonio, los dos sueños indican las dos actividades que fueron tomando su vida como fuentes de placer: el buceo y la pintura. Del buceo, dice que fue producto de una larga lucha entre el miedo y el deseo, para descubrir que “el miedo no defiende de la muerte, sino solo de la angustia” (59).

Después del *paso* por esa experiencia del buceo, vencido el miedo al vacío y pudiendo saltarlo, piensa el pase como “un salto al vacío controlado”, como un riesgo, signado por el temor, el deseo y el encuentro con lo siniestro.

⁴² El subrayado es nuestro.

⁴³ La negrita corresponde a la transcripción original del testimonio.

De una vieja foto familiar, el testimonio relata el cambio de la mirada que produce el análisis, cambio que se puede comprender a la luz de los aportes de Lacan sobre la pulsión escópica, que tanto esclarecen la clínica, especialmente en el campo de las fobias, del que este testimonio deja entrever sus trazos. “Comencé a mirar el mundo y sus objetos con otros ojos”, dice el testimonio. También se puede leer el cambio de la posición del ojo que permitió el trayecto analítico, lo que hace que pueda *verse viendo*, ese tercer momento de la pulsión escópica que permite, además de comprender mejor las estrategias necesarias en el campo de la clínica de la fobia, investigar estrategias en el campo de la posible clínica del autismo.⁴⁴

Otra línea que aparece en este testimonio es lo que Weskamp llama su “descubrimiento”: el fin de análisis de una mujer no es sin el desprendimiento de lo Real del cuerpo de la madre. Esto aporta un eslabón que permite seguir pensando de qué se trata esa particularidad de lo femenino, del desprendimiento *carnal* que exigiría la relación con la madre, pero que no estaría para nada supuesta en la relación con el padre.

El testimonio concluye de esta manera:

En un duermevela, la vieja foto del álbum familiar, aquella de la niña en medio de los padres, con los brazos hacia arriba, dibujó asombrosamente la letra “Y”, i griega mayúscula. Esa letra “Y”, la que separa y une, separaba **Mari y El** (nombre de la pasante). Esa letra estaba inscripta, trenzada en la intimidad del tejido, dibujando mi cuerpo. Y esto fue un descubrimiento ya que el nombre propio, quizá por efecto de una marca, se desarmaba y como un caleidoscopio, mostraba escenas del fantasma y las posiciones que allí se habían jugado. (Alderete de Weskamp 2006, 60)⁴⁵

A lo largo de todo este testimonio, aparece la necesidad de recurrir al dibujo, incluso al dibujo de las letras, pero no sólo de ellas, sino del chaleco salvavidas que muestra la letra “E” y sus variaciones, dando a entender que hay una dimensión de la palabra hablada que tiene que transformarse en escritura para poder transmitir lo que es necesario de la experiencia del análisis.

Se considera importante este testimonio en lo que aporta de nuevo, de propio, de singular y al mismo tiempo comunicable, con un resto, que indica el trabajo de elaboración. La pregunta que origina —en esto también está el valor de este testimonio— no cierra. Incluso *no cierra* entendiéndolo en el lenguaje común de lo que no lo explica todo, de lo que deja incógnitas. En eso es donde reside, seguramente, su mayor valor.

⁴⁴ En esta línea de investigación se encuentran los trabajos de Marie-Christine Laznik, que dirige una serie de proyectos interdisciplinarios (formados por lingüistas, psicoanalistas, neurólogos) en Francia, Italia y Brasil, poniendo al servicio de la clínica del autismo los aportes lacanianos de la pulsión escópica, del tercer tiempo de la pulsión y de muchos de los aportes de la lingüística articulados por Lacan. El valor altísimo que se le da a estos trabajos radica en que muestran de un modo palmario cómo el aporte laciano adquiere su potencia en el campo de la clínica. Además, se valora el esfuerzo por encontrar un contrapunto con las terapias conductuales-cognitivistas, que tanta raigambre encuentran en el tratamiento de los llamados “trastornos autistas” y que muestran un adiestramiento pavloviano que pasa a considerarse, ante el desconocimiento de otros abordajes posibles, “la mejor cura posible del autismo”. Entre los textos de la autora, a los que se ha podido acceder se encuentran “El niño entre el deseo y el goce”, “La voz como primer objeto pulsional”, “La interacción sonora entre los bebés que devienen autistas y sus padres” y “Los efectos de la palabra sobre la mirada de los padres en la constitución del cuerpo del niño”.

⁴⁵ La negrita corresponde a la transcripción original del testimonio.

Aquello que no cierra sea, quizás, paradójicamente, lo que calza demasiado bien con las propuestas lacanianas, con su apuesta, incluso con la formulación del dispositivo del pase, en el punto, por ejemplo, en el que el valor del circuito de la palabra tiene su lugar y el lugar del circuito de lo escrito, otro, y que es allí, en la escritura, en donde puede rastrearse el *paso* del hablante.

En este testimonio se encuentra un posible paso hacia los que se han considerado como los mejores testimonios, esos que se pueden leer como lectores comunes en los libros publicados por analizantes de Lacan. Se va a indagar como caso singular, por lo que engarza con distintos puntos que se han trabajado en esta Tesis, el relato de Gérard Haddad, en su texto *El día que Lacan me adoptó*.

3. Los mejores testimonios: relatos de analizantes de Lacan

Los mejores testimonios de pase existentes son los que no están contruidos en dirección al pase. Son los relatos de analizantes de Jacques Lacan, que escriben sobre su experiencia, sea que hayan concluido como analistas o no. Pero como en esta Tesis se trata de indagar sobre el testimonio de pasaje de analizante a analista se va a tomar como caso el texto de Gérard Haddad, *El día que Lacan me adoptó. Mi análisis con Lacan*. En este texto hay una enseñanza que resulta fidedigna acerca de la práctica analítica de Lacan y un modo de transmisión que, al plantearse para un interlocutor imparcial, esto es no sólo para especialistas, logra ese resultado freudiano de convertir en apasionante la pregunta de cómo se hace. Es un modo de dar cuenta de una experiencia sin la presunción y el amparo del saber constituido, lo que produce un pasaje por la castración que implica esa interlocución.

Las mismas consideraciones se pueden hacer del texto de Pierre Rey, *Una temporada con Lacan*, que no se trabajará puntualmente porque no se trata de un testimonio de pasaje a analista. Una lectura distinta supone el recorrido del texto de François Perrier, *Viajes extraordinarios a Translacania*, donde el psicoanalista elige la ironía y el humor ácido para relatar una experiencia propia con el psicoanálisis y con Lacan, más marcada por la disidencia y el desencanto que por un deseo genuino de transmitir un trayecto analítico logrado, que lo llevara a la decisión de ejercer como analista.

El texto de Gérard Haddad es conmovedor, y eso indica también, desde el comienzo, una promesa de éxito en la búsqueda de esta Tesis, en el sentido de encontrar el modo de transmitir la experiencia de un pasaje de analizante a analista a partir de la enseñanza de Lacan. El título, que aparece como poco feliz antes de llegar al final de su lectura, *El día que Lacan me adoptó. Mi análisis con Lacan*, está contruido con la última frase del texto, en el que Haddad cuenta un sueño en el que Lacan le dice “Usted es mi hijo adoptivo” (Haddad 2006, 284).

Este libro de Haddad es conmovedor porque es un texto amoroso, que da cuenta de una transferencia con un Lacan clínico y que disipa muchas dudas sobre lo que ha sido la práctica de Lacan. El relato incluye el episodio de su postulación al pase, que se verá más adelante. Pero es importante primero destacar la última parte del libro, sus últimos capítulos, donde relata los avatares de la disolución de la Escuela Freudiana de París fundada por Lacan, y los primeros años de constitución de lo que finalmente se llamó la Escuela de la Causa Freudiana. El relato incluye las disputas entre la vieja guardia lacaniana y los jóvenes adeptos a Lacan, de una manera verdaderamente signada por su experiencia subjetiva, lo que le da el cariz de un testimonio.

El texto es creíble desde todo punto de vista como relato de una experiencia y marca una dificultad esencial de lo que es la constitución de las organizaciones analíticas, que quizás no sea una dificultad exclusiva de estas organizaciones sino que sea propio de todas las organizaciones humanas, pero, al ser el psicoanálisis un campo de trabajo que se organiza alrededor de la transferencia, constatar ese orden de rivalidad, de envidias, de hostilidad, entre los sujetos que las conforman, provoca estupor y angustia, aun cuando una reflexión más serena permita llegar a la conclusión de que el psicoanálisis no sorteaba ni evita ni diluye los conflictos propios de los complejos de Edipo y de castración, sino que simplemente nos obliga a detenernos una y otra vez en ellos. Incansablemente.

El relato de Haddad cuenta el transcurso de su análisis con Lacan, alrededor de diez años, de sesiones diarias. Es importante recalcar que también el relato de Pierre Rey lleva la cifra de diez años de trabajo analítico con Lacan, de sesiones cotidianas. Esto subraya la convicción de que el modo de trabajo de Lacan tenía ese sello freudiano de una lucha de fuerza en la que el trabajo analítico debía acompañar la cotidianidad del sujeto, tratando de contrarrestar la potencia de la alienación, con un trabajo de confrontación con esas fuerzas con la mayor asiduidad posible, para lograr la habilitación de las vías del deseo, en un movimiento de separación. A partir de estos dos relatos de análisis, se puede constatar que para Lacan esto sólo era posible con el fragor de un trabajo cotidiano.

En relación a la frecuencia de las sesiones, Gérard Haddad dice:

[...] con su infernal escansión cotidiana (mi análisis) operó una conmoción tanto en mi subjetividad como en mi existencia más concreta. Adquirí la convicción de que bajo la máscara de mi conciencia actuaba una subjetividad inconsciente activa, que calculaba y elaboraba estrategias para lograr sus fines. Hice la experiencia de los múltiples afectos que acompañan la emergencia de este pensamiento, esa subjetividad inconsciente que reencontraría en mis pacientes. (Haddad 2006, 207)

Luego continúa haciendo alusión a las tan mentadas sesiones de duración variable, o cortas, de Lacan: “Estas sesiones que duraban unos minutos, incluso a veces segundos, se transformaban a veces en relámpagos que conmocionaban la mediocre tranquilidad de mis pensamientos” (Haddad 2006, 207).

También conjeturaba sobre los beneficios de tal frecuencia:

Iba a vivenciar a través de la nueva frecuencia que se impuso (todos los días) hasta qué punto este ritmo me convenía, o más bien de qué manera el mismo se imponía teniendo en cuenta la intensidad de aquello que estaba en juego, sin poder todavía adivinar adónde este impulso me llevaría. (Haddad 2006, 76)

Al mismo tiempo, la regularidad diaria de las sesiones está planteada para Haddad en relación con lo que llama el “entusiasmo” de Lacan:

En la finalización de una carrera tan extensa, ¿cómo había conservado Lacan tanto entusiasmo en su práctica clínica, tanta sensibilidad en su escucha? ¿Cómo podía resistir semejante semanas laborales, recibiendo pacientes temprano a la mañana, desde las siete –me tocó tener sesiones a esta hora, y no era el primero en llegar– otorgándose una breve pausa al mediodía para retomar su trabajo alrededor de las catorce, ya sin interrupciones, hasta pasadas las veinte? Es necesario haber ejercido el psicoanálisis para tener una idea del cansancio que se apodera a veces del clínico, después de algunos años de este extraño y autístico encierro. Él, a quien yo llamaba afectuosamente *el viejo*, aparentemente era inmune a semejante cansancio. (Haddad 2006, 77)

La cuestión de la regularidad cotidiana de las sesiones analíticas es un punto significativo, que la técnica analítica actual ha dejado de lado, relegado absolutamente como carente de efecto, de importancia. La pregunta es por qué. ¿Será efecto de una resistencia? Entender los análisis en términos de estadías breves de una semana, o de un día, donde se pueden repetir varias sesiones en un mismo día, lo que rompe con el fundamento del trabajo, que consiste en sostener una sesión que acompaña el diario vivir, con sus vicisitudes y variaciones, que no se presentan si se está en el mismo lugar, y se asiste a la sesión de rato en rato. La idea no es ir más, sino acompañar las variaciones afectivas, particularmente la angustia, que se despiertan en el diario vivir, y que sólo pueden ser registradas en su raíz si acompañan ese diario vivir. No es lo mismo una experiencia de análisis que resulta extraordinaria, aún si se repite varias veces el mismo día, pero que no acompaña esas modulaciones cotidianas. Esto permite reconsiderar lo que esta cotidianidad tiene como fundamento de la práctica analítica tal cual la entendía Freud (y en el caso de Haddad, como en otros, vemos que también Lacan), que se sostiene en esa sincronía entre el análisis y las experiencias afectivas cotidianas del sujeto que se analiza. En cambio, ir dos o tres veces en el mismo día, no acompaña el diario vivir, sino que somete el diario vivir a las inclemencias de la exigencia de cumplir con la obligación de constreñir el número de sesiones a las posibilidades materiales del analista y el analizante. Por supuesto que esto es una toma de posición que no considera suficientemente lo que postula una práctica que se sostiene de forma entrecortada y que necesitaría una mayor indagación al respecto.

Los dos testimonios genuinos que se han encontrado propicios para indagar, lamentablemente, no son testimonios de pase, sino libros de analizantes, que testimonian su experiencia, para un lector nuevo, construido en la interlocución con lo público. En cambio, los testimonios de pase de miembros de escuelas, en general, tienen la marca de ser escritos ininteligibles dirigidos a expertos, que clausuran en la contraseña y la endogamia, en el mismo acto, la posibilidad de transmisión de una experiencia, que para que se constituya finalmente, lógicamente, como tal, debe poder ser compartida.

Este relato de Gérard Haddad muestra un tratamiento en el que la neutralidad del analista es una neutralidad que no tiene nada que ver con la figura indiferente del difunto, sino con la neutralidad que se entiende en función de que no se ponga en juego el deseo propio interfiriendo con lo que escucha como el deseo del sujeto en análisis. Este Lacan que configura el relato de Haddad en su transferencia (el mismo que presenta el relato de Pierre Rey) expresa con la mayor claridad posible sus inclinaciones en la dirección de la cura, esto es, aceptando cálidamente cuando el sujeto elegía una ruta que él valoraba positivamente en esta dimensión, y protestando firmemente cuando la decisión del sujeto se contraponía con lo que Lacan consideraba necesario para el trayecto analítico.

Se esclarece así un concepto clave para la práctica analítica: el de neutralidad analítica. Esa poca neutralidad manifiesta en la que Lacan demostraba claramente, incluso sobreactuadamente, su opinión, se supone que debe contraponerse con una neutralidad más efectiva y éticamente sustentada, que apunta a no obstaculizar el proceso de deseo inconsciente del sujeto, neutralidad que depende del propio análisis del analista. Lacan gruñe, felicita, mostrando disgusto, cuando su paciente le daba a conocer una decisión, y estas expresiones del analista le indicaban por dónde el trayecto debía realizarse para quien se hacía cargo de sostener el lugar del sujeto supuesto al saber, sostén necesario para que luego el sujeto pueda prescindir de él. Neutral entonces en relación con el deseo propio del analista, y no neutral en

relación al deseo del analizante que, en el caso de Haddad, daba Lacan por sentado, como efectivamente lo fue, era trabajar como analista.

Hay una problemática muy interesante desarrollada en el texto, que es la relación del psicoanálisis con el judaísmo, enraizada en el giro que va construyendo Haddad en el curso de su análisis, que desemboca en una identificación con su judeidad, que lo lleva a aceptar el Bar Mitzvá de dos de sus hijos, la conversión de su mujer al judaísmo, necesaria para que sus hijos puedan llegar a esa instancia, y la asunción de prácticas religiosas del propio Haddad, como comer Kósher, respetar el Shabbat, ayunar en Pésaj y seguir los rituales de las festividades judías en general.

La búsqueda del autor por hacer confluir el psicoanálisis con el judaísmo despierta feroces críticas en sus congéneres, por ejemplo en Françoise Dolto o en Élisabeth Roudinesco, episodios que lo va a amargar bastante al autor. Va a hablar incluso de una corriente cristiana dentro del lacanismo francés, que ayudó a la grave crisis posterior.

Un aporte fundamental en el marco de esta Tesis es la idea de Haddad de que la experiencia del Holocausto judío se ha constituido en un elemento propio de la subjetividad occidental, no sólo de quienes directa o indirectamente fueron víctimas del mismo. De este modo, las experiencias totalitarias del siglo XX, marcadas por el nazismo pero también por el estalinismo, dejaron su huella en fenómenos sociales mucho más amplios, como las organizaciones psicoanalíticas. Así, el estalinismo, que forma parte del horizonte fantasmático de tantos hijos de inmigrantes europeos de Argentina, también se constituyó en un pilar fundamental de las organizaciones lacanianas psicoanalíticas francesas de la posguerra.

Para Haddad, la experiencia de los campos de exterminio nazis no ha sido solamente subjetivante, constituyente, para aquellos que han sido protagonistas, sea de manera directa o indirecta, por haberlo sido sus padres o sus abuelos, sino que constituye el escenario esencial de toda la sociedad occidental europea, y, por lo tanto, también de tantos inmigrantes, que luego vivirán la historia del Holocausto bajo la forma de represión organizada –desapariciones de personas y centros clandestinos de detención– por la dictadura militar argentina de los años 1976 a 1983.

Explica los fenómenos sucedidos tras la muerte de Lacan, o incluso antes de su muerte, en sus últimos años de vida, como regidos por este universo totalitario, concentracionario. Esta lectura es sorprendente, pero también iluminadora, como engarce con la experiencia argentina, en tanto se puede comparar la experiencia de la dictadura militar como el reflejo del nazismo en Europa. Esta comparación da cuenta de algún modo de un horizonte mucho más amplio de dichas experiencias.

Es dolorosa la lectura del último capítulo del libro de Haddad, al mostrar las rivalidades, los egoísmos, que no serían esperables de sujetos que atravesaron un análisis, del que se espera que disipe los efectos imaginarios propios de las masas y de los sujetos alienados en la conflictiva edípica. Se esperaría que al final de un análisis, cada sujeto esté en posición de soportar las diferencias, habiendo soportado la castración del Otro primero, y, por su intermedio, la propia, de manera de aceptar a los demás en su especificidad como únicos y distintos de la propia imagen narcisista. Sin embargo, están las riñas fraternas, del todo o nada, en las que cada uno busca sostenerse en un lugar de hijo preferido o de heredero legítimo, de único.

Pero quizá sea importante rescatar este testimonio del final de la experiencia de la EFP como enseñanza, de la que puede desprenderse la siguiente opción: o bien elegir no constituir sociedades psicoanalíticas para evitar así los efectos repudiables de las mismas, o bien elegir constituir las para evitar otros efectos también indeseables, como ser, por ejemplo, que se pierdan canales necesarios de transmisión del psicoanálisis como práctica. Sin organizaciones que se armen como escuelas, como campos de discusión, de confrontación de la experiencia, no hay modo de seguir pensando y seguir construyendo una práctica más eficaz y que vaya progresando, del modo propio en el que progresa en el análisis, que no es lineal, pero que tiene que avanzar, como lo que se produce con el aporte lacaniano en relación con la lectura freudiana.

Si no hay un foro de debate de la práctica analítica que sostenga el quehacer, se complica mucho la transmisión del psicoanálisis como práctica, y, por lo tanto, la formación de los analistas, que librados a sus propios medios y recursos, pierden tiempo y esfuerzo en encontrar el rumbo. El agrupamiento de analistas es quizás el único reaseguro posible de que cada cual pueda poner en juego su propia castración, y eso es lo que se ha visto tan poco favorecido, por ejemplo, en el ámbito argentino. No significa que no haya habido experiencias; sin embargo, la cantidad de analistas que se auto-constituyen como tales es mucho más amplio que estas organizaciones, y la transmisión del análisis se hace muy compleja, adquiere ribetes muy difíciles de revertir y encauzar, siempre pensando no en la creación de imágenes más o menos brillantes por su retórica, sino en el progreso del discurso analítico mismo.

En lo que concierne a su propia experiencia del pase y de lo que Lacan le hizo saber respecto de la experiencia misma, Gérard Haddad dice:

Algunos años más tarde, próximo a un final que él (Lacan) ya conocía y que aceptaba como tal, al rechazar una operación de su cáncer, y llegado el momento de disolver su Escuela, declaró no haber recibido de los solicitantes ningún testimonio que valiera. Al espejismo del *pase* quizás habría que reemplazarlo por el término *apase*, concepto de una experiencia imposible a la cual me sometí en su momento. (Haddad 2006, 207)

3.1. Psicoanálisis, estalinismo, judaísmo y Shoá

Tres ideas fuertes se plantean en el texto de Haddad que hay que destacar, porque engarzan de un modo particular en el corazón de esta Tesis. La primera de ellas es la profunda relación establecida entre las organizaciones psicoanalíticas francesas y el estalinismo, tan cercano en el tiempo y en el espacio.

Haddad, miembro del Partido Comunista Francés, al igual que su esposa, reconoce que le hicieron falta muchos años para darse cuenta que, en el curso de su tratamiento con Lacan:

[...] lentamente y subterráneamente mi fascinación para el totalitarismo que me alienaba me estaba abandonando. Por el momento, frenaba esta tendencia con todas mis fuerzas. Solamente mi mujer, muy aferrada al Partido, había percibido en seguida esta evolución, y estaba preocupada. (Haddad 2006, 89)

Unos renglones más arriba escribe:

Pero ¿acaso había previsto la otra cara de la moneda, que esta gente de izquierda analizada, incluso convertidos algunos en psicoanalistas, sin cumplir con el duelo de su fascinación

totalitaria, inyectarían en el movimiento psicoanalítico esa enfermedad mortal del espíritu que golpeará, en primer lugar, su propia enseñanza y transmisión? De golpe, la institución analítica se convertiría en algo parecido a una asociación mafiosa o sectaria. (Haddad 2006, 89)

La segunda idea es la relación, profunda para él, entre psicoanálisis y judaísmo, particularmente en el punto de la interpretación, compartiendo con Lacan su tesis de que la interpretación psicoanalítica se asemeja a la interpretación según el Midrash, tesis que Lacan explicita en *Radiofonía y televisión*.

En este sentido, Haddad supone, sin ninguna certeza, que Lacan dominaba el hebreo —ya que se había ocupado de la cuestión, que luego la desarrollaría en el seminario abortado sobre los Nombres del Padre—, aunque posiblemente el conocimiento de dicho idioma haya sido limitado, requiriendo ayuda para hacer referencias más precisas.

La tercera idea, establecida como una hipótesis de trabajo, con la cual se está en acuerdo, es que la experiencia de la Shoá se constituyó en un horizonte fantasmático del sujeto actual, haya o no vivido, directa o indirectamente, el Holocausto judío. Una primera aproximación a esta vecindad del Holocausto con el sujeto actual la relata Haddad a partir de una presentación de enfermos de Lacan que lo impactó particularmente, porque descubre el conocimiento que Lacan tenía del judaísmo y sus fundamentos, además de resultarle conmovedora la presentación misma de enfermos:

Entonces algo mágico se producía. En medio de esta muchedumbre que aguantaba su respiración, Lacan lograba crear con su paciente como una especie de burbuja de intimidad. “Le daba la palabra”, según él mismo decía, y lo más llamativo era que efectivamente el paciente la tomaba. Hablaba, desplegaba su historia, sus alucinaciones, con una verdad que provocaba vértigo. A menudo yo tenía la sensación de que este enfermo, a veces un simple obrero, un inmigrante, había leído a Lacan. Me iba de estas presentaciones con la mente bañada en una suerte de borrachera angustiante. Así aprendí una gran cantidad de cosas valiosas. (Haddad 2006, 155)

Haddad relata lo significativo de un caso que Lacan presentó:

[...] el enfermo que Lacan iba a presentar tenía un delirio “místico”. Este hombre había sido concebido en un campo de concentración luego de la liberación por las tropas aliadas. Los dos padres, luego de tanto sufrimiento, habían decidido ocultar el origen judío común al niño, creyendo de esta manera evitarle una eventual tragedia. Este silencio radical respecto del origen, este secreto, provocó otra tragedia, la locura del hijo. —Es lo que yo llamo —nos dijo ese día Lacan—, una forclusión del Nombre del Padre. (Haddad 2006, 156)

3.2. La experiencia del pase de Gérard Haddad

De este modo, Haddad relata su experiencia del pase que, como en tantos otros casos, resultó en una negativa al título de Analista de la Escuela (AE):

El procedimiento de este testimonio, así como Lacan lo había codificado, era enhebrar un discurso frente a dos analistas, *ellos mismos en formación*, sobre cómo y por qué uno había devenido psicoanalista. En un segundo tiempo, estos pasadores, transmitían mi testimonio, en mi ausencia, frente a un jurado llamado jurado de consentimiento. Esta experiencia no era totalmente desinteresada. La validación de este pase por parte del jurado otorgaba al candidato el título anhelado de Analista de la Escuela, o sea la pertenencia a una elite. (Haddad 2006, 216; el subrayado es nuestro)

Se puede ver cómo testimonia Haddad que, más allá de un procedimiento que en su origen buscaba romper con las jerarquías establecidas por la antigua asociación de analista, la IPA creada por Freud, se vuelve a imponer la cristalización de un orden en el que imperan los “bronces”, y en el que la lógica es la de llegar a ser uno de ellos. ¿Sirve esto para criticar el procedimiento? ¿O se debe apelar a Marx cuando en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* presagiaba que la historia siempre se repite, una vez como tragedia y la siguiente como comedia, y que toda revolución está condenada a congelarse en un orden que volverá a convertirse en retrógrado?

Esto está próximo a la conclusión que se quiere llegar en relación con el pase. Vale como apuesta, pero fracasa en tanto se constituye nuevamente, en los tiempos de Lacan, en una forma de jerarquizar. En el límite, la experiencia del pase culmina en aquello frente a lo cual se rebelaba: una organización estamentaria, elitista, en la que unos pocos buscan el prestigio que les dé una posición superior en relación con sus pares. El problema está, entonces, no en el procedimiento mismo, sino en una potencia al parecer inexorable de las organizaciones humanas. El remedio, si lo hubiera, podría encontrarse en una variación en los modos de legitimación, que obligue a operar una creatividad que desafíe esa inercia. Aquí se puede retomar la propuesta de Roland Chemama: que el dispositivo consista más bien en que el analista relate cómo opera en las direcciones de la cura que toma a su cargo, y no que relate su propio análisis (Chemama 2001, 341).

Más arriba se destacó la condición de que los pasadores estuvieran ellos mismos en un proceso de formación, es decir, que no fueran analistas consumados, ni encumbrados, sino que se encontraran en el tramo final del trayecto analítico. Es decir, advertidos de qué se trataba la experiencia del análisis pero atravesados aún por la incertidumbre sobre el final. No sujetos supuestos saber. Tampoco sujetos que no estuvieran ellos mismos marcados por la experiencia del análisis. Ni bronce ni legos. Al parecer, este requerimiento fue el más difícil de sostener, eso quizás dé una pista sobre el fracaso del pase, si se toma al pie de la letra el juicio del propio Lacan.

La dificultad de colocarse en una posición de no-incautos, tomando la referencia lacaniana del seminario *Les non-dupes errent* (“Los no-ingenuos yerran”), homónimo de *Les noms du père* (“Los nombres del padre”), parece haber sido un eslabón fundamental para que el mecanismo no cumpliera con lo que buscaba: una legitimación que sorteara la dificultad del narcisismo y brindara, en cambio, un aporte a la comunidad de analistas y al discurso analítico mismo.

Haddad cuenta que se comunicó con Jean Clavreul, “el analista organizado del extraño ceremonial”, quien le extendió dos sobres arrugados con papelitos plegados, los cuales cambió y sustituyó antes de someterlos a su elección.

Finalmente saqué de los sobres sendos nombres; de uno, Pierre M., y del otro Catherine M. Algunos días más tarde, contacté a estas dos personas y acordamos una cita. Pierre M. prefería recibirme en su consultorio, en la calle Rennes, y Catherine M. eligió acudir a mi casa. Tuve una larga entrevista con cada uno de ellos, y debía volver a verlos, cuando yo pudiera, aproximadamente una vez por mes durante cerca de un año. De esta manera, se ponía en marcha el mecanismo de lo que se parecía a un análisis de mi análisis. Relaté a mis dos *pasadores* los momentos claves de mi cura. Insistí sobre aquello que fue la gran sorpresa y la gran lección de mi análisis: el retorno inexorable del hecho religioso, de mi judaísmo, frente al cual no había podido hacer otra cosa que deponer las armas. ¿Acaso la antropología no define al hombre como animal religioso? (Haddad 2006, 216)

Es interesante la lectura que hace Haddad de su experiencia cuando dice que sintió el proceso como “un análisis de su análisis”. Rápidamente aparece el aforismo lacaniano, tantas veces repetido como fundamento de su lectura de la práctica analítica, de que no hay metalenguaje. De pronto, la experiencia del pase se constituye para este pasante en un meta-análisis... ¿que diría la verdad de su análisis?

Otro riesgo que se conforma en esta experiencia: que haya un meta-análisis, y que, por lo tanto, la experiencia del análisis no quede circunscripta a lo que es de esperar de ella: que muestre su eficacia por sus efectos, los cuales sean vivenciados por quien atravesó la transferencia que sostuvo el tratamiento y haya soportado la disolución de la misma y, con ella, la disolución de un sujeto supuesto saber encarnado en la figura del analista.

Es cierto que el punto al que llega el análisis de Haddad es justamente el contrario, en el sentido de que llega a la conclusión inexorable de que hay un dios en el que creer, sin embargo también es cierto que la transferencia es constitutiva del sujeto hablante. El fin del análisis no supone la declinación absoluta de la transferencia sino su posible dominio, tanto en el amor como en el trabajo, para hacer de ella un lazo con otros y no un medio para una sumisión totalitaria de la cual ser objeto.

Otro aspecto a considerar es lo que hace Haddad con esta inclinación religiosa, a la que Lacan lo reenviaba cada vez:

Yo buscaba mi camino, cuando en realidad ya lo había encontrado: mi interés por la cuestión religiosa, por el judaísmo. Pero me encontraba tan aislado en este tema, incluso objeto de sarcasmos, que me había propuesto esforzarme en superar este interés, en considerarlo como un momento transitorio de mi análisis. Sin embargo, Lacan una y otra vez me retrotraía al mismo. [...] Precisamente, fue mi reflexión sobre lo religioso la que me inspiró rápidamente mi contribución a la teoría freudiana, la más original y mejor fundamentada, probablemente el único verdadero hallazgo que se hizo desde Lacan. (Haddad 2006, 219)

Luego de no haber sido admitido como Analista de la Escuela, Haddad solicita nuevas entrevistas con los pasadores, que se las niegan. Entonces le pide a Clavreul que le adjudique dos nuevos pasadores para volver a realizar el intento, quien le niega esa opción, diciéndole que nunca estará en el pase, esto es, nunca será analista.

Algunos días más tarde, en enero de 1978, tuvo lugar en Deauville un congreso sobre el pase. La ciudad, como las mentes, estaba cubierta por una espesa neblina. Se escucharon largos discursos que tuvieron el destino de las hojas muertas. Dolto pensó recargar las energías desfallecientes declarándose ella misma dispuesta a someterse al pase, e invitó a los analistas experimentados como ella a seguir su ejemplo. Lacan le replicó que el testimonio de los analistas de mucha experiencia no le interesaba. Lo que él había anhelado era el testimonio de analistas debutantes “para saber lo que puede aparecer en la mente de alguien que se autoriza a ser analista. Quise obtener testimonios, evidentemente no he conseguido ninguno... No cabe duda de que el pase es un fracaso total”. (Haddad 2006, 248)

He ahí el juicio de Lacan de su propia proposición de un dispositivo para autorizar analistas en el marco de la Escuela: un fracaso. Aun cuando se conoce el valor distintivo que tiene el fracaso para el sujeto del inconsciente, lo que Lacan concluye es que no logró lo que esperaba. Dos años después disolverá la Escuela, “su” Escuela, posiblemente como producto de ese fracaso, aunque no solamente.

¿Y dónde pone el acento de este fracaso? Quería testimonios de cómo un analista se autoriza a sí mismo para elegir ese lugar tan particular, que comienza en las supuestas cimas del saber absoluto (sujeto supuesto al saber) para concluir en las cañerías que desembocan en las cloacas de la ciudad (objeto **a**).

Conclusiones preliminares⁴⁶

“No hay psicoanalizado, hay un habiendo sido psicoanalizante, de donde no resulta más que un sujeto advertido de eso en lo cual no podría pensarse como constituyente de toda acción suya.”

Jacques Lacan, *El acto analítico*,
clase del 20 de marzo de 1968

“Cuanto más erudito es su curso, artículo o libro, más se estremecen los históricos: es usted un amo.”

Claude Dumézil, *La marca del caso*

En primer lugar tengo que aclarar qué quiero expresar con este oxímoron: “conclusiones preliminares”. ¿Cómo una conclusión puede, al mismo tiempo, ser preliminar? ¿No es acaso que cuando se concluye se llega a un final? ¿De qué preliminaridad estaría hablando entonces?

Es la preliminaridad de la que habla Freud en “Construcciones en el análisis”, cuando escucha, a los ochenta años, confrontándose *otra vez* a la pregunta de qué hace cuando analiza, que lo que hace son dos cosas: construir e interpretar. Para el análisis, la construcción es una tarea preliminar, labor preliminar, en verdad, no en el sentido de que deba ser tramitada primero en su totalidad antes de comenzar con los detalles, sino en el sentido de que sólo *después* podrá ser testimoniada como correcta. Ese *después* que no es tal, sino que lo llamamos como tiempo retroactivo en análisis, supone una apuesta a un encuentro que permitirá que la otra tarea del analista pueda llevarse a cabo: la interpretación.

Se trata para mí de lo preliminar entendido en la lógica del tiempo analítico, lo preliminar como aquello que permite el acto analítico, pero que sólo puede establecerse como tal una vez pasado el tiempo, con lo que su carácter anterior se establece con posterioridad. Lo preliminar de estas conclusiones busca la creación de esa cadena: que lo que acá concluye pueda establecerse como un comienzo, como una apertura a nuevas consideraciones. Es un deseo y una apuesta. Un deseo, entendiendo así la proposición lacaniana del pase: la creación de un dispositivo para dar lugar a un deseo de poder comprender mejor cómo es que alguien se decide a cumplir la función de analista; y una apuesta a que, aún siendo esta transmisión imposible en el límite, algo pueda hacerse para avanzar en la búsqueda.

Las “conclusiones preliminares” intentan también vencer una dificultad que encontré en los testimonios de pase de pasantes, que enuncié en el último capítulo de esta Tesis: los testimonios, a diferencia de los relatos de analizantes publicados como libros, no hacen cadena. No lograron generar en mí, como lectora, un anhelo

⁴⁶ Estas conclusiones están redactadas en primera persona del singular, a diferencia del resto de Tesis, que está escrita en tercera persona. En acto, quiero testimoniar mi absoluta responsabilidad sobre estas conclusiones, lo que me impide redactarlas de otro modo que no sea en mi propio nombre. Que el nombre propio sea, como lo expreso en otro lugar de esta Tesis, y citando a otros, lo menos propio, no impide que lo use para expresar que en estas conclusiones se encuentra lo más fiel a mis convicciones actuales, que seguro cambiarán con el tiempo, si pretenden seguir siendo fieles al devenir del “yo” que las postula.

de continuar con la apuesta freudiana y lacaniana de analizar, engarzando esas comunicaciones con otra que diga o contradiga lo que esas palabras despertaron en lo leído.

Esos testimonios, constituidos en pruebas de saber y logro, pierden su capacidad de sorpresa y entusiasmo que sólo lo no resuelto puede provocar. No me refiero a lo no resuelto como fracaso, sino a lo no resuelto como desafío. No hay desafíos en los testimonios de pase, y si los hay, los hay como *pasados*, esto es, como resueltos, como contestados, superados. Pero el pase no pretende, como lo entiendo, mostrar cómo se pasa algo en el sentido del tiempo cronológico, de lo pasado pisado, sino un *pasado* en ese tiempo continuo mientras somos hablantes, que es el tiempo de enfrentar la angustia y pasarla, cada vez.

“Hablarle a las paredes”⁴⁷ es la manera en la que Lacan consideraba su pase. Lo dice en las Charlas en Sainte Anne, cuando dicta las conferencias que se reúnen bajo el título *El saber del psicoanalista*. “Hablarle a las paredes”, hablarle a cualquiera, para que vuelva el eco de sus propias palabras y pueda escucharse como otro, porque no hay otro modo de escucharse que no sea hablándole a otro. En eso se sostiene el dispositivo analítico. Y su fin, en que ese otro sea cualquiera, ya no uno que se supone que sabe, sino cualquiera.

La conclusión preliminar busca el diálogo, busca lo que todavía no se ha formulado. Esto es, a mi criterio, lo que fracasa en los testimonios. Testimonian haber aprendido un saber, testimonian un deseo de pertenecer, todo ello valorable y comprensible. Cuando se recorre un camino arduo, se quiere llegar al final con un capital que justifique la empresa. Sólo que el capital que el análisis promete no es adquirido por la inteligencia, la lectura y la rigurosidad conceptual, sino que es un capital paradójico, de pérdida, de falta, de incompletud.

El problema de la formación de los analistas y, por lo tanto, de su autorización, se desprende de las condiciones de hecho en las que se desenvuelve su actividad: una habitación cerrada, en la que se encuentran varias veces por semana dos personas para conversar, y en la que no debe participar nadie más que ellos. ¿Cómo puede introducirse en este universo cerrado una “mirada” que permita una “conclusión” sobre lo que allí se desarrolla, sea cual fuere lo que resulte de esa mirada: un juicio, una opinión, una estimación, una evaluación?

Freud lo dice así en la primera de sus *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, en 1916, cuando refiere la dificultad inicial para quien, pese a todo, decide acercarse a la práctica analítica. Tratándose de la enseñanza del psicoanálisis, “la conversación en que consiste el tratamiento analítico no soporta terceros oyentes; no admite ser presentada en público (...) No pueden ustedes, por tanto, ser oyentes de un tratamiento psicoanalítico” (Freud 1993i, 15). Pero frente a esta dificultad, Freud aporta la solución posible, que nos acerca a la proposición lacaniana, en un punto llamativamente cercano: “Sólo pueden oír hablar de él y tomar conocimiento del psicoanálisis de oídas, en el sentido estricto de la palabra. Esta instrucción de segunda mano, por así decir, los pone en una situación por completo insólita para formarse un juicio. Casi todo depende, es evidente, de la fe que puedan ustedes prestar al informante” (Freud 1993i, 15-16).

⁴⁷ Mientras corregía esta Tesis, se publicó una nueva versión de esta conferencia que no llegué a confrontar con la que había realizado: Lacan, Jacques, *Hablo a las paredes*, Buenos Aires, Paidós, 2012.

No se puede evitar pensar aquí en la estructura del pase. ¿Acaso Lacan tuvo presente este párrafo cuando propuso que el pasante hiciera oír su testimonio a un pasador, y que el juicio de aceptación o no de su candidatura dependiera, no de su propio testimonio, sino del grado de fiabilidad que lograra instilar en aquel que lo había escuchado?

Sin evitar las dificultades que se van sumando en la transmisión del psicoanálisis, Freud continúa: “Ahora tienen todo el derecho de hacer esta pregunta: Si no existe ninguna certificación objetiva del psicoanálisis ni posibilidad alguna de demostración pública de él, ¿cómo se puede aprenderlo y convencerse de la verdad de sus aseveraciones?” (Freud 1993i, 16). Su respuesta es que sólo a partir del propio análisis puede lograrse una convicción y ese aprendizaje.

Ahora sí, creo entender por qué Lacan arma un engranaje en el que es otro, y no el propio sujeto que se postula como analista de la escuela, quien debe extender el pasaporte para el ingreso a esa jerarquía. “La fe que se le puede prestar al informante” sólo puede darla el que escucha, en el caso del dispositivo del pase, el pasador.

¿A qué nos remite la palabra *pasador* en español? El Diccionario de la Real Academia Española enuncia como uno de los significados de la palabra a una “barreta de hierro sujeta con grapas a una hoja de puerta o ventana o a una tapa, y que sirve para cerrar corriéndola hasta hacerla entrar en una hembra fija en el marco”. Lacan lo dice con mucha claridad: el pasador es el pase. Entonces, qué implica *el pase en castellano*: que el que quiere *pasar* tiene que lograr que se produzca un corrimiento en otro, que le permita a él cruzar una puerta, traspasar un marco, llegar a otro lado, pasar de una parte a otra. Sirva entonces como posible respuesta el acápite del *Seminario El Acto Analítico* que situamos al inicio de estas conclusiones preliminares: lo que resulta de un análisis es un sujeto advertido de que no todo está en su propia acción.

El *pasador*, en nuestro uso, tiene la función de cerrar, de asegurar que no pueda entrar nadie ajeno. Tiene una función de obstáculo y reaseguro, no una función de facilitador. Esto es lo que verdaderamente ocurrió también con el pase: el *pasador* fue una de las dificultades con las que se encontró el dispositivo, por lo menos, según los relatos históricos con los que contamos: los pasadores, que debían estar *a un paso de* concluir su análisis, y que, entonces, tenían la posibilidad de estar en esa posición expectante, propia de la angustia, que indica que *se está por dar un paso* en dirección del deseo, se comportaron en cambio como expertos, como autoridades, de manera que perdieron su capacidad de autorizar por esa vía que Freud esclareció: la fe que se le puede prestar al informante.

Muy pronto, Freud se dio cuenta de esta dificultad: la transmisión del psicoanálisis estaba francamente ligada a la formación de los analistas, incluso en ese punto primero del que parte el análisis, que es un espacio cerrado entre cuatro paredes y que debe poder hacerse conocer pese a estas condiciones de existencia. Los textos de Freud sobre las obras de arte y los artistas pueden ser entendidos, quizás, también en esta perspectiva. Si la obra de arte es captada por todos, comprendida por todos, aun habiendo sido creada en la intimidad del autor, dar a conocer lo que el psicoanálisis tiene para decir sobre ella podría permitir trasladar esa tarea íntima (la del artista, y, al mismo tiempo, la del analista) a un proceso comunicable y público. Así se equiparan Dostoievsky y Leonardo, Goethe y Jensen, en una búsqueda de dar a conocer lo que en sí mismo es imposible de mostrar, pero que a partir de la obra del artista se muestra.

Si se tiene en cuenta, además, que el tratamiento analítico pretende sostenerse como una práctica verificable y, por lo tanto, que pueda encuadrarse en las prácticas científicas, las complicaciones se suman. No hay una técnica precisa que pueda delimitar el campo analítico válido, porque, como decía Freud, cada analista debe encontrar su propio, el que mejor se adapte a su mano. Esta idea fue la que lo llevó a renunciar a continuar los escritos técnicos a los que se había dedicado en el período anterior a la guerra, entre 1911 y 1915. Por supuesto que ciertos elementos propios de la práctica analítica no pueden faltar. Son la atención flotante y la asociación libre. Pero ¿cómo puede transmitirse en forma fehaciente y precisa el trabajo que se realiza entre algo que podríamos calificar como dos ausencias: ausencia de atención y ausencia de ligazón causal razonable?

En “Sobre las trasposiciones de la pulsión, en particular del erotismo anal” (1917), Freud decía que es muy difícil que alguien acepte lo que no comprende. Y lo que sostiene la práctica analítica como tal escapa a los límites de la comprensión racional precisa, porque supone un salto a una lógica que la supera, pero la necesita como un paso obligado. Pretender suprimir la comprensión racional en el camino de la terapia analítica puede convertirse en un obstáculo severo para la captación del alcance del análisis. Aunque también es cierto que ella sola no conduce nunca al corazón de lo que el análisis depara.

El pase puede también entenderse, a mi criterio, en esta perspectiva. Una búsqueda de transmisión de lo que un análisis puede producir (por ejemplo, un analista), por un camino que, sin renunciar a las formas retóricas de una comunicación cualquiera, alcance los puntos de *experiencia* y de *acto* que caracterizan al análisis entre otras prácticas.

Experiencia y acto tienen un registro amplio. Adquieren en Lacan una importancia constitutiva de la práctica analítica que necesita de una detención en esas balizas que encierran gran parte de la particularidad del análisis, desde Freud. La experiencia supone aquí, fundamentalmente, la experiencia de la angustia, la única vía a partir de la cual el aparato psíquico se hace maleable y, por lo tanto, se hace posible el acto analítico. La metáfora freudiana del metal maleable a partir del fuego es esclarecedora de este punto. Pero si bien la experiencia de la angustia posibilita la modificación subjetiva, es necesaria la dirección de la cura en transferencia para que esa modificación se realice para destrabar el funcionamiento del inconsciente, y que pueda aplicarse la máxima de Freud: “Yo traté (vendé) a mis pacientes: Dios los curó” (Freud, citado en Blanton 1974, 59).⁴⁸ ¿Qué indica esta sentencia? Que la acción analítica busca quitar los obstáculos para que el aparato psíquico, lo inconsciente, destrabado, trabaje.

Quizá no sea del todo casual que Freud cite a alguien como Ambroise Paré, en cuya lápida figura esta sentencia. Ambroise Paré (1510-1592), hijo de un artesano y una actriz, determinado por sus orígenes a pertenecer a una clase inferior de cirujanos, llegó a ser cirujano real de los reyes Enrique II, Francisco II, Carlos IX y

⁴⁸ Esta máxima de Freud es citada por Smiley Blanton en sus notas de la sesión del 6 de agosto de 1935, que fueron editadas en *Diario de mi análisis con Freud*. Transcribo a continuación el párrafo completo donde está contenida, porque lo considero enriquecedor en relación con la problemática abordada: “Pregunté si era una buena técnica retrotraer a un paciente hacia un sueño. ‘Sí –respondió (Freud)– pero si el paciente no continúa, no se puede hacer nada. No se puede obligar a las cosas. Usted me da la impresión de estar esforzándose. Tal vez sus intereses estarían mejor orientados si los dirigiera hacia el método. Haga su trabajo tan conscientemente como pueda, no se preocupe de los resultados. No se preocupe tanto’. Luego –continúa Blanton– citó el lema en la tumba de Paré, en francés, (...): ‘Yo traté (vendé) a mis pacientes: Dios los curó’” (Blanton 1974, 59).

Enrique III, en parte gracias al hecho de que al no conocer el griego y el latín, por carecer de una formación académica, se vio obligado a escribir sus tratados en francés, lo que le permitió una amplia difusión de sus escritos entre los profesionales de la medicina y el público en general. ¿Cómo pudo Freud identificarse con él, al punto de equiparar el trabajo de este hombre que se hizo a sí mismo, con el suyo propio? En primer lugar, porque también Freud tuvo que hacerse a sí mismo, dada su condición humilde, además de su pertenencia al pueblo judío. Pero no sólo en ese punto es comprensible la identificación. Efectivamente, los escritos de Paré, como los de Freud, se fundamentan en la experiencia clínica del cirujano y muestran, como en Freud, la avidez por encontrar soluciones a las heridas de su época, y encontrarlas por la vía de la experiencia.⁴⁹

El dispositivo del pase entraña esa búsqueda. Una manera de transmitir esa “experiencia del acto” que, sin suprimir las reglas de la comunicación común, permita captar ese arduo trabajo de conquista y de fracasos sucesivos que encuentra, si se logra llevar a término, una satisfacción barrada en el final. La expresión “*satisfacción barrada*” intenta expresar aquí esa conjugación particular que quizás el psicoanálisis comparta con otras artes: el encuentro con un resultado que al mismo tiempo que da alivio y una alegría a la que se había renunciado por imposible, presenta su otra cara, la de lo inacabado, lo que vuelve a abrirse, lo incompleto.

Se puede entonces agregar “satisfacción barrada por la pulsión de muerte”; o aun “satisfacción barrada por el goce”. Efectivamente, se trata de encontrar una satisfacción, pero no al modo hollywoodense de la completud, esto es, la satisfacción regida por el principio del placer, sino aquélla que, sin renunciar al logro del placer, lo hace por la vía de la castración y de la falta.

Cuando digo que el psicoanálisis quizás comparta con otras artes ese destino final, pienso tanto en el arte culinario del ama de casa, como en la obra del artista plástico o del escritor que “pasa” su obra.⁵⁰ Si la “pasa” es porque encontró un punto de llegada alivante y conclusivo, pero en ese mismo momento se topa con que “no era exactamente lo esperado”. “Lo podría haber hecho mejor”, posiblemente acompañe la sensación del éxito, pero sin que eso destituya lo logrado. “Le tendría que haber puesto más pimienta”, dirá la cocinera que pasa su plato sabroso a quienes degustarán otros sabores que los que ella supone.

Entiendo así lo que Lacan plantea cuando dice que en su seminario él pasa el pase, que “hablar a las paredes” es su manera de pasar el pase. Hablar a las paredes, porque en la ilusión necesaria de hablar a otros que lo comprendan plenamente, se presenta la certeza de que se habla para escucharse, y que en ese retorno de las palabras propias al resonar en las paredes, algo nuevo retorne, esa insatisfacción posibilitante. Durante muchos años, en el trayecto analítico, se hace necesaria allí la presencia de Otro, el analista, el sujeto supuesto saber, hasta que su acto permite su caída, y su reemplazo por el vacío que hace que el acto se produzca. ¿Qué acto? El de la palabra, esa palabra que pueda separarse del cuerpo

⁴⁹ Ver su biografía en “Ambrosio Paré” en el Departamento de Cirugía de la Universidad de Alcalá [en línea] http://cirugia.uah.es/ambrosio_biogra.html y en la Biblioteca de la Academia Nacional de Medicina de Buenos Aires [en línea] <http://www.biblioteca.anm.edu.ar/pare.htm>.

⁵⁰ Uso el término “obra”, que me surge espontáneamente, aún considerando lo que plantea Maurice Blanchot de que no hay obra sino de lo inconcluso (en *El diálogo inconcluso*) porque quiero subrayar en este contexto lo acabado, incluso en lo inacabado, porque el *pasar* al que me refiero aquí supone un dejar atrás, un final, ese final que supone el acto del que el *pasar* es una versión.

para entrar en el circuito pulsional que se relanza, y que no busca tanto el encuentro con otro, sino el retorno sobre quien la dejó escapar, para ser escuchada como otra.

Creo que ésta fue la búsqueda lacaniana, aun cuando nadie pudiera asegurarlo. Sí puedo decir qué es lo que he encontrado como lo valioso del pase, en lo que aporta a la formación de los analistas y a la transmisión del psicoanálisis. Así planteados, los testimonios de pase a los que he accedido resultan muchas veces decepcionantes. ¿Será esto lo propio de todo final, en el sentido analítico en el que lo venía suponiendo? Ya no “la sombra del objeto que cae sobre el yo”, como en la melancolía, sino algo así como “la sombra de lo que podría haber sido si no fuera lo que es”. Y “lo que es” refiere, en lo que a un testimonio de pase significa, a un punto de llegada, de conclusión, de satisfacción, aunque, como decía, sea mocha, porque no puede ser de otro modo para el ser hablante.

Sin embargo, lo que encuentro en estos testimonios es que resulta muy difícil encadenarlos en una continuación de pensamiento que permita avanzar en una producción analítica. Pareciera que los testimonios de las escuelas se cerraran en sí mismos, se testimoniaron a sí mismos, partiendo y llegando al mismo punto, sin ese rulo necesario que abre a otra cosa, a una pregunta, a una reflexión más o menos escandalosa en su singularidad. Escandalosa, sorpresiva, inesperada, asombrosa: cualquier adjetivo que me reenvíe al efecto de una interpretación, a la irrupción del contenido de un sueño en una escena de la vida cotidiana, a toda producción del inconsciente, que me permite una vez más apostar a la existencia del sujeto que la sostiene, el sujeto del inconsciente.

Algo del fetichismo de la mercancía se asoma en estos escritos: lo que debiera estar en los cimientos se encuentra en la cúspide, y lo que debiera estar en la cúspide se sumerge en el principio explicativo de todo. Me refiero a la producción teórica, aquella a la que Freud decía que renunciaría sin dudar en caso de que la experiencia le indicara otra cosa. La teoría debiera estar como conclusión, siempre provisoria, pero, en los testimonios, está en los cimientos que fundamentan lo que se relata. ¿Cómo podrían así dar un aporte al psicoanálisis, más allá de donde ha llegado?

Encuentro que en los testimonios de pase de las escuelas, se parte de lo que el pasante entendió de las complejidades teóricas de Lacan o de Miller, para engarzar allí su caso particular, que se yuxtapone en mayor o menor medida con lo sugerido por la teoría, o el concepto. Es una mostración de lo ya realizado, lo ya comprendido, lo captado al fin, que no deja resquicio para continuar con una pregunta que lleve más allá. El último eslabón no queda abierto, se cierra en el principio del que partió (sea el concepto freudiano, sea el aporte lacaniano, sea el último concepto que Miller aportó en su último seminario). No hacen cadena, no se abren a una lectura posterior con la que pueda dialogar y continuar, en un aporte que se abra a lo plural, a la creatividad.

Un modo de entender esta dificultad que hallo en la lectura de los testimonios de pase de las escuelas es que no se le da un lugar a la función del resto, en el sentido de lo que queda por esclarecer, lo que permanece como agujero, como enigma, como pregunta. Entonces, el fin del análisis queda más ligado a un esclarecimiento más o menos acotado de lo ya sabido de la teoría, sin que se pueda leer una apuesta a una respuesta nueva.

Posiblemente la dificultad se sostenga en el hecho de que se habla a otros, de quienes se espera una aprobación, a quienes se pretende mostrar un logro, y de

los que resta la expectativa de ser aceptados. Esa expectativa de aprobación se reduce a un espacio, que es el espacio de los expertos. Se les habla a supuestos expertos, queriéndoles mostrar que se es experto, tanto o más que el supuesto lector, y que de allí debe desprenderse una aceptación a formar parte de ese grupo selecto. Todo eso es comprensible, porque es lo que ocurre en todo grupo profesional, es lo que seguramente reinaba en la asociación creada por Freud, la Asociación Psicoanalítica Internacional. Pero no es lo que esperaba lograr el aporte lacaniano, según lo entiendo en esta aproximación crítica.

1. El espacio público del pase

Creo que una de las dificultades con las que se topan los testimonios de pase de las escuelas, es el modo de entender el espacio público en el pase, esto es, a quién se dirige el pasante y qué busca a partir de la presentación de su testimonio. Si el pasante vuelve a buscar el reconocimiento y la aceptación, la pertenencia y el prestigio, no se ha dado ningún paso en relación con la constitución de las asociaciones psicoanalíticas existentes hasta la "Proposición". Si el testimonio se dirige a expertos, queda apresado en el campo de la búsqueda de la excelencia, de la pertenencia. Entonces se aleja de la apuesta, de la búsqueda, de la pregunta.

La cuestión de la constitución del espacio público es posible pensarla con claridad a partir de Kant, con su texto inaugural de la modernidad, "¿Qué es la Ilustración?".

En "¿Qué es la Ilustración?", un texto de 1784, Kant plantea:

La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón! he ahí el lema de la ilustración. (Kant 2009, 249; el subrayado en el original)

Y más adelante:

Es, pues, difícil para cada hombre en particular lograr salir de esa incapacidad, convertida casi en segunda naturaleza. Le ha cobrado afición y se siente realmente incapaz de servirse de su propia razón [...]. Por esta razón, pocos son los que con propio esfuerzo de su espíritu, han logrado superar esa incapacidad y proseguir, sin embargo, con paso firme. (Kant 2009, 249-250)

¿Sería muy arriesgado decir que lo que se espera de un testimonio de pase es que muestre que se ha dado ese paso firme de superación de esa dependencia de otro que, se supone, lo sabe todo; o de la masa que, anónima, impone un decir predeterminado?

Acompañando las palabras de Marx en *El 18 Brumario* en relación con el futuro de las revoluciones, dice Kant:

Mediante una revolución acaso se logre derrocar el despotismo personal y acabar con la opresión económica o política, pero nunca se consigue la verdadera reforma de la manera de pensar, sino que nuevos prejuicios, en lugar de los antiguos, servirán de riendas para conducir al gran tropel. (Kant 2009, 250)

Y en lo que atañe específicamente al espacio público, plantea:

Para esta ilustración no se requiere más que una cosa, *libertad*; y la más inocente entre todas las que llevan ese nombre, a saber: libertad de hacer *uso público* de su razón

íntegramente [...]. Pero ¿qué limitación es obstáculo a la ilustración? ¿Y cuál, por el contrario, estímulo? Contesto: el uso público de su razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que puede traer ilustración a los hombres [...]. Entiendo por uso público aquel que, en calidad de *maestro*, se puede hacer de la propia razón ante el gran público del mundo de lectores. (Kant 2009, 250; el subrayado en el original)

Kant distingue el uso público de la razón del uso privado, uso cuyas limitaciones no entorpecerían el progreso de la Ilustración. Se refiere al uso privado como el que el sujeto puede hacer en su calidad de funcionario:

Sería muy perturbador que un oficial que recibe una orden de sus superiores se pusiera a argumentar en el cuartel sobre la pertinencia o utilidad de la orden: tiene que obedecer. Pero no se le puede prohibir con justicia que, en calidad de entendido, haga observaciones sobre las fallas que descubre en el servicio militar y las exponga al juicio de sus lectores. (Kant 2009, 251)

Y más adelante:

El uso que de su razón hace un clérigo ante su feligresía, constituye un *uso privado*, porque se trata siempre de un ejercicio doméstico, aunque la audiencia sea muy grande; y, en este respecto, no es, como sacerdote, libre, ni debe serlo, puesto que ministra un mandato ajeno. Pero en calidad de doctor que se dirige por medio de sus escritos al público propiamente dicho, es decir, al mundo, como clérigo, por consiguiente, que hace un *uso público* de su razón, disfruta de una libertad ilimitada para servirse de su propia razón y hablar en nombre propio. (Kant 2009, 251)

Y concluye: “Porque pensar que los tutores espirituales del pueblo tengan que ser, a su vez, pupilos, representa un absurdo que aboca en una eternización de todos los absurdos” (Kant 2009, 251).

Se trata en el escrito kantiano, publicado en un diario de la época, esto es, en el espacio público, de una defensa del proceso de Ilustración necesario para la dignidad humana, según un plan que está de acuerdo con la Naturaleza. Y se trata, puntualmente, de liberarse de la tutela que supone la religión que es, para Kant, la tutela más funesta y deshonrosa. Sin embargo, se puede hacer un uso de estos principios sólo para apoyarse en la idea de la necesidad del espacio público como lugar de des-alienación de los prejuicios y de las formas establecidas. Esto supone un espacio de “ciudadanos”, o sea, de sujetos aptos para tomar la palabra, sin la subordinación a ningún otro maestro que él mismo, constituyéndose a sí mismo como maestro de sus palabras.

Dos cuestiones se me aparecen rápidamente como obstáculos a la relación que intento establecer entre el espacio público kantiano y las presentaciones de pase. La primera de ellas, la más obvia, es que Kant está haciendo una crítica específica a la Iglesia, y la Escuela, tal como Lacan la concibe en la “Proposición”, distaría de constituirse como feligresía. Sin embargo, el desliz en el que me encuentro quizás aporte a un esclarecimiento de la cuestión del espacio público en el pase, porque quizás de eso se trate: percibo en la lectura de los testimonios una suerte de plegaria, en el sentido de que se pudiera leer entre líneas una apuesta a ser aceptado como experto, entre otros expertos; elegido entre los elegidos. ¿Pero no será que el dispositivo mismo del pase falla en lo que propone? ¿Es posible pensar que en el dispositivo mismo, por ejemplo, en la existencia de Jurados, se desliza la invitación a ser elegido, más que a ser escuchado en su singularidad?

La segunda cuestión, no menos obvia, es que la posición del *maestro*, en Lacan, alude a un discurso en particular, que no es el mismo que el discurso del

analista, en el que es otro el agente, lo que se espera que se produzca, la verdad y el goce. Aun así, y como no intento plantear una homología absoluta sino tomar lo que me sirva para comprender las dificultades en juego en el pase, puedo pensar que hablar como maestro de la propia experiencia de la castración y del Edipo, puede ser una manera de decir sobre la autorización propia, la manera singular en la que se ha podido llegar al final del análisis, incluso en el caso particular en el que se decide trabajar como analista.

2. Los pasadores y el cartel

Lacan esperaba mucho de un engranaje fundamental del dispositivo del pase, que son los pasadores. Los pasadores son lo contrario de la excelencia y el logro consumado: analizantes que, habiendo llegado lejos en su análisis, todavía no lo concluyeron, esto significa que aún permanece en ellos latiendo, la angustia como guía de su acción, porque permanece la expectativa frente al final, no la consumación del final, ni siquiera de un final provisional, como es siempre, necesariamente, el final en psicoanálisis.

Lo que el testimonio debe aportar no es un saber consumado, que se adecue lo más ajustadamente a lo ya sabido, sino el ánimo de quien ya se siente lanzado a la pregunta por lo que puede esperarse de un análisis, junto con el deseo de conducir el trayecto que lo llevó a él mismo a ese punto, pero sin la garantía del saber ya establecido. Por eso, el pase, a mi criterio, encuentra su valor al ser entendido como una *posición subjetiva*, que consiste en soportar pasar el umbral de la angustia, pero cada vez, esto es, hablando. Lacan decía que lo hacía cada vez en su seminario, “hablándole a las paredes”. No en un único acto, sino cada vez.

Este “hablar a las paredes” puedo leerlo de distintas formas. Suena, en una primera lectura rápida, a un hablar inútil, sin consecuencias. Lacan lo decía en las conferencias que dictó en el Hospicio Sainte Anne, el mismo año que pronunció el *Seminario 19 “... o peor”* [“...Ou Pire”]. Sin embargo, también puede referirse, y así lo entiendo, a hablar sin importar a quién, sin poner el acento en la forma que debe tomar el discurso para agradar a otro que se perfila como el destinatario esperado y deseado de las palabras.

Esto me lleva a otro elemento fundamental de la propuesta lacaniana, que queda olvidado en el dispositivo del pase cuando se pone el acento en el testimonio, pero que, sin embargo, es un elemento importante en la “Proposición”. Me refiero al cartel.

El cartel es un dispositivo de pocos miembros, cuatro recomienda Lacan, y lo que él mismo propuso como un “más uno”, nombre particular que se le da a lo que en la psicología de las masas llevaría el nombre de “líder”, o “maestro”, o “experto”. Este “más uno” debe desprenderse del funcionamiento del cartel mismo, esto es retroactivamente, que cumple la función de organizar la producción del cartel, dinamizarla y provocar que avance.

El cartel es, a mi criterio, el corazón del pase. Supone un diálogo entre pocos, que permite alejar lo más posible el diálogo del escenario de la mostración y la figuración, y posibilita acercarse al deseo de hacerse entender, de transmitir, de escucharse a partir de los otros. Que sean pocos no es una cuestión menor, porque mejora las condiciones del diálogo y el intercambio, y favorece menos la instauración de un escenario imaginario de impostación. Además propicia cierto grado de

intimidad, que enriquece también el trabajo. Que el pasante sepa, para decirlo brevemente, de lo que habla: en lo que llegó y en lo que no llegó, y que eso no logrado, incluso malogrado, lo invite a seguir hablando. Lo terminable y lo interminable, dice Freud. El vacío que testimonia el testimonio, dice Agamben.

3. Provisionalmente

La conclusión a la que arribo en esta Tesis se podría resumir entonces en la siguiente idea directriz: la formación de los analistas, de la que el dispositivo del pase trata de dar una respuesta, se realiza por medio de una transmisión que, inevitablemente, es de orden sexual, como todo aquello que es constitutivo de lo humano. El hecho de que se trate de una *transmisión sexuada* explica la historia del movimiento psicoanalítico, marcado por las pasiones, las rivalidades, los celos y las envidias, propias de la conflictiva edípica. No podría ser de otro modo.

La pregunta fundamental que subyace en la formación de los analistas podría formularse así: “¿de dónde vienen los analistas?”, al modo de la pregunta infantil “¿de dónde vienen los niños?”. Esta pregunta implica necesariamente a la castración, en el sentido de lo que la sexuación impone como desvío indispensable en cuanto a la identidad o a la identificación en el terreno de los ideales de las instituciones y comunidades psicoanalíticas.

La dificultad, entonces, que plantea el dispositivo del pase es que pretende constituirse en una respuesta a una pregunta que se abre en un *espacio entre lo privado y lo público*. Lo privado de la experiencia misma de la sesión analítica, que se hace entre tres, analista, analizante y lenguaje (o incluso *lalangue*, en el sentido de la alteridad que tiene que intervenir en el problema de la transmisión), busca abrirse por medio de ese elemento tercero, la palabra, al espacio transmisible de los otros. Se trata de una transcripción necesaria para no hacer de la práctica analítica una experiencia intransmisible, oscura. Pero en esa transcripción se producen los fenómenos esperables de toda comunicación, esto es, el malentendido, la fascinación o el desprecio, lo incomprendido. Justamente porque aquí la alteridad, con lo que introduce de interferencia el pequeño otro y el desplazamiento incesante hacia un plus de lo que se comunica, determina la transmisión. Cabe recordar que para Lacan, lo que se transmite es lo no enseñable.⁵¹

Como siempre, se plantea entonces la posibilidad de no hacer la experiencia de la comunicación, reservar la práctica analítica al espacio de lo privado, y contentarse con lo que puede cosecharse de ese cultivo seleccionado y acotado. Pero más arriba señalaba que esa elección supone riesgos aún mayores, dado que esa transmisión selecta no deja el espacio suficiente para que pueda confrontarse la experiencia al juicio de los otros, a la diferencia, al necesario diálogo que permite el progreso del discurso.

Si se considera a la apertura de la experiencia analítica en un campo ampliado de la diferencia con otros, aun cuando no sean multitud, sino más bien numerables, más bien pocos, pero otros, se vislumbra la posibilidad de poner en juego una transmisión, sin más remedio que sexuada, pero morigerada por una regulación instituida por algo que se podría llamar una “justa medida”. Esa “justa medida” determinada por lo que faltó en la experiencia del pase. Esa “justa medida”

⁵¹ Cfr. Lacan, Jacques, “El atolondrado, el atolondradicho o las vueltas dichas (L'etourdit)”, en *Escansión 1. Publicación psicoanalítica*, Buenos Aires, Paidós, 2000.

establecida cuando la acción es regulada por una terceridad: la ley. El ejemplo más claro es, sin duda, el juego deportivo, cualquiera que sea. Allí, lo que se juega queda acotado a una regulación que permite que la pasión se acote a ese espacio y que no rebalse a otros cotos, que están siempre acechantes, porque también constituyen el campo, tales como la rivalidad imaginaria, los impulsos mortíferos hacia la diferencia, afectos todos ligados fuertemente al Edipo.

El pase puede entenderse como una acción constante, y de allí desprenderse una posición subjetiva que supone estar en disposición de afrontar la angustia y pasar al otro lado. Esto es quizás lo que el analista debe poder transmitir en la experiencia que dirige y sostener en cada uno de los casos. En esta consideración del pase, se produce una distancia con la escena institucional. El pase ya no es un engranaje de una organización establecida con estatutos y jerarquías, sino que es un movimiento que se puede producir, como acto, si y solo si se ha llegado a una disposición subjetiva singular. Lacan le dio un nombre a esta disposición subjetiva, la llamó *estar advertido*.

Entonces, se podría afirmar que el pase es un pasar constante, un atravesar puertas señaladas por el afecto de la angustia para ir, cada vez, más allá. De esta manera, el pase se sustrae de la escena institucional y culmina en la paradoja de que el pase constituye un dispositivo para que la transmisión y la formación produzcan una institucionalidad distinta, pero llega a que la transmisión se desprende del pase como institución.

Esta lectura está sostenida en la propuesta lacaniana, cuando dice que él pasa constantemente cuando dicta sus seminarios. ¿Qué consecuencias tiene esa formulación?

Tiene como consecuencia que el pase se sostenga en el decir, hablando con otros, dando a conocer lo que se piensa y soportando lo que cojea, lo que no cierra, lo que falla. Esto se encuentra muy a menudo en los seminarios del propio Lacan, y la disposición subjetiva común invita a hacer coincidir, a cerrar finalmente lo que debe permanecer abierto a la angustia. Sin embargo, la proposición del pase declara que no se trata de eso, sino que se trata de lograr establecer una cadena, para lo cual el último aro debe estar abierto, porque de otro modo nada tiene la posibilidad de enlazarse, para continuar y avanzar.

Los testimonios de pase a los que tuve acceso, me dan la impresión de no hacer cadena, no prestarse a que desde allí se pueda continuar avanzando, en un piso de incertidumbre basado en la experiencia y los enigmas que propone. Así, percibo de nuevo materializado aquello que muestra Marx cuando habla del fetichismo de la mercancía: un mundo del revés. En los fundamentos de estos testimonios de pase se tropieza con la teoría. Lo que debería estar en la cúspide, siempre dispuesta a ser reemplazada –como decía claramente Freud, dispuesto a renunciar a cualquiera de sus conceptos si la experiencia así se lo indicaba– se encuentra en cambio en los cimientos, y el testimonio se convierte en la prueba incesante de lo correctamente ya sabido.

Por lo tanto, en los testimonios aparecen desarrollos teóricos lacanianos que buscan su caso particular en el relato del pasante, de modo que todo el testimonio se construye sobre la base de lo que debiera estar como corolario. Pero para estar como corolario, debe haber en el principio una pregunta, un enigma singular, un agujero negro que llame a ser llenado, siempre temporariamente, para de nuevo ser vaciado para un nuevo pase.

En los testimonios de la Escuela de la Orientación Lacaniana, este relleno de la teoría incluye prevalentemente los aportes millerianos, y cuanto más recientes pareciera que más valor darían al testimonio. Esto hace que el testimonio del pasar singular del pasante se convierte, seguramente a su pesar, en un testimonio de un saber ilustrado, quedando como testimonio de una ilustración sin defecto, matizado por las experiencias personales de cada pasante –no todo está perdido. Pero el corazón de lo que pretendía el dispositivo del pase, esto es, dar cuenta de lo que lleva a un sujeto a sentirse autorizado a practicar el análisis como analista, queda retenido en este querer mostrar que se ha entendido muy bien la teoría en sus últimas versiones.

En los testimonios de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, la dificultad tiene otro matiz: no se quiere decir mucho. Parece reinar un valor de ocultamiento, que quisiera dar a entender, pero sin decir claramente. Se valora el rodeo, práctica necesaria e irrenunciable de la dirección de la cura, pero se olvida que el pase es un punto de llegada, retroactivo a los rodeos. Se llega a pasar el pase, con la disposición subjetiva que supone, habiendo soportado los rodeos propios del trayecto analítico. Pero, en la transgresión que supone el franqueamiento de la angustia, ya no hay rodeo. El rodeo quedó atrás, para volver a ser necesario para el próximo pase.

Conocemos el pase como el dispositivo institucional que instaura Lacan a los fines de seleccionar Analistas de la Escuela, y, como tal, a juicio del propio Lacan, es un fracaso. Este fracaso se sella en el espectáculo que instaura y, antes, en la estipulación de *gradus* que no logran superar ni transformar las tradicionales jerarquías hartamente conocidas de cualquier organización social, incluida la Asociación Psicoanalítica Internacional. Frente al espectáculo, se opone el cartel, elemento fundamental del dispositivo del pase y posible antídoto de las veleidades a las que invita el espectáculo y la mostración.

Propongo aquí que el pase no es sólo eso. Es un momento necesario de toda cura, ése que indica que hubo acto, que algo pasó; ese momento que hizo marca, y que entonces no permite una vuelta atrás. Este aspecto netamente clínico del pase, del que posiblemente Lacan tomó su proposición, es lo que continúa vigente y lo que nos sigue enseñando algo a analizantes y analistas.

¿Qué nos enseña?

Nos enseña que el análisis supone un camino; que no todos los caminos tienen un inicio, sino que muchas veces es necesario construir primero las posibilidades para que haya camino. Y también, muchas veces, hay que construir las posibilidades para que haya caminante.

Cada oportunidad de colocar al analizante en posición de franquear la angustia puede ser pensada por el analista como una oportunidad de pase. Esta oportunidad puede presentarse, como todo acto analítico, retroactivamente, pero la apuesta del analista está siempre establecida allí. Tanto el dispositivo “Marca del caso” de Dumézil (1992, 15) como la propuesta de Roland Chemama (2001, 333) son modos de leer el pase como un movimiento de franqueamiento propuesto por el análisis, que permite no sólo una transformación subjetiva y –al fin, una disposición subjetiva–, sino además, y por sobre todo, permite contar con una brújula del trabajo analítico. ¿Pasó, no pasó? Y en esa dirección se encuentra el fin.

Valoro cada uno de los testimonios aquí recogidos en ese sentido: como apuestas, más o menos felices, a enlazar a otro en un recorrido que se hizo en la

soledad de la experiencia analítica. La puesta en escena que supone el dispositivo del pase en el contexto institucional lacera profundamente esa búsqueda. El cartel, acotado y sin jerarquías, en cambio, puede funcionar como esa terceridad necesaria para que se rice el rizo.

Como lector, se me hace claro el lazo que no logra enlazar, pero eso no impide que reconozca el valor de quien lo ha intentado, de quien hizo su apuesta. Cada quien sabrá, si es cierto el aforismo lacaniano de que cada quien recibe su propio mensaje en forma invertida, si su testimonio lo fue de un pase, o se malogró en vana mostración.

Bibliografía

- AA.VV. (1971): *Cuestionamos. Documentos de crítica a la ubicación actual del Psicoanálisis*. Buenos Aires, Granica.
- (1973): *Cuestionamos 2. Psicoanálisis institucional y psicoanálisis sin institución*. Buenos Aires: Granica.
- (1980): *Actas de la Escuela Freudiana de París VII Congreso Roma 1974*. Barcelona, Ediciones Petrel.
- (1991): *Informes del Primer Jurado de Nominaciones de AME (1989-1990)*. Buenos Aires, Escuela Freudiana de Buenos Aires, julio. Ficha interna.
- (2001): *La experiencia del pase*. Buenos Aires, Ediciones Kliné.
- (2005): *La experiencia del pase. Libro 1*. Buenos Aires, Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- (2006): *La experiencia del pase. Libro 2*. Buenos Aires, Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- (2007a): *El pase y la formación del analista*. Barcelona, Escuela Lacaniana de Psicoanálisis del Campo Freudiano.
- (2007b): *El caldero de la Escuela. Nueva Serie*. Publicación de la Escuela de la Orientación Lacaniana, Buenos Aires, Editorial Grama.
- (2008): *La actualidad del pase. Seminario del pase 2007*. Buenos Aires, Grama Ediciones.
- Adorno, Theodor (1999): *Minima moralia*. Madrid, Taurus.
- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max (1944): *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Agamben, Giorgio (2009): *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia, Pre-textos.
- Alderete de Weskamp, Mariel (2003): *Lo entrañable de la posición femenina y el fin de análisis*. Buenos Aires, Editorial Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- (2006): *La experiencia del Pase. Libro 2*. Buenos Aires, Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Aleman, Jorge (2009): *Para una izquierda lacaniana...* Buenos Aires, Grama Ediciones.
- Amícola, José (2008): *Autobiografía como autofiguración. Estrategias discursivas del Yo y cuestiones de género*. Rosario, Beatriz Viterbo editora.
- Appelfeld, Aharon (1999): *Historia de una vida*. Barcelona, Península (Sipur jaim).
- Asato, Eduardo (1992): "El inconsciente no boludea". *Experiencia en Cartel: Una apuesta*, Publicación Periódica N° 5, Jornadas Finales Experiencia 1989/90. Rosario, Homo Sapiens Ediciones.
- (2000): "El juego en psicoanálisis". *Cartel - Reunión general - Cartel de Dirección: una interrogación*. Publicación Periódica N° 6, Jornadas Finales Experiencia 1991/2, Espacio Psicoanalítico. Agrupamiento de Analistas, Rosario.
- Aulagnier, Piera (1980): *El sentido perdido*. Buenos Aires, Trieb.
- Bassols, Miguel (2007): "El porvenir del pase". *El Pase. Opiniones. Debates. Polémicas*. Edición digital de la Asociación Mundial de Psicoanálisis.
- Belaga, Guillermo (2003): *La efectividad en el pase*. Buenos Aires, Colección Orientación Lacaniana.

- Bergmann, Martín (1995): "Acerca de las raíces históricas de la ortodoxia psicoanalítica". *Revista de Psicoanálisis*, Buenos Aires, Asociación Psicoanalítica Argentina.
- Blanchot, Maurice (1996): *El diálogo inconcluso*, Caracas, Monte Ávila.
- Blanton, Smiley (1974): *Diario de mi análisis con Freud*. Buenos Aires, Corregidor.
- Bloom, Harold (1991): *La angustia de las influencias*. Caracas, Monte Ávila Editores.
- Borges, Jorge Luis (1987): "El testigo". *Obras completas*. Buenos Aires, Emecé.
- Brémond, Bernard (1992): "Psicopatología de la práctica cotidiana". *La marca del caso. El psicoanalista por su rastro*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Bugacov, Mario (n.d.): "Historia del Psicoanálisis en Rosario", manuscrito inédito.
- Calderón de la Barca, Alicia (1993): "Joan Rivière y el secreto de lo femenino". *Uno por Uno. Revista Mundial de Psicoanálisis*.
- Carbajal, Eduardo (1983): "La experiencia analítica". *Conjetural. Revista psicoanalítica* 18. Buenos Aires, Sitio.
- Carpintero, Enrique y Vainer, Alejandro (2005): *Las huellas de la memoria II. Psicoanálisis y Salud Mental en la Argentina de los '60 y '70. Tomo II: 1970-1983*. Buenos Aires, Topia.
- Catelli, Nora (2007): *En la era de la intimidación, seguido de El espacio autobiográfico*. Rosario, Beatriz Viterbo Editora.
- Cesio, Fidas (2000): *La gesta psicoanalítica en América Latina. Historia del Movimiento Psicoanalítico Latinoamericano integrado en la Asociación Psicoanalítica Internacional*. Buenos Aires, La Peste.
- Charraud, Nathalie (1997): *Lacan y las matemáticas*. Buenos Aires, Atuel-Anáfora.
- Chemama, Roland (2001): *Elementos lacanianos para un psicoanálisis de lo cotidiano*. Barcelona, Ediciones del Serbal.
- Chemama, Roland y otros (2002): *Diccionario del psicoanálisis. Diccionario actual de los significantes, conceptos y matemas del psicoanálisis*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Chesteron, G. K. (2008): *El candor del padre Brown*. Madrid, Punto de Lectura.
- D'Ángelo, Jorge (n.d.): "Lacan en Rosario", manuscrito inédito.
- (2002): "Algunas coincidencias entre 'La Escuela de Lacan' y el 'Centro de Estudios Psicoanalíticos de Rosario' (1972/1976)", septiembre, manuscrito inédito.
- Dagfal, Alejandro (2009): *Entre París y Buenos Aires. La invención del psicólogo (1942-1966)*. Buenos Aires, Paidós.
- Delgado, Osvaldo (2003): "Efectos terapéuticos-Efectos analíticos: un debate ético". *La práctica analítica*. Buenos Aires, EOL Paidós.
- Díaz Romero, Ricardo (s.f.): "Acerca del Pase". Dossier constituido por trabajos sobre el Pase (1991-1996). Escuela de Psicoanálisis Sigmund Freud de Rosario. Ficha interna.
- (1999): *La pregunta por la técnica del psicoanálisis*. Rosario, Homo Sapiens Ediciones.
- Díaz Romero, Ricardo y Manino, Juan Alberto (s.f.): "Proposición de Marzo de 1990 para la Escuela de Psicoanálisis Sigmund Freud de Rosario". Ficha interna.
- Didier-Weill, Alain (s.f.): "La cuestión del pase para Lacan o la cuestión de la formación del analista", mimeo.

- Dolto, François (1991): *Seminario de Psicoanálisis de niños 3. Inconsciente y destinos*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Dumézil, Claude y otros (1992): *La marca del caso. El psicoanalista por su rastro*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Eco, Umberto (1983): *Cómo hacer una tesis*. Barcelona, Gedisa.
- Escuela Freudiana de Buenos Aires: "Presentación" [en línea] <http://www.efbaires.com.ar/public/escuela/presentacion>.
- Etinger, Diana (1997): "La dimensión ética el fin del análisis". *Descifrando. Psicoanálisis con Lacan*. Buenos Aires, Lugar Editorial.
- Favret, Ennia e Indart, Juan Carlos (1997): "Formación del inconsciente y el final de análisis". En: Indart, Juan Carlos y otros. *Vigencia de las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires, Editorial Publikar, pp. 197-223.
- Fenichel, Otto (1960): *Problemas de técnica psicoanalítica*. Pax-México, Asociación Psicoanalítica Mexicana.
- Ferenczi, Sándor (1981a): "Sobre el fin del análisis". *Obras Completas*, Tomo III: 1919/26. Madrid, Editorial Espasa-Calpe.
- (1981b): "Sobre la historia del movimiento psicoanalítico". *Psicoanálisis*. Madrid, Editorial Espasa-Calpe.
- Ferrater Mora, José (2004): *Diccionario de Filosofía*. Barcelona, Ariel.
- Ferreyra, Norberto J. (1991): "Presentación". Escuela Freudiana de la Argentina [en línea] <http://www.escuelafreudiana-arg.org/presentacion>.
- Foucault, Michel (1985): "¿Qué es la Ilustración?". *Saber y verdad*. Madrid, Ediciones de La Piqueta.
- Freud, Sigmund (1990a): "Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico". *Obras Completas*. Tomo XIV. Buenos Aires, Amorrortu editores.
- (1990b): *Trabajos sobre metapsicología* (1915). *Obras Completas*. Tomo XIV. Buenos Aires, Amorrortu editores.
- (1991a): "El malestar en la cultura". *Obras Completas*. Tomo XXI. Buenos Aires, Amorrortu editores.
- (1991b): "Análisis terminable e interminable". *Obras Completas*. Tomo XXIII. Buenos Aires, Amorrortu editores.
- (1991c): "Construcciones en el análisis". *Obras Completas*. Tomo XXIII. Buenos Aires, Amorrortu editores.
- (1991d): *La escisión del yo en el proceso defensivo*. *Obras Completas*. Tomo XXIII. Buenos Aires, Amorrortu editores.
- (1992a): "Las perspectivas futuras de la terapia psicoanalítica". *Obras Completas*. Tomo XI. Buenos Aires, Amorrortu editores.
- (1992b): "¿Debe enseñarse el psicoanálisis en la universidad?". *Obras Completas*. Tomo XVII. Buenos Aires, Amorrortu editores.
- (1992c): "Pegan a un niño" *Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales*. *Obras Completas*. Tomo XVII. Buenos Aires, Amorrortu editores.
- (1992d): "Presentación autobiográfica". *Obras Completas*. Tomo XX. Buenos Aires, Amorrortu editores.

- (1992e): “¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis? Diálogos con un juez imparcial” (1926). *Obras Completas*. Tomo XX. Buenos Aires, Amorrortu editores.
- (1992f): “Sobre las trasposiciones de la pulsión, en particular del erotismo anal” (1917). *Obras Completas*. Tomos XVII. Buenos Aires, Amorrortu editores.
- (1993a): *La interpretación de los sueños*. *Obras Completas*. Tomos IV y V. Buenos Aires, Amorrortu editores.
- (1993b): “Introducción a Oskar Pfister, *Die Psychanalytische Methode*” (1913). *Obras Completas*. Tomo XII. Buenos Aires, Amorrortu editores.
- (1993c): *Trabajos sobre técnica psicoanalítica (1911-1915)*. *Obras Completas*. Tomo XII. Buenos Aires, Amorrortu editores.
- (1993d): “Consejos al médico”. *Obras Completas*. Tomo XII. Buenos Aires, Amorrortu editores.
- (1993e): *Más allá del principio del placer*. *Obras Completas*. Tomo XVIII. Buenos Aires, Amorrortu editores.
- (1993f): *Psicología de las masas y análisis del yo*. *Obras Completas*. Tomo XVIII. Buenos Aires, Amorrortu editores.
- (1993g): *El yo y el ello*. *Obras Completas*. Tomo XIX. Buenos Aires, Amorrortu editores.
- (1993h): *El problema económico del masoquismo*. *Obras Completas*. Tomo XIX. Buenos Aires, Amorrortu editores.
- (1993i): *Conferencias de introducción al psicoanálisis*. *Obras Completas*. Tomo XV. Buenos Aires, Amorrortu editores.
- García, Germán Leopoldo (1978): *La entrada del psicoanálisis en la Argentina: obstáculos y perspectivas*. Buenos Aires, Altazor.
- (2003): *La virtud indicativa. Psicoanálisis y literatura*. Buenos Aires, Editorial Diva.
- Garrera, Nicolás (2012): “Étique, témoignage, contingence. Moments fondamentaux Dans l’analyse phénoménologique de l’ethos”. Manuscrito cedido por el autor.
- Gentile, Antonio (2003): *Ensayos históricos sobre psicoanálisis y psicología en la Argentina 1927-1960*. Rosario, Fundación Ross.
- (2006): *El fin de un análisis. Examen crítico de la eficacia, objetivos y duración del Psicoanálisis*. Proyecto de investigación acreditado en la Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Rosario.
- Giordano, Alberto (2008): *El giro autobiográfico de la literatura argentina actual*. Buenos Aires, Mansalva.
- Gaugain, Michel (1992): “Transmisión y dispositivo de la marca del caso”. *La marca del caso. El psicoanalista por su rastro*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Granon-Lafont, Jeanne (1998): *La topología básica de Jacques Lacan*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- Grinberg, León (1961): “Reseña histórica de la Asociación Psicoanalítica Argentina”. *Revista de Psicoanálisis*, Vol. 18, Nro. 3, Buenos Aires, Asociación Psicoanalítica Argentina, pp. 299-303.
- Haddad, Gérard (2006): *El día que Lacan me adoptó. Mi análisis con Lacan*. Buenos Aires, Letra Viva.
- Harari, Roberto (1990): *Fantasma: ¿fin del análisis?* Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.

- Indart, Juan Carlos (2005): "El deseo del analista en el final de análisis. Ironías de un AME". *Clínica del final de análisis. ¿Qué dicen nuestros analistas?* Buenos Aires, EOL Grama.
- Jabif, Elena (2005): "Cuestiones de un fin de análisis y la experiencia del pase: la frontera". *La experiencia del pase I*. Buenos Aires, Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Jinkis, Jorge (1990): "Sobre el pase (I)". *Conjetural. Revista psicoanalítica* 20, Sitio, Buenos Aires, abril.
- Kant, Emmanuel (2009): "¿Qué es la Ilustración?". *Revista Foro de Educación* Nro. 11, Salamanca, José Luis Hernández Huerta Editor, pp. 249-254 [en línea] <http://www.forodeeducacion.com/numero11/018.pdf>.
- Klein, Melanie (1991a): "Estadios tempranos del conflicto edípico". *Amor, culpa y reparación. Obras completas*. Tomo 1. Buenos Aires, Paidós.
- (1991b): "Amor, culpa y reparación". *Amor, culpa y reparación. Obras completas*. Tomo 1. Buenos Aires, Paidós.
- (1991c): "El complejo de Edipo a la luz de las ansiedades tempranas". *Amor, culpa y reparación. Obras completas*. Tomo 1. Buenos Aires, Paidós.
- (1991d): "Sobre los criterios para la terminación de un psicoanálisis". *Envidia y gratitud y otros trabajos. Obras Completas*. Tomo 3. Buenos Aires, Paidós.
- (1991e): "Sobre la identificación". *Envidia y gratitud y otros trabajos. Obras Completas*. Tomo 3. Buenos Aires, Paidós.
- Kuri, Carlos (1993a): "Notas sobre el fin del análisis". *Conjetural. Revista psicoanalítica* 27, Ediciones Sitio, Buenos Aires, mayo.
- (1993b): "La argumentación incesante". *Conjetural. Revista psicoanalítica* 28, Ediciones Sitio, Buenos Aires, noviembre.
- (2012): "Época y psicoanálisis". *Actas de Jornadas de Investigación. La reflexión colectiva y la producción de conocimientos*, Año I, Volumen I, Rosario, Universidad Nacional de Rosario, Facultad de Psicología [en línea] http://www.fpsico.unr.edu.ar/jornadas_2012/actas_jornada_investigacion.pdf.
- Lacan, Jacques [1964-1965]: *Seminario 12. Problemas cruciales para el psicoanálisis*. Desgrabación de la versión magnetofónica original y no revisada por el autor. Traducción, revisión técnica y notas: Ana María Gómez y Sergio Horacio Rocchetti. Circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- [1967-1968]: *Seminario 15. El acto analítico [L'acte psychanalytique]*. Traducción: Silvia García Espil. Mimeo. Versión no revisada por el autor.
- [1971-1972]: "El saber del psicoanalista. Charlas con Jacques Lacan en Sainte Anne (1971-1972)". *Sesgo 2*, Buenos Aires, ENAPSI (Entidad Nacional de Acción Psicoanalítica). Mimeo de circulación interna de la Biblioteca de la Escuela de Psicoanálisis Sigmund Freud de Rosario.
- [1973-1974]: *Seminario 21: Los desengañados se engañan o los nombres del padre*. Inédito.
- [1975]: "Cesión de clausura". *Jornadas de Estudio de los Carteles de la Escuela Freudiana de París*. Mimeo.
- (1980): "La tercera". *Actas de la Escuela Freudiana de París. VII Congreso Roma 1974*. Barcelona, Ediciones Petrel.
- (1981a): "Proposición del 9 de octubre de 1967". *Ornicar? El saber del Psicoanálisis*, Publicación periódica del Champ Freudien Nro. 1, Barcelona, Ediciones Petrel.

- (1981b): "Sobre la experiencia del pase". *Ornicar? El saber del Psicoanálisis*, Publicación periódica del Champ Freudien Nro. 1, Barcelona, Ediciones Petrel.
- (1985): *Escritos I y II*. Buenos Aires, Siglo XXI (Decimotercera edición en español corregida y aumentada).
- (1986): "La excomuni3n". *Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*. Buenos Aires, Paid3s.
- (1988): *La 3tica del psicoanálisis*. Buenos Aires, Paid3s.
- (1989): "Acta de Fundaci3n de la Escuela Freudiana de Par3s (21 de junio de 1964)". *La Escuela*. Buenos Aires, Manantial.
- (1991a): "Nota italiana". *Uno por Uno. Revista Mundial de Psicoanálisis*, Nro. 17, Eolia, Buenos Aires, abril, pp. 16-19.
- (1991b): *Seminario 14: La l3gica del fantasma (1966-1967)*. Mimeo.
- (1992): *Seminario 17: El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires, Paid3s.
- (1993): *Psicoanálisis. Radiofon3a y televisi3n*. Barcelona, Anagrama.
- (2000): "El atolondrado, el atolondradicho o las vueltas dichas (L'etourdit)". *Escansi3n 1. Publicaci3n psicoanal3tica*. Buenos Aires, Paid3s.
- (2006): *Seminario 23: El s3ntoma*. Buenos Aires, Paid3s.
- (2007): "Prefacio a la edici3n inglesa del Seminario XI". *Intervenciones y textos 2*. Buenos Aires, Manantial.
- (2012a): *Otros escritos*. Buenos Aires, Paid3s.
- (2012b): *Hablo a las paredes*. Buenos Aires, Paid3s.
- (2012c): *Seminario 19 "...o peor" (1971-1972)*. Buenos Aires, Paid3s.
- Lagrotta, Zulema y Feinsilber, Edgardo (2008): *Finales de análisis*. Buenos Aires, Letra Viva.
- Laurent, Eric (1989): "Cl3nica del pase y depresi3n: un caso". *Estabilizaciones en las psicosis*. Buenos Aires, Editorial Manantial.
- (1998): "La lucha del psicoanálisis contra la depresi3n y el tedio". *Etiem. Publicaci3n de Psicoanálisis y Psiquiatr3a. Sobre la raz3n, la locura*, Buenos Aires, Fundaci3n Etiem.
- Lemoine-Lucioni, Eug3nie (1990): *¿Las mujeres tienen alma?* Barcelona, Editorial Argonauta.
- Leserre, An3bal (1997): "Descifrar el enigma". Par3s-Buenos Aires-Barcelona, Editorial EOL-ECF.
- Levinas, Emmanuel (1987): *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sígueme.
- Lima, Celso Renn3 (1998): "Interpretaci3n y puls3n en el final del análisis". *El psicoanalista y sus s3ntomas*. Buenos Aires, Paid3s EOL.
- Limentani, Adam (1996): "A brief history of the International Psychoanalytical Association". *The International Journal of Psycho-analysis*, London.
- (2004): "El movimiento psicoanal3tico durante la guerra (1939-1945) seg3n los archivos de la Asociaci3n Psicoanal3tica Internacional". *Psicoanálisis*, Vol. 26, Nro. 3, Buenos Aires, Asociaci3n Psicoanal3tica de Buenos Aires, pp. 683-701. [Publicado originalmente en *The International Review*, V. 16, Nro. 3, 1989.]

- Little, Margaret I. (1990): *Relato de mi análisis con Winnicott. Angustia psicótica y contención*. Buenos Aires, Lugar Editorial.
- Maiocchi, María Teresa (2006): "Del desierto al des-ser". *Wunsch*, Nueva serie, Nro. 5, marzo [en línea] <http://www.champlacanian.net/public/docu/3/wunsch5.pdf>.
- Mannoni, Maud (1984): *El síntoma y el saber*. Barcelona, Gedisa.
- Marx, Karl (2005): *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires, Longseller.
- Masotta, Oscar (1971): "Anotaciones para un psicoanálisis de Emilio Rodríguez". *Cuadernos Sigmund Freud*. Nro. 1: Temas de Jacques Lacan. Buenos Aires, Nueva Visión.
- (1979): *Lecciones de introducción al psicoanálisis*. Volumen 1: "El resguardo de la falta". Barcelona, Gedisa.
- (1980): *El modelo pulsional*. Buenos Aires, Altazor.
- (1982): *Sexo y traición en Roberto Arlt*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- (1996): *Ensayos lacaniano*. Barcelona, Anagrama.
- (2001): *Lecturas de psicoanálisis. Freud, Lacan*. Buenos Aires, Paidós.
- Miller, Dominique (1988): "Tan solo como siempre estuve, en mi relación con la causa analítica". En: Miller, Gérard (dir.). *Presentación de Lacan*. Buenos Aires, Manantial, pp. 135-146.
- Miller, Jacques-Alain (1993): "Sobre el desencadenamiento de la salida de análisis". *Uno por Uno. Revista Mundial de Psicoanálisis*, Nro. 35, Junio/julio.
- (1998a): *El hueso de un análisis*. Buenos Aires, Tres Haches.
- (1998b): *Los signos del goce*. Buenos Aires, Paidós.
- (1999): "Seminario de investigación: 'Introducción al post-analítico'". *El peso de los ideales*. Buenos Aires, Paidós EOL.
- (2003): "Las versiones del pase". *Pase y transmisión*. Buenos Aires, EOL.
- (2007): "El pase bis". *El caldero de la Escuela*, Nueva Serie Nro. 3, Gramma, Buenos Aires.
- (2010): "El pase del ser hablante". *Revista Enlaces. Psicoanálisis y Cultura*, Nro. 16, Buenos Aires, Editorial Instituto Clínico, noviembre. [La Cause freudienne, Nouvelle Revue de Psychanalyse, Nro. 74, Navarin, Paris, abril, pp. 113-123.]
- Molloy, Sylvia (1991): *Acto de presencia. La escritura autobiográfica en Hispanoamérica*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Mutchinick, Daniel (1999): *Clínica del fin de análisis*. Buenos Aires, Calamis.
- Naparstek, Fabián (2002): "Testimonio 1", presentado en la Noche de los AE (Analistas de la Escuela), Córdoba, octubre. Mimio.
- Palant, Jorge (1991): "Una forma de abstinencia". *Conjetural. Revista psicoanalítica* 22, Buenos Aires, Sitio.
- Palomera, Vicente (2000): "El eclipse del sujeto supuesto saber". *Acerca del sujeto supuesto saber*. Buenos Aires, Paidós EOL.
- Perelman, Chaïm y Olbrechts-Tyteca, Lucie (1989): *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Madrid, Gredos.
- Perrier, François (1986): *Viajes extraordinarios por Translacania*. Buenos Aires, Gedisa.

- Pommier, Gérard (1986): *Cuestiones (sobre el fin de análisis)*. Buenos Aires, Catálogos.
- (1989): *El desenlace de un análisis*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- Rabinovich, Norberto (2005): *El Nombre del Padre. Articulación entre la letra, la ley y el goce*. Rosario, Homo Sapiens Ediciones.
- Racker, Heinrich (1990): *Estudios sobre técnica psicoanalítica*. Buenos Aires, Paidós.
- Rey, Pierre (2005): *Una temporada con Lacan*. Buenos Aires, Letra Viva.
- Ritvo, Juan B. (1988): "Mito singular y fantasma". *Conjetural. Revista psicoanalítica* 17, Buenos Aires, Sitio.
- (2002): "La Proposición del 9 de octubre y el judaísmo". *Conjetural. Revista psicoanalítica* 38. Buenos Aires, Sitio, Diciembre.
- Rodrigué, Emilio (1971): "Leer a Rodrigué". *Cuadernos Sigmund Freud*. Nro. 1: Temas de Jacques Lacan. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Rodrigué, Emilio y Tain Lopes, Syra (1991): *Un sueño de final de análisis o Final de análisis: un sueño o Análisis: final de un sueño*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- Rodríguez, Osvaldo (2005): "¿Sólo el fin de análisis produce un analista?". En: Donghi, Alicia (comp.). *Cuerpo y subjetividad. Variantes e invariantes clínicas*. Buenos Aires, Letra Viva.
- Roudinesco, Élisabeth (1988): *La batalla de cien años. Historia del psicoanálisis en Francia, Volumen 1 (1885-1939)*. Madrid, Fundamentos.
- (1993a): *La batalla de cien años. Historia del psicoanálisis en Francia, Volumen 2 (1925-1985)*. Madrid, Fundamentos.
- (1993b): *La batalla de cien años. Historia del psicoanálisis en Francia, Volumen 3 (1925-1985)*. Madrid, Fundamentos.
- (1994): *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Roudinesco, Élisabeth y Plon, Michel (2008): *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós.
- Roustang, François (1990): *La eficacia del Psicoanálisis*. En: AA.VV. *Diarios clínicos, Revista de Psicoanálisis con niños y adolescentes*, Volumen 1, Buenos Aires, Lugar Editorial.
- Safouan, Moustapha (1985): *Jacques Lacan y la cuestión de la formación de los analistas*. Buenos Aires, Paidós.
- Salman, Silvia, "Ánimo de amar". Testimonio en la EOL. Manuscrito inédito.
- Saraceni, Gina (2009): *Escribir hacia atrás. Herencia, lengua, memoria*. Rosario, Beatriz Viterbo Editora.
- Sauval, Michel (1996): "El síntoma y la dirección de la cura". Ponencia en las Jornadas de SABA sobre la dirección de la cura, octubre [en línea] <http://www.sauval.com/articulos/sintoma.htm>.
- Silvestre, Michel (1988): "El fin del análisis". *Mañana el psicoanálisis*. Buenos Aires, Manantial.
- Soler, Colette (1988): *Finales de análisis*. Buenos Aires, Manantial.
- (1991): *Estudios sobre las psicosis*. Buenos Aires, Manantial.
- Sous, Jean Louis (2009): *Los pequeños matemas de Lacan. Siete estudios seriales de psicoanálisis*. Buenos Aires, Letra Viva.

Steiner, George (s.f.): "¿El fin de las humanidades?" [en línea] https://docs.google.com/document/d/18B6pOj8AUPxcd_fd8s2er5qKyo4M9pFW7qr5lvWVzA/edit?pli=1.

----- (1980): *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*. México, Fondo de Cultura Económica.

Stepak, Analía (2004): "Pasaje de analizante a analista". Ponencia en las Jornadas Aniversario "30 años de Escuela (1974-2004)". Escuela Freudiana de Buenos Aires. 1, 2, 3 y 4 de julio [en línea] <http://www.efba.org/efbaonline/stepak-15.htm>.

Strachey, James (1948): *Naturaleza de la acción terapéutica del Psicoanálisis*, Edición de la Revista de Psicoanálisis. Publicada por la Asociación Psicoanalítica Argentina. Filial de la Asociación Psicoanalítica Internacional, Tomo V, Nro. 4 [Traducido y reproducido de "The International Journal of Psicoanálisis", Vol. XV, 1934].

----- (1993): "Introducción" a "Trabajos sobre técnica analítica (1911-1915)". En: Freud, Sigmund. *Obras Completas*. Tomo XII. Buenos Aires, Amorrortu editores.

Tendlarz, Silvia Elena (2003): "Lo que resta de un análisis". *Revista lacaniana de Psicoanálisis*, Publicación de la Escuela de la Orientación Lacaniana, Buenos Aires, agosto.

Vallejo, M.; Vitalich Sallán, P. (2011) *Análisis crítico de los testimonios del pase a la luz del concepto de prácticas de subjetivación*. Revista del Instituto de Investigaciones Año 16, Nº 3: pp 137-156. Buenos Aires. Facultad de Psicología UBA.

Vallina, Cecilia (comp.) (2008): *Crítica del testimonio. Ensayos sobre las relaciones entre memoria y relato*. Rosario, Beatriz Viterbo Editora.

Vappereau, Jean-Michel (1997): *¿Es uno... o, es dos?* Buenos Aires, Ediciones Kliné.

Zack, Oscar (2005): *Efectos de la experiencia analítica*. Buenos Aires, Gramma ediciones.

Revistas consultadas

Argumentos, Nro. 3. Revista de la Escuela de Psicoanálisis Sigmund Freud Rosario. "Haciendo escuela". Editorial Escuela de Psicoanálisis Sigmund Freud Rosario, Rosario, agosto, 1993.

Conjetural. Revista psicoanalítica 20, Buenos Aires, Ediciones Sitio, abril de 1990.

Conjetural. Revista psicoanalítica 27, "Fines de análisis. Althusser, la cosa pública. La cuestión retórica", Buenos Aires, Ediciones Sitio, mayo de 1993.

Conjetural. Revista psicoanalítica 33, "La passe de Jacques Lacan y el pase", Buenos Aires, Ediciones Sitio, octubre de 1997.

Conjetural. Revista psicoanalítica 38, "Argentinizar. El acto analítico. El cogito freudiano. La Proposición y la cuestión judía", Buenos Aires, Ediciones Sitio, diciembre de 2002.

Conjetural. Revista psicoanalítica 50, "Políticas del perdón. Preversión y posición subjetiva. El testigo en cuestión", Buenos Aires, Ediciones Sitio, diciembre de 2009.

Ornicar? El saber del Psicoanálisis, Publicación periódica del Champ Freudien Nro. 1, Barcelona, Ediciones Petrel, 1981.

Uno por Uno. Revista Mundial de Psicoanálisis, Dos testimonios de fin de análisis conmueven a la comunidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Paidós, 1997.