

Lo oculto por detrás de las apariencias

João José R. L. Almeida

Resumen:

El psicoanálisis se ha especializado como práctica de interpretación de los comportamientos irracionales cuyo objetivo es eliminar el sufrimiento psíquico. Siendo indescifrables para el paciente tanto su acción como el correspondiente sufrimiento, el acto analítico consiste, precisamente, en dar o reconfigurar sentidos mediante una técnica de total abstención del analista, salvo para escuchar atentamente el habla del analizando, y una adhesión del paciente al compromiso de todo decir sin interponer obstáculo. Este artículo pretende demostrar que: (a) la escucha psicoanalítica depende crucialmente de la teoría supuesta en el acto psicoanalítico; (b) la escucha de otros enfoques son totalmente distintas; (c) las teorías no se renuevan por sí mismas si cambian las formas de sufrimiento; y, (d) la condición para renovar la teoría y la práctica clínica es desistir de buscar lo oculto por detrás de las apariencias.

Palabras clave: Filosofía del psicoanálisis, Freudismo, Lacanismo, Pragmatismo.

Decir que existe una diferencia entre filosofía y psicoanálisis es ocioso. No hay efectivamente casi nadie que no lo sepa en teoría. En la práctica, sin embargo, lo trivial se vuelve una poderosa fuerza de defensa inconsciente. Repare el lector cómo opera la dinámica de esta interrelación: en un artículo de 1913 acerca del "Interés alrededor del psicoanálisis" (*Der Interesse an der Psychoanalyse*), Freud deja entrever una visión caricatural de la filosofía. Todo se pasa como si esta necesariamente desconociera el inconsciente de que trata el psicoanálisis, y como si el psicoanálisis no tuviera supuestos filosóficos. Por esta razón, Freud relaciona dos contenidos que el psicoanálisis podría enseñar a la filosofía: la primera lección es de que la vida mental no se reduce a la conciencia; la segunda, que las verdades filosóficas tienen motivación inconsciente. La filosofía, a su vez - es posible concluirlo desde el elocuente silencio del artículo -, poco o nada tendría a enseñarle al psicoanálisis.

En la teoría de Lacan, aunque la distinción y la conjunción teóricas de los dos discursos sean un poco más finas, la caricaturización de la filosofía vuelve a

aparecer. En el decurso del Seminario XVII, en 1969, aprendemos que el lenguaje académico tiene la forma del “discurso de la Universidad” (Lacan, 1991). O sea, se trata de un lazo social en que el agente es un “saber” impuesto al “otro” con la autorización de una “verdad”. En la medida en que este “otro” es tratado como “objeto” en la referida posición discursiva, el resultado de su acción es la pérdida del “sujeto”. El “discurso de la Universidad” es el reverso del “discurso de la Histórica” y el refuerzo obscuro del “discurso del Amo”, destituido por la histérica de la posición de dueño de la verdad (Lacan, 1970, p. 436).

El “discurso del Analista”, sin embargo, es el reverso del “discurso del Amo”. En su dinámica el agente, autorizado por un “saber” de la estructura, se dirige a un “sujeto” y produce una “verdad”; el resultado sólo es posible porque el agente, ahora, ocupa el lugar del “objeto”. Este discurso incita lo imposible a los actos de sus supresiones, provoca el habla de la histérica, y, de este modo, adquiere el poder de volver al paciente en agente.

Hasta aquí, todo en orden: se entiende que no necesariamente el psicoanálisis o el psicoanalista ocupan todo el tiempo la posición típica del “discurso del Analista”; o la filosofía o el filósofo, todo el tiempo el “discurso de la Universidad”. Estas son solamente dinámicas inconscientes que pueden ser asumidas en la práctica discursiva de cualquiera, desde que “uno” esté actuando sobre el “otro” en general. O sea, uno puede actuar como Portavoz de la Verdad, como Amo, como Histérico, o como Analista, en relación con el otro en distintos momentos. Se trata de posiciones discursivas inconscientes típicas particularizadas en actos.

Pero he que de pronto se sorprende a Lacan diciendo que *necesariamente* una tesis universitaria sobre el psicoanálisis distorsiona la teoría psicoanalítica (Lacan, 1991, p. 45), por imposición del mismo estilo del discurso. La falacia es muy sagaz, ya que es en el medio de la palabrería que Lacan hace pasar disimuladamente al oyente (o lector) la idea de que su enseñanza es el “discurso del Analista”, y que la tesis de Anika Rifflet-Lemaire, que entonces comenta, es el “discurso de la Universidad” (cf. tb. Lacan, 2001). No más se trata de lo que se dijo antes, posiciones que pueden ser ocupadas en discursos. Se trata de hacer con que cualquier cosa que venga desde allá sea menos perfecta que acá. Como efecto de la historia, en la práctica cotidiana, común y corriente de la comunidad, se observa, a través de muchas señales, el desprecio del psicoanalista por la Academia y la total inconsciencia de los supuestos filosóficos de sus actos de habla.

El objeto del psicoanálisis es el inconsciente; el objeto de la filosofía es todo. Aunque la actividad de cada profesional sea muy distinta, en la teoría y en la práctica estos objetos forman una maraña muy difícil de desenredar. La escucha psicoanalítica, al contrario de lo que se propala, no es inmune. Por mi parte, creo ser mucho más prudente pensar el “discurso de la filosofía”, si acaso existe tal cosa, como lo hace Wittgenstein: “filosofía... es una lucha en contra de la fascinación que formas de expresión ejercen sobre nosotros” (1958, p. 27)

Escuchar es Aprender

Al margen de lo que diga cualquiera de las diferentes teorías psicoanalíticas al respecto, la escucha es un aprendizaje. Pasados algunos años de formación teórica y práctica, el psicoanalista empieza a oír en el habla del paciente cosas de las que antes no se daría cuenta. Esta experiencia es fácilmente verificable en la supervisión, la diferencia entre el oído técnico entrenado y el oído laico todavía no preparado. Sin embargo, más que un aprendizaje, la escucha es también un hábito: con algunos años de práctica, el psicoanalista absorbe en su cuerpo una postura correcta para oír mejor, de manera que ya no malgasta energía en intentar hallar el lugar analítico delante del habla del paciente. Todo ya puede ser hecho de manera natural, sin estudio, sin pérdida de tiempo, en la emisión de la propia voz del que se posiciona. La incorporación del hábito proviene seguramente del hecho de que la clínica trae más sorpresas al iniciante que al veterano. Cada sorpresa debe ser comprendida afinando aún más la teoría en la supervisión o en reuniones clínicas del colegiado. Se incorpora al repertorio del aprendiz una práctica social, las maneras más simples y eficaces de solucionar problemas de acuerdo a la línea de la comunidad a la cual pertenece el analista. De este modo, los años de práctica adicional constituyen un psicoanalista maduro o experimentado, o sea, aquél que de tanto caminar por el mismo sendero adecuó su caminata a este sendero, de manera que ya no parece haber el mismo esfuerzo que se exige el iniciante. El psicoanalista maduro oye mejor que antes y ya sabe qué hacer cuándo surge lo imprevisto.

La analogía con la formación de la percepción auditiva en el mundo musical se impone por la semejanza de actitud: oye más la música quien más entrena para tal fin. No obstante, la audición sigue un modelo. En el espectro de frecuencia sonora normal para el oído humano no se puede oír todo o cualquier cosa que a uno le antoje, sino cada vez más, y mejor, aquello para el cual uno ha sido entrenado. Existen modelos auditivos distintos, la música no es igual en todos los

lugares del mundo. Un indiano inmerso en su cultura oye la música diferente del japonés tradicional, que oye diferente de los mapuches de los pampas argentinos, que oye diferente del aborigen australiano. Las sorpresas en el interior de los modelos también existen; pero el músico, de la misma forma, ya sabe lo que hay que hacer en estos casos: encamina la solución por las vías de su comprensión auditiva o del hábito incorporado. La percepción de un maestro de orquesta sinfónica es muy distinta de la capacidad, igual en dignidad y función, de un director de batería de escuela de samba. Si acaso cambian de lugar, ninguno de los dos hará bien su encargo, porque el cumplimiento de una función depende de una interconexión bastante compleja de creencias y usos, cuya aplicación directa en otro campo se vuelve deficiente o inocua. El maestro de orquesta sinfónica no sabría qué hacer para sacarle el mejor efecto estético de bombos, repeniques, reco-recos, afoxés y tamborines, si no tiene la necesaria vivencia en el ambiente cultural del samba; el director de batería de escuela de samba, a su vez, no sabría qué hacer con la partitura, la batuta y los diferentes naipes de instrumentos adelante de sí, por si acaso las razones fueran idénticas.

Nada de eso quiere decir, por supuesto, que no pueda existir un buen director de batería de escuela de samba que sea, a la vez, un maestro de orquesta sinfónica, o un cultivado individuo en las artes musicales más clásicas que tenga participado de la cultura que envuelve las más recónditas tradiciones del samba. Desde que pueda existir traducción, puede haber participación en más de una forma de vida. No hay noticia de algún lenguaje humano que no pudiera ser traducido en otro. Un sujeto puede hablar húngaro y guaraní sin acentos. Todo esto puede ser extraordinario, espantoso, impresionante; pero nunca inédito. Este es el motivo por el cual la hipótesis de la incomensurabilidad de Thomas Kuhn (1970) se vuelve inocua. Creer que existen mundos incomensurables, esquemas conceptuales y culturales en que el ser humano perteneciente a otra cultura se quedaría ciego, sordo y mudo, presupone la creencia de que las teorías *reflejan* sus prácticas. La ceguera supuestamente resultaría de que un lenguaje distinto reflejaría el mundo con formas distintas. O sea, la incomensurabilidad entre esquemas conceptuales distintos es dependiente, en parte, de la creencia de que el lenguaje es el espejo del mundo y de que su función es representar. Si cambiamos la tesis del reflejo por la de la coexistencia relacional entre lenguaje y mundo, la cosa se vuelve mucho más sencilla. El fenómeno de la incapacidad perceptiva y las trabas de la incomensurabilidad se disuelven. El lenguaje, en vez de representar, hace. Teoría y

práctica permanecerían, por lo tanto, en el mismo plano de actuación. Volviendo al ejemplo de los músicos, esto significa que podría haber ceguera o sordera en el nuevo ambiente, pero podría haber también aprendizaje o adquisición de nuevos hábitos.

Para lo que nos atañe, las nuevas formas de sufrimiento y nuestras antiguas teorías, me propongo a ser una voz que predica el fin de las antiguas formas de ver de las teorías. Quiero decir con esto el fin del freudismo, del lacanismo, de la psicología del yo, o de las teorías de las relaciones objetales? No; solamente el fin de teorías asociadas a prácticas que no reconocen sus supuestos al respecto de la relación entre “subjetividad”, “verdad” y “mundo”. Para tomar el ejemplo más elocuente, la sexualidad, si la consideramos como *relación de poder*, supondremos, como veremos a seguir, una interrelación entre esos elementos totalmente distinta de las teorías que promueven alguna forma de *scientia sexualis*; o sea, las teorías que piensan la sexualidad basadas en una verdad, ya sea interna o externa con relación a la mente, o real o ideal con relación al mundo. Predico el fin de las teorías vinculadas a prácticas que asocian lo sexual con una esencia o con una forma. Predico el fin de las antiguas formas de ver de las teorías, no por que sean antiguas, y sí porque *no hay* nuevas formas de sufrimiento para sus prácticas clínicas; el nuevo sufrimiento es interpretado como el antiguo, y las relaciones de poder, al contrario de líneas dinámicas, son vistas como bloques estáticos.

Yo, Verdad y Mundo

Para que el nuevo sufrimiento no se torne un sufrimiento nuevo para el psicoanálisis, quizás valga la pena pensar lo que ella no piensa en su pensamiento. Todas las teorías psicoanalíticas tienen, inevitablemente, una concepción de “yo”, de “verdad” y de “mundo” con las cuales se aparatan para combatir el mal y salvar sus víctimas. Dado que existen, sin embargo, distintas teorías psicoanalíticas, bajo este punto de vista sus diferencias yacen en los posicionamientos y relaciones que cada una de ellas entretiene entre los tres elementos. Por ejemplo, si ubico al “yo” en el lado de adentro, el “mundo” en el lado de afuera, y la “verdad” como agente intermediario, tendré un psicoanálisis representacionista. Si ubico al “yo” y al “mundo” en el lado de afuera, el internalismo deja de tener sentido, pero si la verdad continúa como “intermediaria”, tendré un psicoanálisis formalista. Y si sencillamente situo a los tres elementos en el lado de afuera, ya no existirá la polaridad

interno/externo ni tampoco el *tertium quid*, y tendré un psicoanálisis pragmático. Esquemáticamente tales interrelaciones figuran así:

| | YO | VERD | MUND |
|---------------|--------|--------|--------|
| REPRESENTACIO | intern | intern | extern |
| FORMALISMO | extern | intern | extern |
| PRAGMATISMO | extern | extern | extern |

En las tres formas de teoría psicoanalítica, no obstante, la acción consiste, cada una a su manera, en no más que reconfigurar sentidos. El paciente deja de sufrir cuando, finalmente, superadas las resistencias, entiende lo que le pasa y recupera el poder de decisión.

Representacionismo

¿Qué hacen el representacionista, el formalista y el pragmático ante el sufrimiento? El representacionista, por ejemplo, sabe que el deseo se organiza por representaciones. Esas representaciones reflejan el mundo que está del lado de afuera; ellas son los concomitantes psíquicos de los estímulos externos que penetran el aparato bajo la forma de sensaciones. Las representaciones, sin embargo, no se relacionan exclusivamente con el mundo, sino también con otras representaciones al interior del aparato. El sistema no es localizacionista, es funcionalista; por eso, una representación del mundo no tiene por obligación reflejar correctamente, punto a punto y sin distorsiones, como una cámara digital, la realidad externa. La representación psíquica no puede ser ni más ni menos que un resultado final de complejas negociaciones internas.

¿Qué sería, por ejemplo, la frigidez histérica para el representacionista? Sería el mal resultado de las negociaciones internas del aparato que causan el comportamiento contradictorio de aquella que dice haberse casado con el hombre deseado, pero que no tiene ganas de hacer el amor. El sufrimiento de ambos se origina en apenas uno de los polos de la relación, y, aún más, por el lado de adentro. O sea, en el hecho de que la representación más adecuada de la realidad, es decir, la más adulta y coherente según todas las informaciones disponibles por la histérica, no le llega a la conciencia por motivos *x, y, z* a descubrirse. Por consiguiente, el afecto, indisociable de la correcta representación no logra ser descargado por el

habla, y, suelto en el aparato, busca la inervación corporal con resultados deletéreos. La tarea del representacionista es descubrir a través de la escucha de todo lo que ella diga acerca de cualquier cosa, el núcleo patógeno oculto. En otras palabras, descubrir lo que está oculto por la resistencia interna del aparato a la descarga pulsional y por el disfraz de las representaciones equívocas del deseo.

¿Por qué debe pensar de este modo el representacionista? Porque está determinado por sus supuestos: el “yo” está del lado de adentro, el “mundo” está del lado de afuera, y la “verdad” es la intermediación entre los dos. Fíjese bien, estimado lector, no es la representación la intermediadora, sino la “verdad”. Lo que importa lograr es la *correcta representación*, aquella que, dadas todas las condiciones relevantes, corresponde adecuadamente al mundo pero se encuentra enajenada de sus funciones naturales por el núcleo patógeno.

Formalismo

El formalista, a su vez, actúa distinto del representacionista ante el sufrimiento, porque la división interno/externo no tiene sentido para él. Si es el caso de referirse a la extensión, “yo”, “verdad” y “mundo” están del lado de afuera en un enfoque más temporal que espacial. El deseo, en su concepción, se organiza en analogía con la estructura formal del lenguaje. La forma no es, propiamente, el deseo; ni éste, la forma. Pero el razonamiento analógico permite, pese al surgimiento de una fisura nunca disimulada en este tipo de manipulación intelectual, la reducción, ya que el formalista debe creer piadosamente en su heurística aunque ella le sobrelleve un hoyo. La grieta no es comprendida como falta de coherencia; al contrario, es presentada como índice de salud teórica.

¿Qué sería en esta perspectiva la frigidez histérica? Nada de interioridad, solamente las relaciones capturadas en el mundo externo. Sería una vía intransitable de doble mano entre la histérica y su Amo. En la dirección de ida, una inconsciente atención felina hacia el deseo del Amo vinculada a una concentración en sí como el objeto capaz de satisfacerlo; en el sentido de vuelta, una percepción de sí como un deseo ausente vinculado a una consideración del Amo como objeto incapaz de satisfacerla. Las líneas de ida y retorno son fijas e interrelacionadas en su rigidez imaginaria o en su cerramiento emocional. Por esto, el Amo de la mano de ida se vuelve enseguida el depuesto Amo de la mano de vuelta. La histérica no logra alternar entre la posición de objeto de deseo y la de sujeto deseante, pues la

segunda alternativa le está vedada. Ella no desea, sólo es deseada, por motivos x, y, z a descubrirse.

Hasta aquí hemos visto solamente relaciones de poder. Pero el formalista pretende más que describir la situación del mundo. Él quiere revelar el orden del deseo. O sea, él quiere explicar el porqué del cerramiento histérico. Para esto, se utiliza del recurso reductivo no a los concomitantes físicos de las representaciones psicológicas ni a otros conceptos semejantes en dignidad y valor, sino a un tercer elemento externo a la exterioridad. Esta capacidad existe para el formalista porque él cree que el “yo” y el “mundo” son condicionados por esta entidad ontológica. El espacio y el tiempo nada más son que el producto de su recorte trascendental, y sin la forma nada de lo que ha sido hecho se hizo (y se hace). El sentido y el sinsentido sin ella son incomprensibles, y justamente por eso se justifica pensarle el deseo en correlación analógica. La forma es la verdad velada.

Según esta posición teórica, la histérica se hinca en el comportamiento frígido porque anudó su deseo en un significante que le dirige la voluntad mediante sus interminables subrogados. Este nudo ciego deviene del horror al vacío, del miedo de que le sobrevenga la angustia irrespirable si corre el riesgo de no encontrar el objeto dónde debería estar. Como el aprendiz de natación frente al primer zambullido en la piscina, la histérica no se tira al deseo porque intuye que por detrás del significante no hay fondo, no se puede hacer hincapié y no hay camino de vuelta. El significante es tanto la presencia de la ausencia cuanto la mortificación del goce. Por lo tanto, entre apropiarse del significante de su deseo o dejarse llevar por él, ella elige la segunda opción. La tarea del formalista es descubrir a través de la escucha el significante del deseo de la frigidez histérica, permitiendo, mediante puntuaciones y cortes, la mejor resolución de la metáfora paterna.

¿Por qué se queda el formalista a espera de significantes como un cazador de mariposas metafísicas? Él está así determinado porque reduce el deseo a aspectos estructurales del lenguaje. Él no tiene cómo explicar qué le autoriza la reducción. Pero no le importa; asimismo cree que el comportamiento se explica a través de la forma, no por el contenido. Cree también que si no es de esa manera, el deseo se queda sin explicación; flota en el mismo vacío sobre el cual se sostiene también el significante. Por lo tanto, nada más justo que el responsable por todo y nada se encargue él mismo de dar cuenta de la subjetividad.

Pragmatismo

Para el pragmático, no obstante, sigue valiendo en la ontología el principio de la decisión racional: *tertium non datur*. En psicología todo se debe explicar en el mismo plano de la acción, sin postularse entidades epistémicas privilegiadas. El lenguaje, tanto en la forma cuanto en el contenido, es pura acción. La producción de sentidos se sigue del hecho de que al hablar hacemos algo. Decir es intentar cambiar el mundo con el habla. El sentido no es ni el reflejo del mundo ni el efecto de la forma significante; es sólo el uso que hacemos de las palabras en contextos determinados. El deseo, por esto, es una producción del poder, de la espontaneidad humana, es la práctica de una acción con objetivo de llegar a un fin. Nada le precede, ni las sensaciones ni la falta. No quiere esto decir para el pragmático, sin embargo, que el deseo no tenga sus razones y motivos. Se practica determinado acto por causa de alguna cosa. El nombre de esta "alguna cosa" interrelacionada al deseo es "creencia". Hago determinada cosa porque tengo ganas y porque creo que, haciéndolo así, obtendré lo que quiero; y lo quiero porque también creo que hay una necesidad. La acción, las creencias y el deseo están todos sobre la misma mesa, ninguno de los elementos precede ni "organiza" el otro. Simplemente no hay organización del deseo, más que un amontonado de piezas sobre una mesa que uno arregla según el criterio que mejor le parezca. No hay cómo justificar que cualquier elemento tenga el privilegio epistémico de la relación con el deseo. En psicología no podemos hacer como en física: reducir el movimiento a la forma matemática, y esta a la experiencia, correlacionando las tres instancias en sustituciones que preservan la integridad y la consistencia de las reducciones. En psicología, la única posibilidad es una descripción que preserva la consistencia. Pero como no podemos hacer en estas descripciones las sustituciones *salva veritate* de la ciencia, el acierto en psicología no es verificable. Una infinidad de descripciones consistentes de la acción es igualmente posible e igualmente digna.

El análisis de la frigidez histórica permanece, por esto, en el plano de la acción, sin la reducción a un elemento epistémico privilegiado. La histeria es analizada como voluntad de poder. Como haces de pulsiones en guerra entre sí y con el otro, en dónde a veces ocurre que un grupo domine, y después se quede dominado por el otro, o entonces se divida en haces de fuerza separados y completamente desorganizados. Estas interrelaciones nunca son fijas, las contradicciones son una resolución constante en esta dinámica de múltiples fuerzas desencontradas. Pero las fuerzas desencontradas también pueden, de golpe,

agruparse y producir otros resultados de acción. Adentro de esta maraña, la histeria es una inhabilidad incorporada en hábito de defensa en contra de otras voluntades de poder. Las posibilidades en psicología son infinitas. En la clínica, se trata de encontrar la mejor historia en el jardín de senderos que se bifurcan.

Por consiguiente, como relación de poder en que se hace y se deja de hacer, la descripción de la histeria como provocación al otro y su posterior anulación, nada tendría de metafísica. El analista pragmático trabajaría en función de hallar creencias como supuestos inconscientes de la acción, hábitos de defensa cristalizados e inaplicables en la situación dada. Pero la descripción final y coherente de la acción histérica no es objetiva. Alguna otra siempre es posible. El fin del análisis no es determinado por la curación o por la travesía del fantasma. Solamente por el fin del sufrimiento del paciente cuando juzgar que ha comprendido las razones de su actitud, y a la vez sepa que las razones comprendidas nada más son que descripción. Poco importa si ella va a querer seguir practicando lo que siempre hizo, o va a querer cambiar. Para el análisis interesa solamente que el paciente pueda conducir su barco a través de las corrientes marítimas, de las tempestades traicioneras y de las profundidades abismales del océano infinito sin descontrolarse. Importa que la voluntad recupere su libertad frente a la esclavitud.

Nuevas Formas de Sufrimiento

He descrito viejas formas de sufrimiento según tres perspectivas teóricas para precisamente preguntarme por la escucha de las nuevas. A mi juicio, el único sentido posible para la expresión “nuevas formas de sufrimiento”, sería “las formas de sufrimiento que hasta hoy no fueron consignadas por la literatura psicoanalítica”. Por este motivo, nuevas formas de sufrimiento no serían perceptibles bajo el punto de vista aliado a creencias y prácticas utilizados para las formas antiguas. El nuevo sufrimiento proviene de la lectura posible para otras perspectivas teóricas, o de la indeterminación de la traducción entre el viejo manual y los otros manuales. La nueva forma de sufrimiento es el desentendimiento de la vieja teoría.

Existe seguramente un buen número de esas nuevas formas de sufrimiento; tanto ligadas a fenómenos orgánicos como las puramente psicológicas. TPM, pánico, depresión, ansiedad, insomnio, drogadicción. Las formas de sufrimiento correspondientes a la modificación de la expresión sexual en la cultura occidental; por ejemplo, soledad, celos, sentimiento de traición o problemas relacionados a la paternidad o a la maternidad en relaciones homoeróticas. Problemas relacionados a

divorcio, hijos de otros casamientos, madres que trabajan fuera del hogar, mujeres jefe de familia, descasados que vuelven a vivir con los padres, competencia en el trabajo, desempleo, obsesión por el cuerpo perfecto. Responsabilidad, culpa, vergüenza, sexo, femineidad y masculinidad en la era postmoderna y globalizada. Un sinnúmero de nuevas opciones, pero la tendencia más normal es que la teoría psicoanalítica interprete la nueva queja a través del viejo manual, en donde todos los fenómenos pueden ser abarcados por la histeria, la neurosis obsesiva, la perversión y las psicosis.

O todavía peor: la actitud psicopatológica. Aumentar, de uno en uno, el número de entidades nosológicas como el que añade, de tiempos en tiempos, el número de palabras de un diccionario. En realidad, la primera acepción de la palabra "psicopatología" es la de una lista exhaustiva de las formas de sufrimiento mental conocidas. Seguramente la nueva forma de sufrir no funda otra psicopatología, sino añade elementos al espectáculo. La única posibilidad de cambio - y ahora vale la pena concordar con Kuhn - es que un proceso de crisis alcance el viejo paradigma (idem, pp. 52-76). Sin embargo, la crisis es de los supuestos filosóficos, de la forma de hacer las cosas, de los hábitos arraigados, no del contenido teórico conciente. Si los supuestos permanecen inconscientes, no habrá cambio ni percepción de fenómenos inéditos.

Escuchar es Ver el Aspecto

Toda teoría que conlleve el supuesto de que el deseo está organizado de una forma detectable por detrás de las apariencias, no percibirá el habla para el cual no se preparó para escuchar. No porque no se perciban los defectos de traducción, sino porque, de no ser percibidos los elementos filosóficos del psicoanálisis en el mismo plano de inmanencia en que son dados, no se cumple el acto analítico. El psicoanalista estará buscando en el más allá, de acuerdo a su hábito, cosas que se resuelven acá. La crisis resultante se encarga del recrudescimiento del teórico. Para él no será posible que el deseo no se represente por el elemento privilegiado. La actitud de este tipo de profesional es la de insistir en la búsqueda del elemento aún no revelado.

Para la teoría que supone que todo el problema está diseñado sobre la misma tela en que se presenta al mundo, el comportamiento será semejante al de aquél que contempla *El Huerticultor*, de Arcimboldo, o *Los Embajadores*, de Holbein, o *Las Meninas*, de Velásquez. Todo lo que tendremos es la visión de un aspecto;

pero pueden haber otros aspectos a contemplarse, aquellos que causan el sufrimiento incomprensible y la imposibilidad de la decisión. Ellos no están ocultos, dependen de la manera como se configura el conjunto de rasgos, puntos, colores y volúmenes en el mismo acto de percepción de lo que está desde siempre allí, frente a la mirada. Y frente a la mirada no hay estructuras subyacentes, ni representaciones o significantes recalcados. Sólo el enredo complejo y variado del continuo a ser ordenado por cualquier interpretación o historia coherente. La reorganización semántica del continuo perceptivo libera la voluntad.

El teórico del primer tipo oirá, en cualquier caso, la verdad oculta en el complejo de Edipo; el del segundo tipo, jamás oirá el complejo de Edipo sino en la misma historia de Edipo. Cada historia de vida tendrá su propia e irremplazable particularidad, sin terceros elementos intermediarios y explicativos.

Si el misterio no contiene verdades ocultas sino claves de interpretación, existe la posibilidad de que el psicoanalista supere sus viejos hábitos clínicos y aprenda una nueva forma de ver las cosas. Esta es la única manera de ayudar al paciente a vencer las resistencias o sus propios hábitos ineficaces de lidiar consigo y con el mundo; a ordenar el material de su vida en un sentido consistente con la forma de vida a la cual pertenece. Nuevos sufrimientos son partes de nuevas formas de vida.

El psicoanálisis no es ni una ciencia ordinaria ni una ciencia psicoanalítica. Es una manera particular de proporcionar al paciente una manera de reconstruir y revivir su historia. La vida es un labirinto; adentro de ella nos perdimos o deshilamos una tela para guiarmonos por los desfiladeros de idas y retornos. Tejer historias es aprender a deshilar sentidos. En el psicoanálisis nada se descubre, todo se hace. Parar de descubrir cosas ocultas es el gran desafío para la escucha del psicoanalista, y la única promesa de renovación teórica.

Bibliografia

CAVELL, Marcia (1993). *The Psychoanalytic Mind. From Freud to Philosophy*. Cambridge, Harvard University Press.

DAVIDSON, Donald (1974). "On the Very Idea of a Conceptual Scheme". In: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford, Clarendon Press, 1984, pp. 183-198.

FOUCAULT, Michel (1984). *Histoire de la sexualité I: la volonté de savoir*. Paris, Gallimard.

FREUD, Sigmund (1913). "Das Interesse an der Psychoanalyse". In: *Gesammelte Werke*, Band VIII. Frankfurt a. M., S. Fischer Verlag, 1991.

KUHN, Thomas S. (1970) *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, The University of Chicago Press.

LACAN, Jacques (1970). "Radiophonie". In: *Autres Écrits*. Paris, Ed. du Seuil, pp. 403-447, 2001.

_____ (1991) . *Le séminaire, livre XVII: L'envers de la psychanalyse*. Paris, Ed. du Seuil.

_____ (2001). "Preface à une thèse". In: *Autres Écrits*. Paris, Ed. du Seuil, pp. 395-396.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1958). *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the "Philosophical Investigations"*. Oxford, Basil Blackwell.