

Tres vectores y un deseo

Alberto C. Cabral

Entre las muchas respuestas que nuestra cultura ofrece al malestar contemporáneo, la cura analítica conserva un perfil diferenciado. Me voy a referir a tres vectores que hacen a esta especificidad, y que contribuyen al trazado de los fines que le son propios. Constituyen, podríamos decir también, nuestras “ventajas comparativas”, en tanto participan de la oferta peculiar con que apostamos a crear una demanda de análisis en un sujeto sufriente.

El primer vector tiene que ver con la oferta de un dispositivo orientado a alojar, resguardar y desplegar la *singularidad* propia de quien nos dirige su queja. Es un rasgo que hoy puede adquirir mayor nitidez ante el *empuje uniformante* que va adquiriendo de más en más nuestra cultura globalizada, que arrincona en forma progresiva aquellas particularidades (lingüísticas, étnicas, artísticas) que durante siglos constituyeron la expresión de la diversidad inherente al mundo humano. Es un empuje que desemboca en la promoción creciente de subjetividades aplanadas (el protagonista de “Red Social” es un buen ejemplo), que se corresponden con ese “hombre sin atributos” que inquietaba a R. Musil.

Decía que en el contexto actual el vector singularizante de nuestra práctica *puede* adquirir mayor nitidez... pero sólo en la medida en que –como analistas– logremos desprendernos de los efectos de este empuje uniformante, que se hace sentir cada vez con mayor rigor también sobre las prácticas *psi*. Al punto que M. Foucault (1973) las agrupó en el conjunto de las que denominaba “prácticas disciplinantes”, entre las cuales –hay que decirlo– incluía también al psicoanálisis. Más que escandalizarnos, la operación de Foucault justifica que nos planteemos el interrogante acerca de “qué es lo que hemos hecho

para merecer eso”. Qué es lo que hemos hecho –precisemos– *de diferente*, en relación al aliento singularizante que se desprende del testimonio freudiano (1919): “He podido brindar tratamiento a personas con las que no me unía comunidad alguna de raza, educación, posición social ni cosmovisión, y sin perturbarlas en su particularidad”: permitiendo, en cambio, “[...] que se liberen y consumen su propio ser”.

Es probable que al menos algo de lo “diferente” que hemos hecho, se relacione con el desdibujamiento de ese lugar de extraterritorialidad que M. Horenstein (2010) señalaba recientemente como constitutivo de la posición del analista. Es un lugar que requiere el desprendimiento de la condición de “*miembro de un linaje, de un pueblo, de una casta, de un estamento, de una institución*” (Freud, 1921, a): un listado freudiano de pertenencias simbólicas en el que hoy podemos reconocer distintas modalidades de adscripción a los emblemas paternos. Desprenderse de la sujeción al poder disciplinante de estas variantes del significante-amo, es lo que permite al analista alcanzar “esa partícula de autonomía y de originalidad” (Freud, 1921, b) que evocamos con la extraterritorialidad. Y que –lo retomaremos luego– sólo puede sostenerse en la singularidad de un deseo potenciado por el desasimiento a las identificaciones edípicas.

Es a lo que parece apuntar la propuesta de “abandono de la casa paterna” (Freud, 1927) y es, también, el resultado que cabe esperar del análisis de formación. Si retomamos ahora el reproche de Foucault... podríamos encontrar en este punto algunas respuestas a la pregunta por “qué hemos hecho” para merecerlo. Por ejemplo, si pensamos en los efectos de una orientación del didáctico centrada en la identificación con el analista. En la perspectiva que estamos siguiendo, equivale a preservar el alojamiento disciplinante en una de las versiones de la casa paterna, haciéndole perder al menos parte de su “filo” a la condición de extraterritorialidad.

Dejemos ahora el primer vector –singularizante– para pasar al segundo, en el que podemos reconocer un acento libertario: da cuenta de que el dispositivo analítico promueve *un aumento en los grados de libertad* de quien nos consulta. Al punto que en una perspectiva rigurosamente freudiana podríamos definir la neurosis como una restricción en la capacidad de elección del sujeto. Es por eso que la caracterización del Edipo como “complejo nuclear”, permite destacar los efectos de la persistencia de los lazos libidinales a las figuras parentales en términos de un acotamiento de la libertad de elección

del neurótico. Un acotamiento que transforma la historia de sus elecciones de objeto en una repetición del libreto edípico.

Resulta coherente con esta perspectiva que, al culminar su análisis de la “impotencia psíquica”, Freud (1912) haga girar en torno a los márgenes de libertad de elección una de sus referencias al fin de análisis: “[...] quien haya de ser *realmente libre*, y de ese modo también feliz en su vida amorosa, tiene que haber superado el respeto a la mujer y admitido la representación del incesto con su madre o hermana”.

Por supuesto que no es una facultad yoica lo que está en juego en esta referencia a un sujeto “realmente libre”. Por el contrario, se trata de márgenes de libertad de elección *estructuralmente determinados*. Esto es: articulados a una resolución de la conflictiva edípica (“consumación ideal”, la considerará Freud en 1924) que parece participar más del *sepultamiento* (*Untergang*) que de la *represión*. Son márgenes de libertad de elección que sostienen una posición subjetiva animada ahora por la potencia de *un deseo más decidido* que aquél que se insinuaba en la impotencia de sus retoños, cuando operaban bajo el régimen de la represión. Notemos que –al igual que con nuestro primer vector– el análisis de este vector libertario nos conduce, también, a ubicar el sostén de su eficacia en un deseo particular.

También Lacan utiliza la noción de *elección* para hacer resonar en ella una dimensión de deseo. En un punto crucial del desarrollo del seminario sobre la *Ética* introduce en estos términos el comentario de Antígona: “Retomaremos juntos el texto de Antígona, que nos permitirá indicar un punto de referencia esencial: veremos qué significa una elección *absoluta*, esto es, una elección *no motivada por ningún bien*” (Lacan, 1960). Mientras la interpretación clásica explicaba la elección de Antígona en una supuesta obediencia a un deber familiar o sagrado, preservando así su anclaje en la referencia al bien, la interpretación de Lacan es innovadora. Se apoya en uno de los parlamentos de mayor tensión dramática del texto, en el que Antígona recuerda que la muerte de sus padres –Edipo y Yocasta– hace del hermano muerto un *irrepetible*. El eje de su comentario apuntará a ubicar el *fundamento* de la elección de Antígona en la condición insustituible del objeto fraterno, elevado entonces al estatuto de *causa* de su deseo. Es lo que le otorga a su elección el carácter de *absoluta*: su fundamento ya no resulta asimilable al registro del bien.

Al introducir así la noción de elección absoluta, Lacan recorta –implícitamente– el lugar de las elecciones *relativas*: serían aquellas que se sostienen, en cambio, en la referencia al bien (en términos freudianos, al *ideal*). La elección relativa es entonces la elección del neurótico, incitada por el ideal y a la vez limitada al campo de los objetos que el ideal autoriza.

Es aquella que la progresión de la cura va acotando, en la misma medida en que habilita al sujeto a *elegir lo que desea*.

Volvamos por un momento a Freud, en un intento de articular nuestros primeros dos vectores. Aun cuando ubicado en los umbrales de nuestro *giro cultural*, Freud atisbó sin embargo los riesgos de su presión universalizante, sostenida –como el imperativo categórico kantiano– en los términos lógicos de un *para-todos*. De ahí su simpatía por la sentencia de Federico el Grande que acostumbraba citar: “En mi dominio cada hombre puede alcanzar la bienaventuranza *a su manera*”.

En la reivindicación de este *a su manera*, reconocemos no tanto un anticipo de F. Sinatra... sino la insistencia de nuestro vector singularizante, contrapuesto a la lógica del *para-todos* que Freud [1930] vislumbra en la solución religiosa. Y que denuncia, justamente, por sus efectos obturantes de la libertad de elección (es decir, antinómicos con nuestro vector libertario): “Discernir la dicha posible es un problema de la economía libidinal del individuo. Sobre este punto no existe consejo válido *para todos*; cada quien tiene que ensayar *por sí mismo* la manera en que puede alcanzar la bienaventuranza. [...] La religión perjudica este *juego de elección* imponiendo *a todos por igual* su camino para conseguir dicha”.

Introduzco ahora el tercer vector: el progreso de la cura analítica promueve –como ganancia colateral– un *aumento en la consistencia ética* del analizante. Precisemos que la distinción entre elecciones absolutas y relativas nos remite ya a la pregunta por el *fundamento último* del acto, que está en el centro de la reflexión ética. Es la pregunta a la que Kant responde con su noción de *buena voluntad*, que es para él determinante del *genuino* acto ético. Y en el mismo Freud (1915), esta pregunta está en la base de su rica distinción entre *hipocresía cultural* y *aptitud para la cultura*.

La cultura –nos dice– se desentiende de los *fundamentos* de la buena acción, que sólo interesa a “los teóricos de la ética. [...] Puede ocurrir que el hombre de cultura se decida por la acción buena sin haber consumado dentro de sí un *ennoblecimiento pulsional*, una

transposición de inclinaciones egoístas a inclinaciones sociales. Sólo bajo determinadas condiciones se revelará que un individuo actúa siempre bien porque sus inclinaciones pulsionales *lo fuerzan* a ello (es el caso de la aptitud para la cultura), mientras que otro sólo es bueno en la medida en que [...] le trae ventajas para sus propósitos egoístas” (se trata de la hipocresía cultural).

Freud ubica el *fundamento* de la hipocresía cultural en la represión. De ella extrae su fuerza, pero también su debilidad: es una posición ética expuesta a los retornos de goce de su tercer tiempo. Es lo que determina el carácter “lacunar” de la moralidad del neurótico, que podemos evocar con el sugerente título de una obra de la filósofa estadounidense M. Nussbaum (1986): “La *fragilidad* del bien”.

El *fundamento* metapsicológico de la aptitud para la cultura, en cambio, no es tan preciso en la reflexión freudiana. Hemos visto que Freud evoca un enigmático “ennoblecimiento pulsional”, que “fuerza” al sujeto a la acción éticamente buena. Es una perspectiva que reencontramos en el punto al que se ve llevado varios años más tarde en su carta a Einstein (Freud, 1932), cuando intenta aprehender el *fundamento* de su convicción pacifista.

Luego de descartar distintos ideales, que expone de manera impecable, pero que parecen resonar en él como meras racionalizaciones, concluye: “Creo que la principal razón por la que nos sublevamos contra la guerra es que no podemos hacer otra cosa. [...] Somos pacifistas por razones orgánicas; no es un mero repudio intelectual o afectivo”. En este punto en que la invocación de los ideales *ya no basta* para dar cuenta del fundamento de una elección tan decidida... es donde ésta se revela como una elección de deseo, y en tanto tal, *absoluta*, esto es, no sostenida en la referencia al bien.

Podemos apreciar ahora la continuidad con este análisis freudiano que supone la introducción del concepto de *deseo del analista*: ese deseo particular que –también ahora– podemos reconocer como sostén de nuestros tres vectores. En el mismo punto en que desfallecen los esfuerzos de Freud por atrapar el fundamento de su posición pacifista, Lacan registra que la referencia al bien –en sus distintas variantes– no alcanza para fundamentar la respuesta no convencional del analista ante las demandas de amor (u hostiles) que le dirige el analizante.

Y es por eso que nos dice que “si el analista no va al grano con su paciente”, esto es, “si no lo toma en sus brazos o no lo tira por la

ventana”... es porque como efecto de su propio análisis “está poseído por un deseo *más fuerte*” que el que articulan esos anhelos (Lacan, 1961).

Anhelos que se conjugan, en última instancia, en clave edípica. Ese deseo más fuerte (que traduce el “ennoblecimiento pulsional” freudiano) parece retomar una intuición sugerente de A. Camus (1953): “Se puede ser virtuoso ... *por capricho*”. En el fin de análisis se trataría del pulimiento y la puesta a punto de ese *capricho*, para elevarlo a la dignidad de *deseo del analista*.

Ahí donde la reflexión ética tradicional se obstina en reconocer su fundamento en la referencia al bien... la apuesta de Lacan, consecuente con la innovación freudiana, es la de colocar en el lugar de *fundamento último* de la acción ética al deseo inconsciente. Para ser más precisos: a esa verdadera “mutación” (así evoca su carácter *inédito*) del deseo inconsciente que constituye el saldo de una experiencia analítica lograda.

BIBLIOGRAFIA

- CABRAL, A. C. (2003) Etica o etiqueta: la cura y los destinos de la hipocresía cultural. *Rev. de Psicoanálisis*, LX, 1, 2003.
- CAMUS, A. (1953) *El mito de Sísifo*. Losada, Bs.As., 1966, pág. 77.
- FOUCAULT, M. (1973/4) *Seminario: “El poder psiquiátrico”*. Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2005. Clase del 28-11-1973 (págs. 110-112).
- FREUD, S. (1912) Sobre la más generalizada degradación de la vida erótica. *A.E.*, XI, pág. 179.
- (1915) De guerra y muerte. *A.E.*, XIV, pág. 285.
- (1919) Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica. *A.E.*, XVII, pág. 160.
- (1921) Psicología de las masas y análisis del yo. *A.E.*, XVIII, a) pág. 68, b) pág. 122.
- (1924) El sepultamiento del complejo de Edipo. *A.E.*, XIX, pág. 185.
- (1927) El porvenir de una ilusión. *A.E.*, XXI, pág. 48.
- (1930) El malestar en la cultura. *A.E.*, XXI, pág. 83.
- (1932) Carta a Einstein. *A.E.*, XXII, págs. 197/8.
- HORENSTEIN, M. (2010) Intervención en el Taller: “Incidencias de la enseñanza de Lacan en los analistas no lacanianos de la I.P.A.” (A. Cabral; M.

TRES VECTORES Y UN DESEO

- Horenstein; R. Lander, inédito). FEPAL-Bogotá, 2010.
- LACAN, J. (1959/60) *Seminario de la ética*. Paidós, Bs.As., 1988, Clase del 18-5-1960, pág. 289.
- (1960/61) *Seminario de la transferencia*. Paidós, Bs. As., 2008, Clase del 8-3-1961, págs. 213/215.
- NUSSBAUM, M. (1986) *The fragility of goodness*. Cambridge University Press, 1992.

Trabajo presentado: 9-11-2010

Trabajo aceptado: 20-12-2010

Alberto C. Cabral
Vidal 1564, 6° “A”
C1426AMD, Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Argentina

E-mail: accabral@intramed.net

