

Lógica del método clínico Condiciones para una epistemología del psicoanálisis

LUCIANO LUTEREAU

¿Cuál es la relación entre un discurso y aquello de lo que habla? Antes que una pregunta por la existencia de un *metalenguaje*, se interroga en este punto la razón de un *método* de exposición. ¿Qué concepción del lenguaje decanta en el discurso sobre ciertos objetos? Y si se tratase de la descripción de una experiencia, ¿es legítima –y viable– la pretensión de que en el “método de argumentación” se ponga *en acto* aquella experiencia que se busca aprehender? ¿Qué consecuencias deberían desprenderse de este intento? ¿No debería reconocerse una dimensión estética junto a la ética del método en cuestión? Encuentro en una afirmación de Lacan, de la sesión del 2 de diciembre de 1964, el impulso del comienzo: “siempre que en aportar esos conceptos está implicado el discurso mismo, no puedo hablar de la apertura o del cierre del inconsciente sin estar implicado, en mi discurso, por esa apertura y este cierre”.

El método como acto

De acuerdo con un diálogo platónico –me refiero al *Teeteto*–, vista desde afuera, la filosofía parece una tarea cómica. Podría parafrasearse esta sentencia de Platón con un apólogo freudiano, aquel del oso polar y la ballena, y afirmar que es imposible discutir con aquellos que no reconocen ciertas premisas básicas como un punto de partida invicto. Restaría añadir que sólo para quien “ve de afuera” la filosofía es *La* filosofía. Y que es esa actitud, ciertamente ingenua, la que lleva a ocasionales frases apresuradas, aunque igualmente sin fortuna, del estilo: “El psicoanálisis no es una filosofía”. Una mirada de sobrevuelo no es más que el correlato de un decir vano.

Sin embargo, no quisiera desarrollar en este artículo una elucidación de las relaciones entre psicoanálisis y filosofía. Simplemente tomaré como un punto de partida

la siguiente consideración: no creo que exista una concepción enfática de lo que sea la filosofía –hoy en día, por ejemplo, casi ningún filósofo de la filosofía sostiene que ésta deba cumplir con un saber apodíctico, o ser la raíz imperturbable de las demás ciencias– ; y, en todo caso, una presunción de este talante, apenas declina como el resultado de alguien que “la ve de afuera”, sin participar de la experiencia de la filosofía y, por lo tanto, como un simple prejuicio.

Por lo tanto, propongo invitar a una incursión filosófica, no para ofertar un saber, sino para explicitar una pregunta que considero valiosa para cualquier psicoanalista. No me interesa explicar filosofía ni trazar equivalencias filosóficas. Muy por el contrario, mi propósito es utilizar el preguntar filosófico como hilo conductor de algo que nos concierne como analistas, en las razones íntimas de nuestro acto, especialmente cuando apostamos a la transmisión. “¿Qué es enseñar?” no es únicamente la pregunta de un enseñante determinado; sino un vector inevitable del analista, en la medida en que una enseñanza tiene la misma textura que el discurso analizante y obedece a los principios de esta práctica.

El tema es la cuestión del método. En un primer momento pensé titular a este trabajo *Discurso del método*, y realizar ese cambio de vía al que estamos habituados al leer un genitivo. Pero luego descubrí que la expresión “decir” era más apropiada. Sin embargo, no deja de ser evidente que –además de un discurso del método– en todo discurso también hay un método. Por lo tanto, pareciera que una cosa es hablar del método, otra que haya un método en el discurso, y que ambas no se recubren necesariamente. Realizaré un recorrido en tres momentos. Primero, intentaré mostrar un problema a propósito del método. La pregunta que estará implícita en dicho punto es la siguiente: ¿es posible que un discurso ponga en acto el método que preconiza? Segundo –y respondiendo a la inquietud anterior con otra pregunta–, si esto fuera posible, ¿qué clase de modificación del lenguaje es requerida por dicha actualización? Por último, concluiré con una elucidación de distintos niveles que se pueden reconocer en una concepción del *decir*, con el objetivo de localizar una relación entre método y acto. El decir es lo que permite pensar el método *como* acto. Y cuando la enseñanza se degrada en un decir huero, perdiendo esta dimensión metódica, es que tenemos coordenadas para reconocer a un *buen* profesor –de la misma manera en que, a simple vista, podemos decir de alguien que es un *buen* cristiano o un *buen* marido–.

Estética del método

Voy a exponer dos textos –y cotejarlos–¹ para luego extraer algunas conclusiones en relación al problema del método. El primero, es un texto de Freud perteneciente a *Esquema del psicoanálisis*:

“Comencé a poner en práctica el método de la asociación libre, consistente en comprometer al sujeto a prescindir de toda reflexión consciente y abandonarse, en un estado de serena concentración, al curso de sus ocurrencias espontáneas. [...] En tal elección hubo de guiarme la esperanza de que la llamada asociación libre no tuviera, en realidad, nada de libre, por cuanto una vez sojuzgados todos los propósitos mentales, habría de surgir una determinación de las ocurrencias por el material inconsciente. [...] Dicho material no aportaba los elementos olvidados mismos, pero sí tan claras y abundantes alusiones a ellos, que el médico podía ya adivinarlos (reconstruirlos) con el auxilio de ciertos complementos y determinadas interpretaciones. Así, pues, la libre asociación y el arte interpretativo lograban el mismo resultado que antes el hipnotismo.”

Pasemos al segundo texto, el fragmento de un poema de largo aliento, *La sedante del pacto* (2001), de mi querido amigo Santiago Pintabona:

“En la silla mirando las plantas podrías decir lo que realmente sucede cuando tus ojos enfocan la fruta recién nacida o el pasto abollado por la circunstancia detrás de las gallinas de la asamblea que a gritos no logra borrar la anterior estridencia de tu conciencia tal vez con palabras que ensamblasen aquella disposición tan característica aunque tus amigos tratarán de convencerte de que uses tu vocabulario inverso para empezar a redondear una idea que al maestro le servirá para poder recordar el camino a casa y besar imperiosamente y agradecer el ardor del orden o la melancolía de un lomo.”

¹ El trabajo filosófico a partir del análisis comparativo de textos debe ser reconducido, en el marco de una elucidación de estructuras y formas del lenguaje, a J. D. García Bacca.

Un texto notablemente palabrero, transido de la dificultad de un decir que resiste a recaer en un vocabulario inverso, ése que redondea ideas que sólo aplacan la añoranza de un maestro, y que son un camino –un método– a la casa ordenada. Pero antes de avanzar por esta vía es preciso atender a una comparación filosófica entre ambos textos.

En primer lugar, notemos primero el carácter general de ambos textos: el de Freud se caracteriza por su tono posicional, tanto en las afirmaciones como en las negaciones; el fragmento de Pintabona, en cambio, se caracteriza por su tono *a-tético*, o no posicional, ya que pareciera no poner nada en firme, avanzando sobre un continuo rítmico. En un segundo punto, Freud habla del método de la asociación libre en lo que podríamos llamar “hablar corriente”, esto es, cuando Freud habla del método psicoanalítico no está haciendo psicoanálisis. Incluso, podríamos preguntarnos si acaso el texto de Pintabona no es una ejemplificación perfecta del método de Freud, dado que pone fuera del rango de acción las afirmaciones, las negaciones, etc. Como un tercer aspecto, Freud separa unas afirmaciones de otras, sirviéndose del método simbólico tradicional de puntos y comas, mayúsculas al comienzo de la oración, etc. Pero es notable que sea Pintabona quien practique *en lo que dice y en la forma en que lo dice* – sin puntos ni comas, sin proposiciones escandidas unas detrás de otras– la actitud y el modo de hablar propiamente freudiano. El texto de Pintabona no pone nada, *mostrando* cada frase *en sí*. No es una novedad advertir que el decir del poeta es un decir eminentemente *mostrativo*. Pero, ¿qué estoy diciendo cuando digo que decir es mostrar en este contexto? Dejo esta cuestión para un último punto.

De lo anterior podría desprenderse que el *vocabulario* de Freud –expuesto según el método de la lógica convencional– está formalizado con un reaseguro deductivo implícito (“*Así, pues, la libre asociación y el arte interpretativo...*”); mientras que el de Pintabona impresiona continuamente, exhortando a una lectura recurrente, no interrumpida por puntos y comas, estorbando las deducciones –incluso, en su fragmento los “o”, “y”, “aunque” no tienen el valor lógico tradicional esperable–.

¿Podría decirme alguien “vos estarías hablando de una cuestión de estilo”? Yo diría que sí, pero añadiría que para mí la noción de estilo es más que una categoría estética, sino es que revela asimismo un método de argumentación, un modo de encadenar afirmaciones y formalizar una experiencia. Y, por lo general, cuando ordinariamente se

utiliza la palabra “estilo” se cree que el término designa un recurso retórico, y no una concepción metódica, una determinación singular. Quisiera proponer una fórmula concreta, es preciso que el estilo sea elegido. Por ejemplo, y aunque no sea mi tema esta vez, podría decir que el estilo barroco de Lacan es mucho más que una forma de embellecer su discurso, o una monomanía arbitraria, y que el barroquismo de Lacan está emparentado ostensiblemente con cierto modo de construir argumentos. Vuelvo a la exposición, al último de los puntos del análisis comparativo.

El texto de Freud *parece* ir directo, sin concesiones, al corazón de la idea; es decir, emplea expresiones con el menor contenido proposicional, una detrás de otra, como corresponde en un encadenamiento deductivo; mientras que el de Pintabona no sigue una línea deductiva, no sigue un orden, sacando las conclusiones de las premisas, desplegando teoremas. Me gustaría decirlo de este modo: Pintabona *asocia* antes que deducir, y asocia, para decirlo con una expresión fascinante, “por ocurrencias”; o bien, para decirlo en términos lógicos: asocia con una probabilidad menor que el límite de la deducción ordinaria.

Mostrar el método

A partir de los cinco puntos anteriores podría concluirse, por un lado, que la aplicación de un método tiene efectos reales, o un estilo propio; y, en este caso, conduce a uno semejante al de Pintabona. Por otro lado, los efectos reales de la consideración del método implican una pregunta cuyo orden de valor es de raigambre estética, esto es, el modo de argumentación es indisociable del método de exposición –aquello que se dice requiere un modo específico de decirse–. Finalmente, el punto de anclaje, o bien la bisagra, entre un aspecto y otro, se encuentra en una concepción específica del lenguaje. Es en un modo concreto de entender el lenguaje que trasunta la aplicación metodológica que declina estilísticamente.

Voy a citar nuevamente dos textos y establecer una segunda comparación. El primero de ellos –correspondiente a Luciano Lutereau, en su libro *Lacan y el Barroco*–, dice lo siguiente:

“Si bien puede decirse que Lacan no razona siguiendo un esquema lógico-formal de argumentos encadenados en premisas y conclusiones, deductivamente relacionados, esto no quiere decir que no formalice su enseñanza de acuerdo a argumentos. El establecimiento de condiciones de posibilidad (de indispensabilidad o imposibilidad) –reconocibles, por ejemplo, en Kant, así como en varios autores de la tradición fenomenológica– es suelo firme del desarrollo lacaniano. Es de acuerdo a este punto de vista que el barroquismo de Lacan es menos una pose retórica que el costado estético de un método aplicado.”

El texto de Lutereau es un trabajo de divulgación de psicoanálisis. En absoluto podría ser considerado un escrito psicoanalítico. El segundo texto es de Lacan, y reconstruye un argumento presente en la sesión del 9 de enero de 1963. Voy a repartirlo en siete proposiciones que hagan fácilmente reconocible la secuencia lógica que lo subtiende: 1. La castración del complejo no es una castración sino un fantasma; 2. Las amenazas efectivas tienen cierta incidencia psíquica; 3. En las distintas experiencias empíricas (por ejemplo, la circuncisión) es el común denominador del corte lo que permite llevarlas al campo de la castración; 4. Hay en este término del corte algo con lo que dar un paso más sobre la función de la angustia de castración; 5. Hay sueños en los que nuestros sujetos tienen el objeto en la mano (*Zuhandenheit*) –luego Lacan remite a la observación de Juanito y al instalador de grifos–; 6. Este vuelco fenomenológico nos permite designar dos tipos de objetos: los objetos de intercambio, contables, y que se pueden compartir; los que se caracterizan por un referencia a lo *amovible*; 7. He aquí que se trata del objeto *a*.

El trabajo de Lutereau intenta dar cuenta del método implícito en el argumento expuesto por Lacan. Sin embargo, para dar ese paso es preciso que renuncie a la puesta en acto del método. En ese punto, y por ese afán academicista, es que el primer texto se queda a mitad de camino de una enseñanza. Tengo presente una referencia de Lacan en la sesión del 13 de marzo de 1963: “un profesor es alguien que enseña sobre enseñanzas”. Por lo tanto, acepto esta degradación instrumental, que espero momentánea, para explicitar primero la indicación anterior a Kant. En la *Exposición metafísica del espacio*, Kant proponía el siguiente argumento para fundamentar el carácter *a priori* del espacio: para que ciertas sensaciones puedan ser referidas a algo

fuera de mí –o en otro lugar–, y para que pueda advertirlas como *contiguas y exteriores*, unas respecto de otras, es preciso que ya cuente con el fundamento de la representación del espacio. Se trata de un argumento trascendental, esto es, de un argumento que ubica una condición de indispensabilidad de formulación de una experiencia, a partir de cernir un punto de imposibilidad estructural. La misma estructura es la que encontramos presente en el texto de Lacan que introduce la *categoría* –para darle un nombre kantiano– de objeto *a*. Porque esta última noción no encuentra margen de aplicación sino en la medida en que permite distribuir discrecionalmente un orden de fenómenos clínicos, a partir del imposible lógico delimitado por la castración entendida como una forma de corte.

Este texto es apenas un caso paradigmático del enérgico rechazo que encontramos en Lacan hacia la deducción. Puede recordarse, para el caso, la sesión del 26 de abril de 1961, en la que Lacan anunciaba: “Entendemos, ciertamente, que en la articulación de la teoría analítica nunca se trata de proceder de una forma deductiva”. Pero, ¿cuál sería una alternativa a la lógica deductiva, como propedéutica para pensar la forma de una enseñanza o, más precisamente, la enseñanza como formalización? El texto de Lacan, que podría emparejar al poema de Pintabona presentado en primer término, discurre con una secuencia que podríamos llamar de puesta en acto del método. No sólo importa destacar el paso inferencial promovido, sino la estructura formal. Para decirlo de modo explícito, es notorio que –en estos textos– no se pueda emplear la aserción ni ante una proposición ni ante un grupo de ellas; y que, por lo tanto, no tenga valor lógico ni la afirmación ni la negación. De este modo, si no tiene valor ni uso el *modus ponens* –o el *tollens*– como célula básica de la deducción, tampoco pueden emplearse valores de verdad o falsedad –y es redundante cualquier atribución de contradicción–. Por último, no vale la ley elemental de sustitución, dado que si bien dos afirmaciones pueden ser formalizadas proposicionalmente del mismo modo, su sentido –dependiente del *acto* de decir– no es intercambiable. Es un punto de partida advertir que en lo dicho siempre hay un resto que resiste a la forma. Esa resistencia del decir a la forma es lo que propiamente expresa está lógica –que aquí extraje de una comparación con el decir poético– que cabe llamar método.

Decir el método

Para concluir, voy a realizar una breve descripción de las dimensiones del decir. En este último punto, mi propósito es explicitar el método de argumentación que desarrollé en las partes anteriores.

Una primera dimensión del decir es *mostrar*. El decir, con su llevar a la presencia, ilumina, y al iluminar muestra. De acuerdo con Heidegger, el lenguaje debe ser pensado como dicción (*Sage*) que abarca el decir, lo dicho en él, y lo que se da a decir.² La dicción sortea la confusión del lenguaje con una superficie que se agrega, de modo extemporáneo, a lo que se muestra. Si me permiten una *boutade*, el decir es mostrativo. En una pequeña digresión, por esta vía podrían esclarecerse algunas referencias lacanianas en torno a la interpretación, ya sea la concepción de la misma como relámpago, o bien para recordar un pasaje de *Posición de inconsciente*, la “interpretación ilumina la división subjetiva”.

El decir mostrativo encuentra su sitio en la promoción del signo. La concepción corriente de la palabra, de acuerdo a la lingüística estructuralista, no resiste una reflexión rigurosa sobre el lenguaje tal como éste se manifiesta en la poesía. De este modo, el decir también es fundamento. Este aspecto no debe confundirse con una fundamentación en el sentido del principio de razón suficiente, sino con la función de la nominación. Ésta se contrapone a la denominación y el mostrar no se sobrepone a los signos, sino que éstos siguen a un mostrar para el cual pueden ser signos.

La palabra no nombra meramente las cosas sino que nombra y funda al mundo para el cual existen los signos. Heidegger ha destacado que el ente, en cuanto tal, está dibujado por el ser, aclarando que dibujar (*Zeichnen*) esta emparentado con mostrar (*Zeigen*). De este modo, el decir es también un trazar, un delinear aquello de lo que se habla, de producirlo en acto, en lugar de creer que sería posible poner en palabras una figura anterior. En este sentido, el decir es ostensiblemente topológico, en cuanto el corte determina la superficie.

Otra dimensión del decir se encuentra en el escuchar. El escuchar no es aquí aquella actitud que acompaña al hablar en una conversación, es decir un escuchar posterior, sino

² Sigo en este apartado lineamientos del Dr. Roberto Walton a partir de sus seminarios de doctorado en la Universidad de Buenos Aires.

que se presenta como un escuchar que se anticipa a la invocación. El decir tiene su fuente en lo que se escucha, pero sin que la escucha sea de una modulación empírica, de lo efectivamente dicho, sino de lo que oye en lo que se dice. De este modo, la escucha del decir tiene su principio en lo no dicho, en el silencio, lo que se da a decir. Me permito, entonces, una nueva digresión que tiene como piedra de toque la concepción psicoanalítica de la interpretación, porque responder con silencio es cualquier cosa menos callarse, ya que sobre el silencio se encarama la dimensión mostrativa de lo que se da a decir en lo que se dijo –es una forma de sancionar que algo fue dicho–, mientras que permanecer callado es una forma grosera de sugestión. Como ustedes saben, hay una diferencial abismal entre “no decir nada” y “decir nada”, entre el enigma de la estupidez y la estupidez del enigma.

Puedo retomar, en este punto, una pregunta postergada, en relación a por qué no implementar un decir que sea directo. A esta altura, puede advertirse que una dimensión intrínseca al decir es su carácter alusivo. Su condición indirecta nombra, a un tiempo, su producción diferida y cierto atractivo temporal, esto es, el decir se mide por sus efectos, y por lo tanto, siempre es retrogradiente.

Puedo retomar también una de mis inquietudes iniciales. ¿Cómo decir el método? La comparación de textos que puse en el punto de partida muestra que puede hablarse del método sin ninguna eficacia del mismo; pero también demuestra que un discurso del método se realiza por una vía indirecta, transversalmente, a partir de un rodeo, porque un método no se deduce, ni se construye, sino que se explicita, se muestra, se lleva a la presencia. Con Kant, habría que reconocer que el método es lo último que cabe interrogar, porque sólo puede ser recuperado *a posteriori* –como el tiempo proustiano–. Con Wittgenstein habría que aceptar –luego de que éste se preguntara qué estatuto tenían las proposiciones del *Tractatus*– que el método sólo puede decirse sin pretensiones de verdad ni falsedad, del mismo modo que se enseña a subir una escalera.

Concluyo con un retorno a la comparación inicial. Podemos advertir que el lenguaje que se formula en proposiciones enunciativas –en términos de lógica apofántica– resulta inadecuado para lo que se da a decir, en cuanto éste escapa a lo que puede ser designado como sujeto de una proposición. El método no es el sujeto de un enunciado filosófico, sino la forma privilegiada de la puesta en acto. De este modo, la pregunta por el discurso del método recae, se invierte, en la pregunta por el método del discurso.

Inicialmente, el método es lo que pone en camino un preguntar. Y en dicho interrogante aún nos interpelan unas conocidas palabras de Jules Laforgue –que, alguna vez, supieron entusiasmar a Bachelard–: *Méthode, méthode, que me veux-tu? Tu sais bien que j'ai mangé du fruit de l'inconscient.*³

³ “Método, método, ¿qué quieres de mí? Tú sabes bien que he comido del fruto del inconsciente.”