

VII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología
XXII Jornadas de Investigación XI Encuentro de Investigadores en Psicología del
MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos
Aires, 2015.

El método de la asociación libre y su vínculo con la confesión cristiana.

Bonoris, Bruno.

Cita:

Bonoris, Bruno (2015). *El método de la asociación libre y su vínculo con la confesión cristiana. VII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXII Jornadas de Investigación XI Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-015/700>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/epma/VKn>

EL MÉTODO DE LA ASOCIACIÓN LIBRE Y SU VÍNCULO CON LA CONFESIÓN CRISTIANA

Bonoris, Bruno

Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires. Argentina

RESUMEN

El presente trabajo se incluye dentro del proyecto de investigación UBACyT aprobado y financiado (2014-2017): "Articulación de las conceptualizaciones de J. Lacan sobre la libertad con los conceptos fundamentales que estructuran la dirección de la cura: interpretación, transferencia, posición del analista, asociación libre y acto analítico". Director: Pablo D. Muñoz. En este contexto nos proponemos estudiar el vínculo entre la regla fundamental del psicoanálisis y su vínculo con la confesión cristiana. Foucault desplegó una serie de poderosos argumentos que situarían al psicoanálisis, entre otras prácticas científicas, como herederas de la pastoral cristiana. ¿Pero cómo llegó a semejante proposición? ¿Qué lo hace pensar que el psicoanálisis, que se presentaba como una práctica liberadora, era en verdad un dispositivo de saber que reforzaba las relaciones de poder (pastoral)? ¿De qué manera el psicoanálisis disciplina a los sujetos? La respuesta se encuentra contenida en una sola palabra: confesión.

Palabras clave

Asociación libre, Confesión Cristiana, Verdad -Sujeto

ABSTRACT

METHOD OF FREE ASSOCIATION AND ITS RELATIONSHIP WITH CHRISTIAN CONFESSION

This article is included in the research project UBACyT (2014-2017): "Conceptualizations of Lacan on freedom with the fundamental concepts that structure the direction of the treatment: interpretation, transfer, position of analyst, free association and analytic act "directed by Paul D. Muñoz. In this context we intend to study the link between the fundamental rule of psychoanalysis and its link to the Christian confession. Foucault deployed a series of powerful arguments that would put psychoanalysis, among other scientific practices, as heirs of the Christian practice of confession. But how did such a proposition? What makes him think that psychoanalysis, which was presented as a liberating practice was actually a device that reinforces the power relations? How discipline subjects psychoanalysis? The answer is contained in one word: confession.

Key words

Free association, Christian Confession, Truth, Subject

Introducción

En el ámbito del pensamiento contemporáneo, una de las críticas más perspicaces que recibió el psicoanálisis vino por parte de Foucault, quien sostuvo que "Freud trasladó la confesión de la rígida retórica barroca de la Iglesia al relajante diván del psicoanalista" (1978: 132).

En *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber* Foucault (1976) desplegó una serie de poderosos argumentos que situarían al psicoanálisis, entre otras prácticas científicas, como herederas de la pastoral cristiana. ¿Pero cómo llegó a semejante proposición? ¿Qué lo hace pensar que el psicoanálisis, que se presentaba como una práctica liberadora, era en verdad un dispositivo de saber que reforzaba las relaciones de poder (pastoral)? ¿De qué manera el psicoanálisis disciplina a los sujetos? La respuesta se encuentra contenida en una sola palabra: confesión.

En la primera parte del libro, Foucault se ocupa de poner en cuestión la llamada "hipótesis represiva". En pocas palabras, la idea es la siguiente: si bien se ha creído que a partir del siglo XVII se sufrió de modo exponencial una represión sobre el sexo, una censura sobre los discursos del deseo, un poder limitante sobre nuestra condición sexuada; en verdad, precisamente desde ese momento, los discursos sobre el sexo no han dejado de proliferar, la confesión de la carne no ha dejado de crecer, el sexo ha sido perseguido hasta sus ramificaciones más íntimas; y es justamente aquí en donde reside la eficacia del poder: en hacernos creer que en la verdad del sexo encontraremos la esencia de nuestro ser y que, por lo tanto, debemos decirlo todo sobre éste para liberarnos de las cadenas represivas que nos impiden ser quienes realmente somos. El éxito de los dispositivos de poder no se basa en su capacidad de silenciarnos, sino en hacernos hablar, actuar...ser.

Parece cierto que entre mediados del siglo XVIII y principio del siglo XIX los problemas de la sexualidad se presentaron como principio etiológico de gran parte de los problemas de anomalía psíquica y...física! (Foucault, 1975; Davidson 2001). Por razones que no podemos explicitar aquí, el sexo fue elevado a la condición de fundamento ontológico: nuestra esencia sería, por sobre todo, sexual. En definitiva, para Foucault "por mucho que la lengua sea pulida, la extensión de la confesión, y de la confesión de la carne, no deja de crecer" (1976: 21), y lo primordial es que no se trata de confesar las infracciones a las prohibiciones sobre el sexo tal como lo exigía la penitencia tradicional, sino de la obligación permanente, infinita, de decirse a sí mismo y a los otros "todo lo que puede concernir al juego de los placeres, sensaciones, pensamientos innumerables que, a través del alma y el cuerpo, tienen alguna afinidad con el sexo" (Ibíd.: 22). El imperativo es el siguiente: no solo confesar nuestras malas acciones relativas al sexo, sino intentar convertir todo lo que tenga que ver con el deseo en discurso. Este es el trayecto que podría establecerse desde la pastoral cristiana hasta el psicoanálisis de Freud.

¿Cómo es que es que "el hombre occidental ha llegado a ser un animal de confesión (Ibíd.: 60)? ¿Cuál es la verdad en el enunciado

foucaultiano de que “la *scientia sexuales*, desarrollada a partir del siglo XIX, conserva paradójicamente como núcleo el rito singular de la confesión obligatoria y exhaustiva” (Ibid.: 68)? ¿Es el psicoanálisis un dispositivo de normalización derivado del poder pastoral? ¿En qué se diferencian las técnicas de la confesión de la regla fundamental freudiana, la asociación libre?

La regla fundamental y la confesión cristiana

La difícil pregunta que debemos responder, al menos parcialmente, es si, tal como sostiene Foucault, el psicoanálisis reproduce, a través de un modelo científicamente *aggiornado*, las tecnologías de poder de la pastoral cristiana.

Entonces, ¿Cuáles son las variables que nos permiten reflexionar sobre la posible inserción del poder de la pastoral cristiana en un dispositivo como el psicoanálisis? “¿Cómo se logró constituir esa inmensa y tradicional extorsión de confesión sexual en formas científicas?” (Foucault, 1976, 65).

En primer lugar, “por una codificación clínica del hacer hablar” (Ibid.), es decir, por una reconducción de las técnicas de la confesión -examinar las representaciones y decirlo todo de sí mismo- hacia métodos aceptados científicamente, como el interrogatorio, la hipnosis, la rememoración, la asociación libre, etc. En segundo lugar, “por el postulado de una causalidad general y difusa” (Ibid., 66) sostenida en el poder polimorfo e inagotable del sexo. En este sentido, a cualquier movimiento con respecto a la sexualidad (accidente, desvío, déficit o exceso) se lo supone capaz de conducir a las consecuencias médicas más nefastas. “Los peligro ilimitados que el sexo conlleva justifican el carácter exhaustivo de la inquisición a la cual es sometido” (Ibid.). En tercer lugar, “por el principio de una latencia intrínseca de la sexualidad” (Ibid.). La verdad del sexo debe ser extirpada en el acto de la confesión, no porque sea embarazoso para el confesante exponerla, no es algo que el sujeto desea voluntariamente esconder, sino que esta verdad está escondida para él mismo, y no puede salir a la luz a menos que se ejerza un trabajo constante y meticuloso. “Es preciso arrancarla [la verdad del sexo], y por la fuerza, puesto que se esconde” (Ibid., 67). En cuarto lugar, “por el método de interpretación” (Ibid.), ya que el valor de la confesión en las *scientia sexualis* reside en que la verdad se encuentra presente en las profundidades del individuo pero de manera incompleta, y sólo puede completarse en aquel que la escucha. ¿Por qué la verdad es incompleta? Porque se presenta en la conciencia de manera cifrada. “El que escucha no será dueño del perdón, el juez que condena o absuelve; será el dueño de la verdad. Su función es hermenéutica” (Ibid.). Por último, “por la medicalización de los efectos de la confesión” (Ibid.). El dominio del sexo será desplazado disimuladamente desde el registro de la falta o del pecado, hacia la lógica de lo normal y lo patológico. Sin embargo, lo patológico, al igual que lo pecaminoso, estará vinculado con el exceso, la transgresión, los fines “no naturales”.

Es importante aclarar que el vínculo entre la práctica confesional y el psicoanálisis podría hacerse, al menos, desde dos perspectivas: la primera de ellas pondría su atención en “lo que se habla”, en el contenido de lo que se dice tanto en la confesión como en un análisis. Por esta vía podría realizarse un recorrido desde la creación de la “cartografía pecaminosa del cuerpo” hacia la formación de las *scientia sexualis*. Parece indudable que la teoría freudiana se inscribió dentro de un proceso histórico que ubicó a la sexualidad como principio esencial para comprender al “hombre”.

La segunda perspectiva, aquella en que nos interesaremos, reside no en “lo que se habla” sino en el cómo “se habla”, en lo que -en una primera lectura- parece un problema técnico. La pregunta sería

si las posiciones del psicoanalista y el analizante reproducen desplazadamente los lugares del confesor y el confesante. En suma, nos concentraremos en los puntos 1 y 4 señalados por Foucault- en la codificación clínica del hacer hablar y en el método de interpretación- como las variables que explicarían la inserción de la pastoral cristiana en las prácticas *psi*.

Pues bien, es evidente que Freud intuyó esta dificultad y esbozó una respuesta. En el texto *La indagatoria forense y el psicoanálisis*, cuando se vio compelido a diferenciar la práctica confesional en el ámbito jurídico y el método del psicoanálisis, Freud afirmó que mientras “en el neurótico, un secreto se oculta a su propia conciencia; [en] el criminal sólo se lo oculta a ustedes; en el primero hay un legítimo no saber, si bien no en cualquier sentido; en el segundo hay sólo fingimiento del no saber” (1906: 94). La incompatibilidad reside, entonces, en que en el psicoanálisis, a diferencia de la práctica judicial, el confesante no sabe que sabe lo que se le exhorta a decir. Pero, ¿qué sucede con el vínculo entre el psicoanálisis y la confesión cristiana? Como se verá, el argumento de Freud es el mismo:

“Comprendo -dice nuestro oyente imparcial-. Usted supone que todo neurótico tiene algo que lo opprime, un secreto, y si usted lo mueve a expresarlo lo alivia de esa presión y ejerce sobre él un efecto benéfico. Es justamente el principio de la confesión, del que la Iglesia católica se ha servido desde siempre para asegurar su dominio sobre los espíritus. Sí y no, tenemos que responder. La confesión cumple en el análisis el papel de introducción, por así decir. Pero muy lejos está de constituir la esencia del análisis o de explicar su eficacia. En la confesión, el pecador dice lo que sabe; en el análisis, el neurótico debe decir más” (Freud, 1926: 176-77).

Por lo tanto, según Freud, en la confesión el pecador dice lo que sabe; en el análisis, el neurótico debe confesar aquello que no sabe que sabe. En otros términos, Freud establece la oposición entre distintos tipos de verdad: la verdad de la confesión cristiana es evidente para aquel quien la confiesa, en cambio, la verdad del psicoanálisis está oculta para aquel quien la dice, se presenta a la conciencia de manera cifrada, y por lo tanto, es necesario llevar a cabo un proceso hermenéutico.

Desde esta perspectiva, debemos decir que el argumento freudiano no es correcto. En efecto, si la obligación a decir todos los pensamientos sobre sí mismo a otra persona se transformó en una necesidad en la pastoral cristiana, fue porque se pensaba que el hombre no podía ser medida de sí mismo en lo que respecta a los pensamientos (Foucault, 1979-1980). Tanto en la práctica de la confesión cristiana como en el psicoanálisis, la verdad está oculta y debe pasar por un proceso hermenéutico para que sea formalmente develada.

De hecho, la regla fundamental del psicoanálisis, la asociación libre, responde a esta hipótesis. Veamos como la presenta Freud:

“La “regla técnica fundamental”, ese procedimiento de la “asociación libre”, se ha afirmado desde entonces en el trabajo psicoanalítico. El tratamiento se inicia exhortando al paciente a que se ponga *en la situación de un atento y desapasionado observador de sí mismo*, a que espigue únicamente en la superficie de su conciencia y *se obligue, por una parte, a la sinceridad más total, y por la otra a no excluir de la comunicación ocurrencia alguna*, por más que : 1) la sienta asaz desagradable, 2) no pueda menos que juzgarla disparatada, 3) la considere demasiado nimia, o 4) piense que no viene al caso respecto de lo que se busca. Por lo general, se revela que justamente aquellas ocurrencias que provocan las

censuras que acabamos de mencionar poseen particular valor para el descubrimiento de lo olvidado" (Freud, 1923: 234).

Si hiciéramos el ejercicio de cambiar en la cita anterior las palabras "tratamiento" y "paciente" por "confesión" y "penitente" veríamos que la estructura de la "regla fundamental" freudiana, *tal como la enuncia teóricamente*, es análoga a la práctica cristiana de la confesión. ¿Por qué? En ambas situaciones se le solicita a quien va a hablar que se transforme en un estricto observador de sí mismo, es decir, se le exige que se someta a un exhaustivo examen de las representaciones que se le presentan en la conciencia. A su vez, en los dos escenarios se obliga a quien habla a una "sinceridad total" y a *dicir todo*, sin excluir ninguna ocurrencia. Además, tanto en la asociación libre como en la confesión, aquellos dichos que se tienden a omitir (sea por considerarlos desagradables, disparatados, nimios o impertinentes) se consideran signos de la verdad oculta. Para ambos dispositivos, la resistencia tiene una relación de proporcionalidad directa con la verdad: a mayor resistencia "mayor verdad". Por último, en ambos casos, quien completa la verdad es, de algún modo, quien la escucha, ya que es quien posee la habilidad para llevar a cabo el proceso hermenéutico.

Revisadas estas semejanzas, estamos en condiciones de avanzar unos pasos más.

Una de las cuestiones más significativas de la confesión cristiana, en comparación con las técnicas antiguas del decir veraz, es que *la verdad es inherente a quien habla*. La verdad, en el cristianismo, se encuentra disimulada en lo más profundo del ser, en las oscuridades del alma, es siempre interna al sujeto. Y si decimos que en el cristianismo la verdad está en el interior de los individuos, es porque creemos que no siempre fue así. Según Taylor (1989), en Occidente hubo un proceso de interiorización, que comenzó en el cristianismo, y que se desarrolló exponencialmente hasta nuestros días, transformándonos en seres interiores, cerrados para los otros y para nosotros mismos. Por ejemplo, el "sí mismo" antiguo no se encontraba, a diferencia del sí mismo cristiano, conformado por ninguna interioridad. Con esto queremos decir que la idea de interioridad no formaba parte de la complejión ética del sí mismo, de la topografía de los sentimientos y pensamientos que conformaban la subjetividad antigua. En la obra de Freud, en cambio, encontramos que la verdad inconsciente es interior e inherente al individuo. Según el punto de vista freudiano "el inconsciente de uno" solo puede manifestarse a partir de un acto personal -discursivo o no discursivo-, y todo lo que pueda ocurrir en otra persona será un hecho casual para mí y, en última instancia, un fenómeno inconsciente para ella (Freud, 1901). Dicho de otro modo, el inconsciente de alguien sólo puede salir de su propia boca, de su propio cuerpo. ¿Por qué señalamos al problema de la interioridad como un elemento imprescindible para pensar la relación entre la práctica confesional y el psicoanálisis? Es simple: si en la confesión se invirtió el eje de verbalización en la relación de dominio, si se obligó al penitente a examinarse y a decirlo todo sobre sí mismo, es porque se sostenía que la verdad estaba en su interioridad. Sin lugar a dudas, la obra de Freud está atravesada por esta idea.

Por último, otra de las razones que acercan a ambas prácticas, es que tanto en el cristianismo como en el psicoanálisis, el ejercicio hermenéutico se fundamentó en hipótesis universales. Para Freud, la verdad del deseo se encuentra siempre regulada por la "maquinaria edípica"; desde este punto de vista pudo decirse que el psicoanálisis era una práctica normativa que apresaba el deseo en los calabozos del Edipo (Deleuze y Guattari, 1972).

Dicho todo esto podría creerse que nuestra conclusión definitiva será que el psicoanálisis reproduce en su técnica, en su "modo

de hablar", la modalidad de la pastoral cristiana. En efecto, si nos quedásemos con las formulaciones teóricas de Freud, el resultado debería ser ese. Sin embargo, creemos que "la ética freudiana supera la formulación técnica de alguna de sus ideas" (Lutereau, 2015) y que, en verdad, la regla fundamental indica mucho más que un precepto técnico: sugiere una ética inédita.

En un sentido estricto, el cumplimiento de la regla fundamental, más que introducir un precepto para el analizante, refiere al lugar que debe ocupar el analista, a su posición de "docta ignorancia" en lo que respecta al deseo del analizante. El famoso enunciado lacaniano que afirma que "no debemos comprender" remite al hecho de que los dichos del analizante no deben ser apresados bajo ninguna red hermenéutica, ni siquiera la edípica. El análisis avanza, más y mejor, en la medida en que el analista "no sepa" qué es lo que el analizante desea. Aquí radica la dificultad máxima a la que se enfrenta un analista: en asumir una posición plena de incomprendición. Esto significa en verdad "obedecer" a la regla fundamental. Pero entonces, si no es el analista quien debe decir la verdad sobre el deseo del paciente, ni el analizante debe expulsar la verdad de su interior: ¿Quién habla en un análisis? "Yo, la verdad, hablo" (Lacan, 1965, p. 823). En franca oposición a las ideas cristianas, Lacan plantea que la verdad no habita dentro del hombre sino que se constituye entre los *hablantes* por medio de la palabra. Y esto únicamente se logrará a través de la regla fundamental, es decir que solo por medio de la disolución de la identificación imaginaria que sostiene a los egos cooptados entre sí puede producirse el paso del dicho al decir, de la palabra vacía a la palabra plena, de un yo hablo a un eso habla. En resumen, la ética que instala la asociación libre se fundamenta en el hecho de que la verdad no está ni el analizante ni en el analista, sino que surgirá entre ellos, en la medida en que el analista no interrumpe "el libre devenir" del discurso del analizante, y tampoco "permite" que el analizante lo haga. En palabras de Lacan:

"¿Qué hacemos en el análisis sino instaurar mediante la regla un discurso? ¿Este discurso es tal que el sujeto suspende allí qué? Lo que precisamente es su función de sujeto. El sujeto está eximido de sostener su discurso con yo digo. Hablar es distinto de plantear yo digo lo que acabo de enunciar [...], He aquí ese sujeto eximido de sostener lo que él enuncia" (Lacan, 1968-69: 19).

Dicho todo esto, podemos afirmar que quien debe sostener la asociación libre es el analista. Por otro lado, cuando Freud enuncia que nada sea omitido y que no se espere un relato sistemático, ¿a qué se refiere efectivamente? Tomemos las leyes de no omisión y de no sistematización: ¿Es cierto que un análisis, tal como lo enuncia la regla fundamental, se sostiene en un imperativo a decir todas las representaciones que se le crucen a uno por la cabeza? Definitivamente no. Si esto fuera cierto, un psicoanálisis sería un diálogo maníaco, una fuga de ideas insensatas, una serie inconexa de palabras insignificantes. Tal como sostiene Lutereau (2015), la idea freudiana radica en que no debe dispensarse al analizante de decir aquello que preferiría callar, aquello que elegiría no decir para mantener el reconocimiento narcisista, debido a las resistencias mismas del decir (muro del lenguaje), y no a las resistencias del yo, como podría creerse.

Finalmente, la regla fundamental no exhorta al analizante a hacer un examen exhaustivo del sí mismo ni a decirlo todo sobre éste, sino que lo invita a decir aquello que se preferiría callar para evitar las enormes consecuencias que podría tener simple el hecho de hablar.

“El sujeto invitado a hablar en el análisis no muestra en lo que dice, a decir verdad, una gran libertad. No es que esté encadenado por el rigor de sus asociaciones: sin duda le oprimen, pero es más bien que desembocan en una palabra libre, en una palabra plena que le sería penosa. Nada más temible que decir algo que podría ser verdad. Porque podría llegar a serlo del todo, si lo fuese, y Dios sabe lo que sucede cuando algo, por ser verdad, no puede ya volver a entrar en la duda” (Lacan, 1958: 587).

En suma, la regla fundamental no exhorta al analizante a que diga todo los pensamientos sobre el sí mismo que se le presentan en su conciencia, sino que “denota el acto del analista de sostener el decir analizante, fundamentado en una libertad que se le supone (de ahí su valor ético) para un decir que tenga estatuto de acto e importe en lo real” (Ibíd.). Si en la confesión “el sujeto que habla coincide con el sujeto del enunciado” (Foucault, 1974-75: 82), en el psicoanálisis, el sujeto del enunciado, el tema, el asunto, el *sujet*, aquello de lo que se habla, supera ampliamente los límites individuales. En definitiva, el analizante no debe hablarnos obligatoriamente sobre el sí mismo, si entendemos a éste como la individualidad, el yo, “lo que me pasa únicamente a mí en mi interioridad”. El psicoanálisis pretende modificar la posición sufriente y sacrificial de la neurosis, sostenida en la renuncia del deseo al asumir como propia las fallas del Otro (Eidelsztein, 2008). En otras palabras, en un análisis se intentará subvertir la posición de renuncia y sumisión que todo buen “cristiano descreído” asume, sin saber que lo sabe.

BIBLIOGRAFÍA

- Davidson, A. (2001) La aparición de la sexualidad, Buenos Aires, Barcelona, Alpha Decay, 2004.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1972) El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia, Buenos Aires, Paidós, 2007.
- Eidelsztein, A. (2008) Las estructuras clínicas a partir de Lacan, vol. 1, 2da edición, Letra Viva: Buenos Aires.
- Foucault, M. (1976) Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber, Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.
- Foucault, M. (1978) Conversación sin complejos con el filosofo que analiza las estructuras del poder, en El poder, esa bestia magnifica, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014.
- Foucault, M. (1979-80) Del gobierno de los vivos. Curso 1979-1980, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Freud, S. (1906) La indagatoria forense y el psicoanálisis, en Obras Completas, tomo IX, Buenos Aires, Amorrotu, 2006.
- Freud, S. (1923) Dos artículos de enciclopedia: “Psicoanálisis” y “Teoría de la libido”, en Obras Completas, tomo XVIII, Buenos Aires, Amorrotu, 2006.
- Freud, S. (1926) ¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis? Diálogos con un juez imparcial, en Obras Completas, tomo XX, Buenos Aires, Amorrotu, 2006.
- Lacan, J. (1958) La dirección de la cura y los principios de su poder, en Escritos 2, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.
- Lacan, J. (1965) La ciencia y la verdad, en Escritos 2, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.
- Lutereau, L. (2015) La libertad asociativa. Sobre la regla fundamental y sus consecuencias clínicas. Investigaciones en Psicología, Vol. XV, No. 1, año 2015
- Taylor, C. (1989). Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna, Barcelona, Paidós, 2006.