

LA DESTRUCCIÓN DE LA EXPERIENCIA Y LA EXPERIENCIA ANALÍTICA.

Murillo, Manuel.

Cita:

Murillo, Manuel (2015). *LA DESTRUCCIÓN DE LA EXPERIENCIA Y LA EXPERIENCIA ANALÍTICA*. *Premio Facultad de Psicología*, 15 (1), 1-2.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/manuelmurillo/23>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/poTe/SgD>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

LA DESTRUCCIÓN DE LA EXPERIENCIA Y LA EXPERIENCIA ANALÍTICA

Manuel Murillo

Resumen en español

En relación con los aportes de nuestra disciplina, la psicología, a las condiciones que la época propone, quisiéramos tratar dos ideas: 1. la idea de una destrucción de la experiencia; 2. la idea de que el psicoanálisis es una experiencia o una praxis. Para ello exploramos el concepto de experiencia de Agamben, y los conceptos de neurosis de transferencia, juego y acto en Freud, Winnicott y Lacan. Concluimos que la idea del análisis como una praxis supone la consideración de un contexto de destrucción de la experiencia.

Resumen en inglés

Related to the contributions of the psychology to the condition of actual environment, we want to develop two ideas: 1. the idea of a destruction of experience; 2. the idea of psychoanalysis as a praxis. For that purpose we explore the experience concept of Agamben, and the concepts of transference neurosis, playing and act, of Freud, Winnicott and Lacan. We conclude that the idea of psychoanalysis as a praxis suppose the consideration of a destruction of experience.

“Pero a la vez existe un transformador
que te consume lo mejor que tenés
te tira atrás, te pide más y más
y llega un punto en que no querés (...)
Es necesario cantar de nuevo, una vez más.”
(C. García, Inconsciente colectivo)

En relación con los aportes de nuestra disciplina, la psicología, a las condiciones que la época propone, quisiéramos detenernos particularmente en dos ideas, presentes en muchos autores: 1. la idea de una destrucción de la experiencia, dominante en nuestra época; 2. la idea de que el psicoanálisis es una experiencia o una praxis.

Tomaremos este sesgo particular para el escrito que sigue, cuyo desarrollo forma parte de una investigación de doctorado sobre el concepto de acto analítico en la obra de Lacan y el concepto de juego en la obra de Winnicott.

Lacan sugiere en *La familia*, un texto del año 1938, que el psicoanálisis tal vez haya surgido en respuesta a la “crisis psicológica” que supone la declinación de la imagen del padre en la estructura familiar: “Un gran número de efectos psicológicos, sin embargo, están referidos, en nuestra opinión, a una declinación social de la imago paterna. Declinación condicionada por el retorno al individuo de efectos extremos del progreso social, declinación que se observa principalmente en la actualidad en las colectividades más alteradas por estos efectos: concentración económica, catástrofes políticas (...) Cualquiera que sea el futuro, esta declinación constituye una crisis psicológica. Quizás la aparición misma del psicoanálisis debe relacionarse con esta crisis (...) Nuestra experiencia nos lleva a ubicar su determinación principal en la personalidad del padre, carente siempre de algún modo, ausente, humillada, dividida o postiza.” (1938: p. 93-94)

En *El mito individual del neurótico* vuelve a señalar este mismo aspecto: “Al menos en una estructura social como la nuestra, el padre es siempre, en algún

aspecto, un padre discordante en relación a su función, un padre carente, un padre *humillado*, como diría Claudel.” (1953: p. 56)

Muchos años más tarde encontramos una referencia en Lacan sobre el mismo tema. En el *Seminario 23: El sinthome* sugiere que el psicoanálisis no es, no puede, o no debe ser un sinthome, pero sí el psicoanalista: “Pienso que el psicoanalista solo puede concebirse como un *sinthome*. El psicoanálisis no es un *sinthome*, sí el psicoanalista.” (Lacan, 1975-1976: p. 133)

Se trata de suplir algo que nuestra estructura social a veces no puede ofrecer, o puede ofrecer cada vez menos, o de una manera cada vez más obstaculizada. Para decirlo tomando una metáfora del deporte: el analista no puede pensarse como un jugador titular en el juego del sujeto. Los jugadores titulares en ese juego son sin duda el padre, la madre, los hermanos, los amigos, el medio social del sujeto. El analista en cambio es un jugador suplente, que entra en el juego cuando por alguna razón el juego así lo requiere.

La destrucción de la experiencia: juego, rito y rutina

Vamos a tomar para tratar esta idea el texto de Giorgio Agamben *Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia* (1978).

El ensayo comienza de esta manera: “En la actualidad, cualquier discurso sobre la experiencia debe partir de la constatación de que ya no es algo realizable. Pues así como fue privado de su biografía, al hombre contemporáneo se le ha expropiado su experiencia: más bien la incapacidad de tener y transmitir experiencias quizás sea uno de los pocos datos ciertos de que dispone sobre sí mismo.” (1978, p. 7)

Lo que está en juego son los conceptos de experiencia y transmisión, que nosotros podemos transferir al psicoanálisis: la experiencia del análisis, la posibilidad de que algo se transmita, entre padre e hijo, entre analista y paciente, entre analistas con más experiencia y analistas con menos experiencia, en diversos dispositivos donde se pone en juego la transmisión del psicoanálisis a aquellos que se inician en la práctica.

El autor cita a Walter Benjamin, quien ya en 1932 “diagnosticaba” una situación de “pobreza de experiencia” señalando sus causas en la primera guerra mundial: “Sin embargo hoy sabemos que para efectuar la destrucción de la experiencia no se necesita en absoluto de una catástrofe y que para ello basta perfectamente con la pacífica existencia cotidiana en una gran ciudad. Pues la jornada del hombre contemporáneo ya casi no contiene nada que todavía pueda traducirse en experiencia.” (1978, p. 8)

En la jornada diaria o semanal del hombre contemporáneo pareciera que todo estuviera dado para que no suceda nada, para que nada ocurra: “El hombre moderno vuelve a la noche a su casa extenuado por un farrago de acontecimientos –divertidos o tediosos, insólitos o comunes, atroces o placenteros– sin que ninguno de ellos se haya convertido en experiencia.” (1978, p. 7)

Esta situación se traduce en la clínica de un modo particularmente imaginario en la figura de algunos pacientes que llegan a sesión cansados. Llegan corriendo, se van corriendo, y están cansados. Por ejemplo un niño que asiste al colegio con doble escolaridad, a inglés, a maestra particular, a taekwondo, al psicólogo y cuando llega a sesión dice: “no me queda tiempo para jugar”. Se refiere a sentarse a jugar a la *play station*. O por ejemplo un adulto que llega a sesión agotado por su agenda diaria y manifiesta “no puedo más, estoy agotado, no me queda tiempo para nada”, desplegando una queja sobre la situación del trabajo, la casa, los hijos, la pareja.

La situación general de “pobreza de experiencias” comienza a configurar una psicopatología particular: “Esa incapacidad para traducirse en experiencia es lo que vuelve hoy insoportable –como nunca antes– la existencia cotidiana...” (1978, p. 8-9) Cuando Kafka se sintió así escribió el cuento *La metamorfosis* donde el personaje antes de levantarse e ir al trabajo se transforma en un insecto, debiendo por ello quedarse encerrado en el cuarto. La psicopatología psiquiátrica llamó a esto *síndrome del quemado*. En términos freudianos podríamos decir que la cantidad de energía a la que el sujeto se expone opera en un voltaje demasiado alto para el cuerpo humano, a tal punto que se

enferma. La diferencia de voltaje entre la máquina para la que trabaja y la máquina que es su cuerpo, lo quema.

Agamben se pregunta qué autoriza o en qué se autoriza una experiencia: “...la experiencia no tiene su correlato necesario en el conocimiento, sino en la autoridad, es decir en la palabra y el relato. Actualmente ya nadie parece disponer de autoridad suficiente para garantizar una experiencia y, si dispone de ella, ni siquiera es rozado por la idea de basar en una experiencia el fundamento de su propia autoridad. Por el contrario, lo que caracteriza al tiempo presente es que toda autoridad se fundamenta en lo inexperimentable y nadie podría aceptar como válida una autoridad cuyo único título de legitimación fuese una experiencia. (El rechazo a las razones de la experiencia de parte de los movimientos estudiantiles es una prueba elocuente de ello.)” (1978, p. 9-10)

Recordamos aquí los padres que llegan a sesión angustiados por el comportamiento de su hijo diciendo “ya no sé qué decirle, no me hace caso, no sé cómo manejarlo con él”. O los hijos que rechazan la experiencia de los padres, la transmisión de que podrían hacerse agentes, pero de una manera más general, la autoridad que los padres puedan tener ellos mismos como sujetos de la palabra.

Ya se trate de una palabra o un relato, alguien capaz de autorizar una experiencia, o alguien que fundamente su autoridad en una experiencia, ¿es capaz el psicoanálisis de hacer tal operación en tanto que se ofrece como una experiencia de la palabra y como una experiencia autorizada por alguien, el analista? De alguna manera esta pregunta se responde positivamente en cada análisis donde *algo* se produce, pero esto es siempre caso por caso.

No se trata sin embargo, dice Agamben, de que la experiencia desaparezca, sino que se desplaza o adopta otras coordenadas: “...no significa que hoy ya no existan experiencias. Pero éstas se efectúan fuera del hombre. Y curiosamente el hombre se queda contemplándolas con alivio. Desde este punto de vista, resulta particularmente instructiva una visita a un museo o a un lugar de peregrinaje turístico (...) ...la aplastante mayoría de la humanidad se niega a adquirir una experiencia: prefiere que la experiencia sea capturada por

la máquina de fotos. Naturalmente, no se trata de deplorar esa realidad, sino de tenerla en cuenta.” (1978, p. 10)

Esta experiencia que se realiza fuera del hombre, pero a la que el hombre se acerca, adopta en nuestras sociedades muchas maneras o características. Destaquemos aquí dos de ellas: *la privatización de la experiencia*, es decir, una experiencia que forzosamente requiere la intervención o la mediación de alguna maquinaria comercial. La privatización de la educación, la privatización de la salud, la privatización de los estudios, la privatización del entretenimiento nos dan una medida aproximada de lo que significa en términos generales una *privatización de la vida* y que podemos estudiar bajo el nombre de biopolítica (en el sentido de Foucault), entre muchos otros enfoques más.

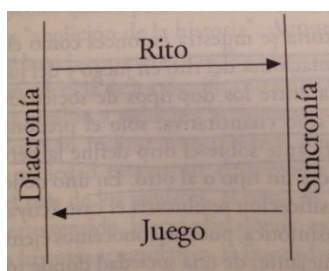
La segunda característica: *la literatura de lo in-experimentable*, es decir el desarrollo de un relato que bien puede aparecer en discursos científicos o poéticos, pero que involucra la idea de poder o no experimentar lo in-experimentable. Lo cual toca incluso al psicoanálisis en la figura de *lo perdido*, aquello a lo que ya no puede accederse. De alguna manera esto retorna imaginariamente en el discurso de algunos padres a sus hijos en un *imperativo de vivir*, como un modo del imperativo de goce, porque cuando ese hijo tenga que trabajar, casarse, formar una familia, ya no podrá hacerlo, tal vez, hasta que se jubile. Reaparece también en la figura de “trabajar de lo que te gusta vs. trabajar en algo que no te gusta”, es decir la medida en que una persona puede encontrar o no en su trabajo una expresión de lo que es como empresa humana.

En este sentido tenemos la sensación de que toda una literatura filosófica acerca del *acontecimiento* no es otra cosa que la expresión de una situación general de *pobreza de experiencias*. Cuantas menos experiencias desarrollamos más visible se hace como acontecimiento el hecho de que en algún momento ocurre algo. Pero entonces el acontecimiento lo que garantiza en general, es menos una subversión del orden, cuanto un instante que se fuga y al que sigue nuevamente la ausencia de experiencias, bajo el nombre de la rutina, por ejemplo.

Para tratar los conceptos de rutina, rito y juego vamos a tomar otro ensayo de Agamben, del mismo libro: *El país de los juguetes. Reflexiones sobre la historia y el juego*. Un ensayo dedicado a Lèvi-Strauss, para el que Agamben toma referencias del libro *El pensamiento salvaje*.

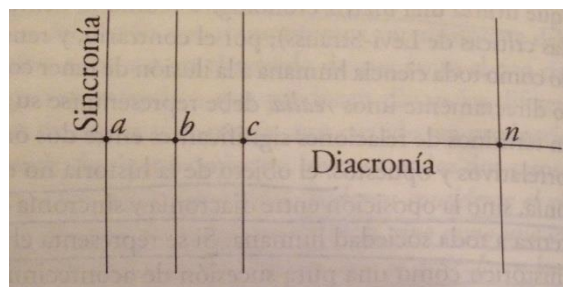
Agamben, con base en Lèvi-Strauss, dice que el rito “transforma los acontecimientos en estructuras” y que “el juego transforma las estructuras en acontecimientos”. (1978, p. 106) “Si el rito es entonces una máquina para transformar la diacronía en sincronía, el juego es por el contrario una máquina que transforma la sincronía en diacronía.” (1978, p. 107)

Ofrece para ver esto el esquema que sigue:

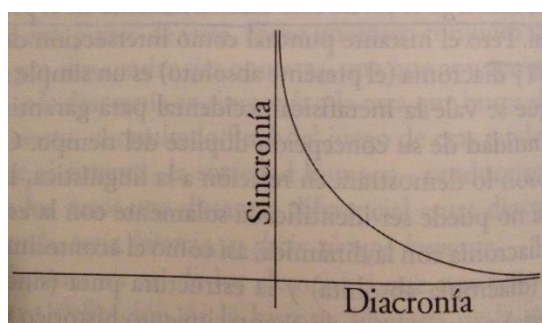


Pero rito y juego no son dos máquinas distintas: todo rito contiene un aspecto de juego y todo juego un aspecto de rito. Incluso es dable pensar que se requiere de un rito para que emerja un juego, y de un juego para que emerja un rito. Esta oposición fue señalada en algunos sentidos por Freud en la oposición vivencia de satisfacción-identidad de percepción, por Winnicott en la oposición acatamiento-creatividad, por Lacan en la oposición repetición-acto, por Deleuze en la oposición endurecimiento-punto de fuga.

A partir de esta idea de juego, rito, sincronía y diacronía, Agamben piensa la historia: “...todo acontecimiento histórico representa una distancia diferencial entre diacronía y sincronía, que instituye entre ellas una relación significativa. El devenir histórico no puede representarse como un eje diacrónico donde los puntos *a*, *b*, *c*, ...*n* identifican los instantes no extensos en los que coinciden sincronía y diacronía,



sino más bien como una curva hiperbólica que expresa una serie de distancias diferenciales entre diacronía y sincronía (y con respecto a la cual, por lo tanto, sincronía y diacronía sólo constituyen dos ejes de referencia asintóticos).” (1978, p. 109-110)



Esta curva expresa el concepto de experiencia e historia, rito y juego. A medida que la curva se acerca asintóticamente al eje de diacronía, las estructuras y los ritos se ponen a rodar en juegos, se “ablandan”, se dialectizan, se reestructuran; a la inversa, cuando la curva se acerca al eje de sincronía, los juegos y la historia se cristalizan en estructuras, rituales, todo se va “endureciendo” cada vez más. Llevado a un extremo tenemos un polo radical de endurecimiento y rigidez que no es saludable, y un polo radical de punto de fuga o flexibilidad que es incapaz de brindar ninguna estabilidad, ni para un niño, ni para un adulto, ni para ninguna institución humana. Las figuras de la catatonía y la manía pueden ofrecer ejemplos extremos de estos fenómenos. La representación de la vida como una sucesión de acontecimientos $a, b, c \dots n$ donde ninguno de estos momentos se constituye en experiencia, implica una vida donde no ocurre nada o donde lo que ocurre no se traduce en historia, o

donde la historia está más o menos detenida. Tal vez Freud llamaría a esto una fijación. La psicopatología de este sujeto va desde el aburrimiento y la tristeza hasta el ataque de pánico y el pasaje al acto. En este sentido la historia puede estar más o menos detenida o activa, más o menos endurecida o abierta a la vida.

También podemos aplicar esto a la representación de un análisis, donde un sujeto asiste al consultorio semanalmente, y se instaura una sucesión *a, b, c...n* de sesiones, pero donde analista o paciente empiezan a sentir que ahí no ocurre nada, o lo que ocurre, por alguna razón no se transforma en una experiencia que inaugura otras, dentro o fuera del consultorio.

En este punto Agamben retoma la clasificación de Lèvi-Strauss de sociedades frías y sociedades calientes: “Establecida esta correlación, se comprende también de qué manera puede articularse la distinción entre sociedades ‘frías’ o con una historia estacionaria y sociedades ‘calientes’ o con una historia acumulativa, que a partir de Lèvi-Strauss sustituyó la distinción tradicional entre sociedades históricas y sociedades sin historia. Son sociedades ‘frías’ aquellas donde la esfera del rito tiende a expandirse a expensas del juego; son sociedades ‘calientes’ aquellas donde la esfera del juego tiende a expandirse a expensas del rito.” (1978, p. 111-112) “Si la historia se muestra entonces como el sistema de las transformaciones del rito en juego y del juego en rito, la diferencia entre los dos tipos de sociedades no es ya cualitativa, sino cuantitativa: sólo el predominio de un orden significativo sobre el otro define la pertenencia de una sociedad a un tipo o al otro.” (1978, p. 111-112)

La idea de lo frío se corresponde entonces con la pobreza de experiencias y el endurecimiento de la vida: la detención de la historia, la ausencia de historia, la transformación de toda posibilidad de juego en rito, donde el juego desaparece a expensas del rito. Por el contrario la idea de lo caliente se corresponde con la idea de experiencia y la apertura de la vida: el desarrollo de la historia, donde el juego domina por sobre el rito o los ritos se transforman en juegos.

Esta dialéctica histórica entre lo frío y lo caliente podría extenderse a diferentes esferas de la vida humana y aplicarse al análisis del concepto de transferencia. Es decir la transferencia entre paciente y analista, antes de ser positiva o

negativa, puede ser fría o caliente. Y aún cuando sea positiva o negativa, puede ser fría o caliente. El concepto de *transferencia fría* indica que el rito analítico se expande a expensas del juego, y a la inversa, el concepto de *transferencia caliente* indica que el juego en el análisis se expande a expensas del rito, es decir que lo sincrónico se transforma en diacronía, lo que estaba detenido en la historia se puede desplegar. El concepto mismo de análisis equivale a una máquina de transformación de los ritos en juegos y de la pobreza de experiencias en experiencias que devuelvan al sujeto la historia.

Suponemos que existe un tercer concepto involucrado en el planteo de Agamben que es el concepto de rutina. La tríada *juego-rito-rutina* permite analizar la dialéctica *experiencia-destrucción de la experiencia*. Para decirlo en términos freudianos la experiencia equivale a una vivencia de satisfacción. Cuando el niño le pide a la madre que le cuente nuevamente el mismo cuento lo que está haciendo por ese pedido es la instauración de un rito que tiene el valor de una búsqueda de identidad de percepción. El rito es la búsqueda de una identidad de percepción, es decir, que se repite aquella experiencia. En esta empresa puede suceder que se inauguren nuevas experiencias que den lugar al desarrollo de la historia, o que los ritos se transformen en rutinas. La rutina equivale no a la vivencia de satisfacción ni a la búsqueda de una identidad de percepción, sino a una actividad de repetición en la que el sujeto está tomado, de la que no puede salir, y de lo cual muchas veces no tiene una noticia consciente. Nos referimos aquí metafóricamente a toda rutina, pero particularmente a esa rutina del fantasma que es la repetición en las neurosis.

Que la vivencia no se repita con la misma ganancia es algo natural, junto con ese efecto de pérdida. La neurosis comienza en la fantasía de que eso se podría repetir y de hecho la repetición lleva a cabo ese intento. Ahora bien, lo que no es algo natural, y lo que es más bien inhumano, es que en el intento de re-vivir aquella experiencia, el rito no permita fundar nuevas experiencias y el sujeto se fije en eso.

Aquí el pasaje de la rutina al juego es fundante de la experiencia y a la inversa el pasaje de los ritos a la rutina es un factor de destrucción de la experiencia.

Sin duda la gran máquina que es el sistema económico capitalista es el agente más importante que hace de los actores sociales y familiares agentes de este último pasaje. Tal vez podamos arribar en este sentido a una definición general: si el sistema capitalista es una máquina que acentúa un circuito rito-rutina donde la experiencia se destruye, el análisis es una experiencia cuya maquinaria acentúa el circuito rito-juego, es decir una dialéctica donde en el intento ritual de volver a jugar se inaugura una nueva experiencia o juego que sitúa al sujeto en la historia. Es decir donde un acontecimiento no es un hecho aislado y estrepitoso, sino uno que lleva a otro, y otro, dando por efecto la vida misma de alguien.

La experiencia analítica: realidad, entretenimiento y juego

Existe en psicoanálisis la idea general de que el análisis es una práctica, una experiencia, o una praxis. ¿Qué quiere decir esto? Tomaremos tres conceptos, aunque sin duda se puede pensar en muchos otros. El concepto de *neurosis de transferencia* de Freud, el concepto de *juego* de Winnicott, y el concepto de *acto analítico* de Lacan.

Que el análisis sea una experiencia quiere decir que no es un auto-análisis, se trata de analizarse con alguien, que debe estar allí presente: el analista.

El concepto de neurosis de transferencia freudiano es un concepto nosográfico, la neurosis que se establece como neurosis de transferencia, pero antes que eso es un concepto técnico: es aquella enfermedad artificial que se produce en el análisis y que involucra al analista como uno de los personajes protagónicos del drama del sujeto. Es la enfermedad del paciente más la presencia del analista. Y al revés la neurosis sin transferencia, es la enfermedad del paciente, donde el analista está ausente, aun cuando puede estar sentado escuchando. Estrictamente hablando no hay curas de las neurosis sino curas de las neurosis de transferencia, lo cual equivale a decir curas en las que el analista está de alguna u otra manera, presente.

Esto quiere decir que el analista no es *uno cualquiera*, sino alguien que ingresa en la vida del paciente a título de una persona con la cual le pasan cosas, tal

como esto puede suceder con un padre, una madre, la pareja, un amigo. El analista es alguien a quien puede amar, odiar, envidiar, agradecer, respetar, temer, desafiar, alguien en quien el paciente piensa, alguien a quien le habla, alguien a quien escucha. Y esto, sin que el analista se convierta en un padre, una madre, la pareja, o un amigo. Esta situación particular hace que el analista sea a la vez una de las personas más importantes en la vida del paciente y uno de los personajes más indiferentes. Por eso Freud señalaba que el amor de transferencia es a la vez real y artificial, verdadero y ficticio. La psicosis erotomaníaca curiosamente lleva a cabo la empresa contraria: hace de alguien que es indiferente el personaje amado más importante. Funde en una unidad necesaria algo que en la neurosis puede convivir de modo separado, donde hay un “juego” entre ser un personaje muy importante y ser alguien indiferente. Tal vez incluso podamos pensar que la eficacia analítica coincide con esos momentos donde el analista sale de la indiferencia para hacerse presente de alguna manera. Y luego volver a su posición de escuchar.

Llevado a un extremo debemos decir que toda neurosis es una neurosis de transferencia, es decir que involucra la presencia de otra u otras personas, a partir de las cuales surgió, y se sostiene; en la medida que es inconcebible la neurosis por fuera del campo del otro; y porque ninguna neurosis es un asunto de un sujeto solo. Por esto la definición del deseo en Lacan es “deseo del otro”. No hay deseo puro de ningún sujeto, todo deseo es un deseo del otro. Es decir: una red o un tejido del deseo entre sujetos.

Existe un capítulo muy interesante de la historia del psicoanálisis que es ilustrativo de esto: la experiencia que hicieron los post-freudianos del psicoanálisis mutuo. Por ejemplo la experiencia de análisis mutuo entre Ferenczi y Groddeck. Groddeck llegó a decir que en el análisis no se analiza al paciente sino al ello. Pero no al ello del paciente, sino al ello como algo ajeno tanto al paciente como al analista: el ello que se pone en juego en el análisis y que es el agente de la neurosis.

Freud planteó que a cada aspecto de la neurosis del analista se corresponde un punto ciego de su percepción analítica. Pero la experiencia del análisis mutuo enseñó hasta qué punto la neurosis del analista no es algo

circunstancial o puntual, sino masivo y fundamental. La neurosis de transferencia es primero la neurosis del analista. Por ello Lacan habló tanto de las resistencias del analista, del rechazo del inconsciente del analista, y del rechazo que el analista tiene del acto que le toca en el análisis.

El que tiene que estar advertido del inconsciente y del fantasma es primero el analista. Quien primero debe estar vivo y abierto a la historia es el analista. Se decía de Groddeck que tenía una presencia tal en el análisis, que cuando uno estaba frente a él las imágenes, recuerdos y pensamientos inconscientes se atropellaban en la consciencia como algo vivo. Recordamos aquí la indicación de Lacan: no hay nada peor para las represiones del paciente que encontrarse con las resistencias del analista, porque está dado allí el matrimonio ideal para que nada ocurra en ese encuentro, y para que el inconsciente se refugie en la realidad que las resistencias sostienen.

Desde la perspectiva de Winnicott podríamos decir: el análisis es una experiencia porque es un juego, y si no es un juego, o no pasa por una vía lúdica, no es una experiencia. Toda la obra de Winnicott y en particular *Realidad y juego* gira en torno al concepto de *juego analítico*, entendido como todo lo que se pone en juego entre paciente y analista, ya se trate de pacientes niños o pacientes adultos. Si algo ocurre en el análisis, Winnicott llama a eso juego, y si no ocurre nada, debemos preguntarnos qué pasa con el juego: “La psicoterapia se realiza en la superposición de las dos zonas de juego, la del paciente y la del terapeuta. Si este último no sabe jugar, no está capacitado para la tarea. Si el que no sabe jugar es el paciente, hay que hacer algo para que pueda lograrlo...” (1971, p. 80)

El juego es algo que ocurre entre el paciente y el analista, en una zona intermedia. Incluye dos conceptos, el de *experiencia* y el de *otro*, y puede expresarse en una fórmula muy sencilla: *una experiencia con otro* o *una experiencia compartida*. En este sentido, una experiencia humana es por definición una experiencia con otro, no hay experiencia humana que no sea una experiencia con otro.

Antes del encuentro con el analista, es evidente que esta zona intermedia no existe, es decir que es algo a producirse. Cuando decimos *zona intermedia* queremos decir que no se trata de la zona o el terreno del paciente, ni de la zona o el terreno del analista, por separados. Lacan llamaría a lo primero *realizar el fantasma* y a lo segundo *el campo de las identificaciones al analista*.

¿Qué es el concepto de lo intermedio o lo transicional? Winnicott establece una serie de conceptos: *lo transicional – juego – experiencia cultural – vida*. “Hay un desarrollo que va de los fenómenos transicionales al juego, de este al juego compartido, y de él a las experiencias culturales.” (Winnicott, 1971: p. 76)

En *El jugar y la cultura* señala: “Mi idea es que los psicoanalistas no han efectuado una formulación satisfactoria en lo concerniente a la experiencia en cuestiones culturales.” (Winnicott, 1968: p. 246) Y el ejemplo que ofrece nos llama la atención por el valor que se destaca en él del juego y la vida: “Cuando asisto a un concierto y me encuentro allí con un colega psicoanalista, a veces me pregunto si sabemos tanto como quisiéramos sobre la experiencia que ambos estamos compartiendo [...] Nos hallamos en una experiencia viva que tiene derecho a ser considerada una cosa en sí. Esta observación puede hacerse extensiva a la siguiente pregunta: ¿Para qué vivimos? ¿Cuál es la motivación básica?” (Winnicott, 1968: p. 247)

¿Qué significa *Realidad y juego*? El título recoge y condensa una de las críticas más importantes que toca a la metapsicología freudiana, que distribuye la experiencia del sujeto en términos de una realidad psíquica y una realidad exterior. Winnicott se pregunta por esa zona intermedia, que no es la realidad psíquica, no es la realidad exterior, y sin embargo es la zona donde ocurre el juego, la experiencia cultural en general, y la vida en su sentido más profundo. Así, el título en su forma más extendida podría escribirse *Realidad –interior y exterior– y juego*. Donde el juego se opone o se diferencia tanto de una realidad como de otra.

Otro modo de entender el título *Realidad y juego* podría ser *Acatamiento y vida*. Siguiendo la lógica de un concepto espacial Winnicott se pregunta *dónde vivimos: en proporción, en qué zona desplegamos nuestra vida*. Existe un primer mundo que es el mundo interno, aquel de la realidad psíquica

inconsciente, que se funda en lo que para el sujeto en su historia fue dejado fuera de juego. Existe un segundo mundo que es el de la realidad exterior, que puede estar más o menos atravesado por las rutinas estandarizadas de vida que sigue el hombre moderno. Si en el primer mundo podemos hablar de neurosis, acá podemos hablar de salud psíquica. Tomamos la expresión de Winnicott, quien señala: *tener salud psíquica no significa necesariamente estar vivo*. A partir de esto sitúa entonces una tercera zona, intermedia, donde ubica en una misma serie la vida, el juego y la experiencia cultural: “A través del juego el niño se ocupa en forma creativa de la realidad externa. A la postre esto produce un vivir creador y lleva a la capacidad de sentirse real, y de sentir que la vida puede ser usada y enriquecida. Sin el juego, el niño es incapaz de ver creativamente el mundo, y en consecuencia se ve arrojado de vuelta al sometimiento y a un sentimiento de futilidad, o bien a la explotación de las satisfacciones instintivas directas.” (Winnicott, s/f: p. 79)

El desarrollo de esa zona intermedia de experiencia con otro no significa que la realidad psíquica o lo inconsciente desaparecen como función. O que el sujeto se deshace de los miramientos por la realidad exterior. Es un asunto de proporción: *en qué medida destina montos de libido a cada uno de estos espacios*. Sin duda una estadía demasiado prolongada en la realidad, tanto psíquica como exterior, llevan a la neurosis y la depresión, y en muchos casos a una situación muy particular de salud psíquica y adaptación a la realidad: “Lo que hace que el individuo sienta que la vida vale la pena de vivirse es, más que ningún otra cosa, la apercepción creadora. Frente a esto existe una relación con la realidad externa que es relación de acatamiento; se reconoce el mundo y sus detalles pero solo como algo en que es preciso encajar o que exige adaptación. El acatamiento implica un sentimiento de inutilidad en el individuo, y se vincula con la idea de que nada importa y que la vida no es digna de ser vivida. En forma atormentadora, muchos individuos han experimentado una proporción suficiente de vida creadora como para reconocer que la mayor parte del tiempo viven de manera no creadora, como atrapados en la creatividad de algún otro, o de una máquina.” (Winnicott, 1971: p. 93)

Por último, destaquemos una observación de Winnicott sobre el juego y el fin del análisis: “Si el psicoanálisis fuese un modo de vida podría decirse que ese tratamiento hizo lo que se suponía que debía hacer. Pero no es un modo de vida. Todos abrigamos la esperanza de que nuestros pacientes terminen con nosotros y nos olviden, y de que descubran que el vivir mismo es la terapia que tiene sentido.” (Winnicott, 1971: p. 119) Si *vivir es la terapia que tiene sentido*, lo que empuja a la neurosis es la realidad. Será parte de la tarea analítica acompañar al sujeto desde la realidad al juego, lo cual no podría lograrse sin jugar algo. En términos de Winnicott: “Como analistas, sabemos qué es ser usado, lo cual significa que podemos visualizar el final del tratamiento, aunque todavía falten varios años para ello. Muchos de nuestros pacientes se presentan con este problema ya resuelto: pueden usar los objetos, a nosotros y el análisis, tal como usaron a sus padres y hermanos en el hogar. Pero existen muchos que necesitan que sepamos darles la capacidad de usarnos. Para ellos, esa es la tarea analítica. Para satisfacer esa necesidad tendremos que conocer lo que digo aquí sobre nuestra supervivencia a su destructividad. Se ha levantado un telón de fondo para la destrucción inconsciente del analista, y nosotros sobrevivimos a ella o de lo contrario nos hallamos ante otro análisis interminable.” (Winnicott, 1971: p. 126)

Creemos que la historia fue desplegando un tercer término: el entretenimiento. Visto desde la perspectiva de Winnicott el entretenimiento no es estrictamente la realidad ni el juego. Bien puede ser que haya juegos entretenidos o que ofrezcan entretenimiento, pero no está garantizado que todo entretenimiento implique la posición del juego.

Tomamos el concepto de entretenimiento de la película *Peter Capusotto y sus 3 dimensiones* (2012), de Diego Capusotto y Pedro Saborido. Todas las situaciones que la película ofrece giran en torno a la temática del entretenimiento y puede considerarse como una verdadera investigación artística acerca del entretenimiento como concepto.

Pensamos que el entretenimiento es uno de los modos en que el juego, destruido por la realidad, retorna como algo ofrecido desde la realidad. En el

sentido que lo plantea Agamben: el entretenimiento es tal vez uno de los modos como la experiencia se realiza como algo fuera del sujeto, en lo que él sin duda participa, pero como algo que le viene de afuera. En algún sentido es una experiencia privatizada. Tomando un giro de Winnicott, podemos decir que en la situación de un puro o extremo entretenimiento, sin juego, el sujeto del entretenimiento es un “juguete de la economía” y del destino que la industria del entretenimiento ofrece.

Citemos el siguiente fragmento del personaje de la película, Violencia Rivas, a quien Capusotto mismo define como una suerte de “Nietzsche enojado”. Y efectivamente el texto ofrece la impresión de una observación perfectamente nietzscheana de la vida contemporánea:

“Es increíble como el entretenimiento atrae al ser humano. Parece que es mucho más seductor que cualquier cosa que pase alrededor. Para todos, el entretenimiento termina siendo más importante que haber nacido. Uno puede tener en una pared un poster de alguna estrella del espectáculo, pero nadie tiene un poster de la obstetra o de la partera que lo trajo al mundo. El entretenimiento se va perfeccionando más aceleradamente que la vida. Por eso el entretenimiento se está haciendo cada vez más interesante que la vida.”

La película entera puede observarse como un trabajo artístico-humorístico de la idea de Agamben de una destrucción de la experiencia, y la idea de Winnicott del desarrollo de un acatamiento a la realidad que destruye la creatividad y la vida del sujeto.

Podemos transferir estos tres conceptos al análisis de la transferencia. Winnicott definió al análisis como un juego. Sin embargo no está garantizado que el análisis sea un juego o se proponga como un juego. Porque no está garantizado que ni el paciente ni el analista estén en condiciones de jugar. Existen situaciones del análisis que podríamos calificar como algo enmarcado en la realidad o en el entretenimiento. Tanto la realidad como el entretenimiento son situaciones resistenciales al juego y la experiencia en el análisis. Veamos este otro fragmento de Violencia Rivas:

“A mí me parece que el entretenimiento existe porque existe el aburrimiento. El aburrimiento es una cosa burguesa que aparece cuando la supervivencia ya

está resuelta. Estar aburrido es como estar encerrado en uno de los peores lugares del mundo: uno mismo. Por eso la gente apela a cualquier cosa. Hay veces que uno se comunica con otros nada más que para entretenerse, es decir, que reemplaza aburrimiento con comunicación. Es claro que hay muchas veces que estamos comunicados al pedo.”

Podríamos decir que existen transferencias de realidad, transferencias de entretenimiento y transferencias de juego. Si el concepto más elemental de transferencia consiste en cierta relación entre analista y paciente, la idea de una transferencia de realidad indica cierto acatamiento del análisis a diversos modos en que puede presentarse la realidad exterior y la realidad interior del paciente, es decir diversas exigencias provenientes tanto del mundo como de la fantasía. Cuando dos personas cualesquiera están demasiado tomadas por la realidad, sus capacidades de juego mutuo se ven gravemente disminuidas, la posibilidad de que algo para ellas se traduzca en experiencia se empobrece en términos de proporciones.

El pasaje de la realidad al juego en el análisis fue siempre señalado como un momento inaugural de la transferencia, que podemos llamar de diversas maneras, según lo que este fenómeno implique: desde un fenómeno elemental de instauración de un lazo cualquiera entre analista y paciente, hasta lo que podemos llamar una entrada en análisis. En este sentido pareciera natural y hasta esperable que el lazo analítico surja desde la realidad y se desplace hacia un terreno cualquiera de juego. Es decir: aquella realidad donde alguien es psicólogo, alguien tiene algún padecimiento, y entonces se contacta para consultar. Pero en esa consulta es esperable que aquella primera situación de realidad vaya cediendo espacio a la instauración de un terreno común de cosas, es decir, que entre paciente y analista suceda algo, una secuencia de juegos o experiencias que se constituirán en el análisis mismo de ese sujeto.

Lo que pareciera ser un fenómeno más complejo y no deseable es la situación del análisis como un entretenimiento, es decir, el hecho de que el paciente se entretenga con el analista o la situación general de ir a análisis, o aún peor, que el analista se entretenga con el paciente. Winnicott ubica aquí al fenómeno del

análisis interminable, simplemente porque el análisis existe pero sin que nunca se inicie por la vía de un proceso de juego.

Desde la perspectiva de Lacan podemos decir: el análisis es una experiencia, porque implica un acto, actuar, o hacer algo, aun bajo la forma de no hacer nada.

Lacan define al acto analítico como “la conjunción de un acto y un hacer” (1967-1968: 24/1/68). Instituye un hacer, pero “ese hacer no es el suyo” (1967-1968: 6/12/67), sino del analizante. “Analizante”, a diferencia de analizado o paciente, es un concepto activo: “...después de todo el que habla todo el tiempo es el ‘psicoanalizante’...” (1967-1968: 6/12/67) Es él el que habla porque es sobre él que deben experimentarse los efectos de la palabra (1967-1968: 7/2/68), lo que Lacan llama una elección, “la elección de probarse a los efectos del lenguaje”. (1967-1968: 7/2/68) El analista mismo no existe antes de esta elección y por ello es el analizante el que produce, literalmente, al analista (1967-1968: 7/2/68). Y lo produce con un valor instrumental: no es el analista quien analiza al paciente, sino el analizante el que se analiza “con”... ese analista (1967-1968: 13/3/68) Ser un instrumento no es lo mismo que hacer un trabajo. Se trata de ser algo, indefinido a priori, a partir de lo que un sujeto pueda analizarse. *Si el analista es eso, está abierta la posibilidad de que el analizante pueda hacer algo con eso. A partir de qué alguien se analizaría con otro. No es algo en sí mismo natural sino que por el contrario supone un encuentro muy singular.*

En cuanto al analista, Lacan subraya que se niega al acto, resiste al acto (1967-1968: 24/1/68). No en los términos referidos más arriba, sino precisamente porque sabe que no le corresponde a él hacer el trabajo. Su acto es un acto que permite otro (1967-1968: 24/1/68), lleva a otro, el acto del sujeto o acto a secas. En el *Seminario 7* aparece esta fórmula: *el análisis deja al sujeto en las puertas del acto* (1959-1960, p. 32) Este es el punto donde debemos diferenciar el acto analítico (acto y hacer) del acto del sujeto.

El acto del sujeto es un acto que se hace en soledad, en el cual el sujeto avanza solo. Pero el acto analítico jamás es un acto que se hace en soledad, lo

cual lo acercaría a un auto-análisis. El acto analítico es un acto que involucra dos cuerpos, el cuerpo del analizante, y otro. Aun cuando en el análisis se ponga en juego un solo sujeto, hay dos cuerpos presentes.

Un intento de tratar este problema fue la *two body psychology*. No es azaroso que haya sido alguien como Michael Balint, un discípulo de Ferenczi, quien haya propuesto esto. La idea de una experiencia de dos cuerpos, como una crítica del análisis concebido como concerniendo a un solo cuerpo, el del paciente. El valor y alcance de esta propuesta sin duda puede revisarse, de hecho Lacan lo hace en el *Seminario 4*, pero lo que no podemos dejar de lado son estas ideas como verdaderos capítulos de la historia del psicoanálisis, concerniente a la cantidad de cuerpos que debemos considerar como involucrados en la experiencia analítica, el problema de la transferencia, la contratransferencia y el deseo del analista. Creemos que Lacan hubiera respondido a este problema indicando que en el análisis hay más de un cuerpo, pero no hay dos. Fue la misma respuesta que elaboró para el problema de la sexuación: hay más de un sexo, pero no hay dos. Es decir que ese segundo cuerpo en el análisis, no llega a ser un segundo cuerpo, porque no es un cuerpo total, sino parcial: lo que tiene de cuerpo el objeto a, y la función del objeto a como causa del análisis.

El acto analítico es la causa del proceso de análisis. El deseo del analista involucra la función del objeto a en la causa del deseo, definido como un deseo vacío (Lacan, 1960-1961), pero sin embargo no como un deseo anónimo (Lacan, 1969), ni un deseo puro (Lacan, 1964). El deseo del analista designa una cierta *disposición* pero hasta tanto no se ponga en juego en la relación con el paciente permanecerá como un deseo matemático: vacío, anónimo, puro. El acto analítico entonces es la puesta en juego de aquel deseo.

Ser la causa del análisis designa la función de soporte del análisis: soportar el análisis o ser el soporte del análisis. El acto analítico es el soporte de la transferencia y de la interpretación (Lacan, 1967-1968: 29/11/67, 6/12/67, 17/1/68), es decir que el amor de transferencia, el odio en la transferencia, y lo que allí se dice, toma su función por referencia al acto. Ni la *neurosis de transferencia* podría producirse, ni la interpretación podría “tocar el cuerpo”, si

no se sostuviera de este acto. En este sentido debemos decir que el análisis avanza menos por la vía de una “elucidación intelectual” que por una “maniobra afectiva” (Lacan, 1936: p. 78).

Una definición que aplica a todo concepto de acto indica que el acto supone una “mutación del sujeto”, un “cambio de estructura”, un “cambio de superficie” (Lacan, 1966-1967: 15/2/67) “Acontecimientos” que “impliquen consecuencias” (Lacan, 1967-1968: 24/1/68). Aplicado al acto analítico: *una mutación en la relación del sujeto con el analista*. Sin duda hay dos puntos coyunturales de esta mutación que el psicoanálisis históricamente ha reconocido: el inicio del análisis y el final del análisis. Ya hemos destacado que el inicio del análisis supone al acto. Lo que Lacan señala en el *Seminario 15* es que el acto analítico no puede incluir la idea de un análisis interminable. Aun cuando un análisis se sostenga durante años, o toda una vida (la del analista o la del analizante). La relación *análisis interminable-análisis terminable* no se superpone masivamente con la relación *análisis-fin de análisis*. Que un análisis continúe no significa que sea interminable. Que el análisis haya concluido no significa que se haya terminado.

El análisis puede volverse interminable por diversas razones, que variarán en cada caso, pero es una función del acto analítico conducir la cura a un análisis terminable. Aun cuando eso no significa que el analizante concluye su tratamiento, sí significa que encontró alguna forma de salida, o que va hallando, inventando, salidas. La metáfora que da Lacan es la de una puerta: la puerta de los tres prisioneros, o la puerta del *Seminario 7*.

Creemos que el concepto de fin de análisis envuelve dos problemas: 1. el primero, la superposición antes mencionada; 2. el segundo, concebirlo como un concepto temporal. Se trata más bien de un concepto espacial. Hallar salidas no es necesariamente terminar un proceso. Pero un proceso que no halla salidas es entonces sí un análisis interminable, que puede prolongarse en el tiempo, o interrumpirse, las más de las veces.

Para Lacan es un problema de la relación del saber con la verdad. En el acto analítico, el saber, las ficciones que se despliegan, son un *rodeo directo* hacia la verdad. Lacan lo llama incluso “la hora de la verdad”. El sujeto es consciente

de esta verdad, aún bajo el modo de la represión. Es precisamente porque es consciente que esto resulta reprimido.

En este sentido, el acto del sujeto es un momento correlativo de la caída del acto analítico, de la caída del analista en su función de causa del deseo. O al menos es un momento donde el telón baja y vuelve a subir. En el análisis terminable, el saber tiene como horizonte la verdad, independientemente de que eso coincida o no con una finalización del tratamiento.

Digamos para concluir: la idea del análisis como una experiencia debe considerarse sobre un contexto de destrucción de la experiencia. Lo cual significa que el análisis no puede ser un rito, no puede ser una rutina, no puede ser un diálogo sobre la realidad (la fantasía o el mundo), ni un espacio de entretenimiento. Y si el análisis se ofrece como una experiencia, es porque entiende que a partir de esta experiencia entre artificial y real, el sujeto puede recobrar la capacidad de tener experiencias, fuera del consultorio. Ya se trate de la experiencia general de su vida, o de aspectos puntuales y señalados donde la experiencia de su vida está detenida.

Bibliografía

- Agamben, G. (1978) Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia. AH editora. Buenos Aires, 2007.
- Lacan, J. (1938) La familia. Ed. Argonauta. Buenos Aires, 2007.
- Lacan, J. (1951) Intervención sobre la transferencia. En Escritos 1. Ed. Siglo XXI. Buenos Aires, 2005.
- Lacan, J. (1953) El mito individual del neurótico. En Intervenciones y textos 1. Ed. Manantial. Buenos Aires, 2006.
- Lacan, J. (1959-1960) Seminario 7: La ética del psicoanálisis. Paidós. Buenos Aires, 2007.
- Lacan, J. (1964) Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Ed. Paidós. Buenos Aires, 2007.
- Lacan, J. (1966-1967) Seminario 14: La lógica del fantasma. Inédito.
- Lacan, J. (1967-1968) Seminario 15: El acto analítico. Inédito.
- Lacan, J. (1968-1969) Seminario 16: De un Otro al otro. Paidós. Buenos Aires, 2001.
- Lacan, J. (1969) Dos notas sobre el niño. En Intervenciones y textos 2. Ed. Manantial. Buenos Aires, 2001.
- Lacan, J. (1969-1970) Seminario 17: El reverso del psicoanálisis. Ed. Paidós. Buenos Aires, 2008.
- Lacan, J. (1971) Seminario 18: de un discurso que no fuera del semblante. Ed. Paidós. Buenos Aires, 2009.
- Lacan, J. (1971-1972) Seminario 19: Ou pire. Ed. Paidós. Buenos Aires, 2014.
- Lacan, J. (1974) La tercera. En: Intervenciones y textos 2. Ed. Manantial. Buenos Aires, 2001.
- Lacan, J. (1975-1976) Seminario 23: El sinthome. Ed. Paidós. Buenos Aires, 2006.
- Lacan, J. (1976-1977) Seminario 24: L'insu que sait de l'une-bevue s'aile 'a mourre. Inédito.
- Winnicott, D. (1954) El juego en la situación analítica. En Exploraciones psicoanalíticas I. Ed. Paidós. Buenos Aires, 2009.

Convocatoria al Premio Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires 2015
“En el 30 Aniversario de la Creación de la Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires. Contribuciones y Aportes de Nuestra Disciplina a las Condiciones que la Época Propone”

Winnicott, D. (1962) Los fines del tratamiento psicoanalítico. En Los procesos de maduración y el ambiente facilitador. Ed. Paidós. Buenos Aires, 2011.

Winnicott, D. (1968) El jugar y la cultura. En Exploraciones psicoanalíticas I. Ed. Paidós. Buenos Aires, 2009.

Winnicott, D. (1971) Realidad y juego. Ed. Gedisa. Argentina, 2011.

Winnicott, D. (s/f) Notas sobre el juego. En Exploraciones psicoanalíticas I. Ed. Paidós. Buenos Aires, 2009.