



#8 Junio / Julio 2003

SUMARIO

Ciudades psicoanalíticas

Por Eric Laurent

Acerca de la naturaleza del consentimiento de los analizantes a las sesiones cortas

Por François Leguil

La locura de Joyce

Por Por Sérgio Laia

La contingencia en la formación del analista

Por Silvia Geller y Daniel Millas

Si existe una vocación en la Cultura brasileña para el chiste...

Por Antônio Teixeira

LOS PRINCIPIOS DE LA PRÁCTICA

Papers del Comité de Acción de la Escuela@ Un@

El setting interno - Por Ricardo D. Seldes

La poiesis analítica - Por Esthela Solano Suárez

Más allá de la neutralidad analítica

Por Diana Chorne

Reality Show

Por Diana Wolodarsky

Acerca de un decir

Por Helen Kaplun

Los psicoanalistas en la plaza pública

Por Ana Waisman

Entrevista a Graciela Brodsky

Acción lacaniana

Por Silvia Baudini

LA OPINIÓN ILUSTRADA

Reflexiones sobre una caja de cartón@

Por Paul Auster

Entrevista a Alexandre Kojève

“Los filósofos no me interesan, busco a los sabios”

Por Gilles Lapouge

VIRTUALIA PREGUNTA

Entrevista a Judith Miller

Encuentro PIPOL y Primer Encuentro Americano del Campo

Freudiano

“Es inimaginable que los psicoanalistas descuiden en nombre de la pureza del psicoanálisis sus aplicaciones, en suma, que afinen el instrumento para no servirse de él”.

Por Silvia Baudini

Conversación en Barcelona con Vicente Palomera

“Somos responsables de hacer saber al mundo lo que ofrecemos”

Por Lidia López Schavelzon

Entrevista a Flory Fruger

SXIII Encuentro Internacional del Campo Freudiano - I Encuentro Americano del Campo Freudiano

“Los Encuentros son el lugar privilegiado para el trabajo con el psicoanálisis aplicado”

Por Mónica Prandi

Acerca de la naturaleza del consentimiento de los analizantes a las sesiones cortas*

François Leguil

François Leguil es Miembro de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP), de la Ecole de la Cause Freudienne (ECF), de la Escuela de la Orientación Lacaniana (EOL).

¿Por qué y de qué modo los analizantes consienten a las sesiones cortas...? ¿Por qué las sesiones cortas no son una cuestión de técnica?

F. Leguil revisa las nociones de tiempo y duración, anudando, en un detallado y vasto recorrido la ética, la duración de las sesiones y el deseo del analista.

Como todo el mundo, me hago todos los días esta pregunta: ¿por qué y de qué manera los analizantes aceptan las sesiones cortas, siendo que ello va a contra corriente de las reivindicaciones modernas que reclaman que sepamos tomar el tiempo para escuchar sin contarlo, lo que la gente tiene para decir?¹

Naturalmente, ninguno de nosotros olvida que esta pregunta ha tomado un lugar preponderante a comienzos de la escisión de los años cincuenta. Lacan se explica sobre este punto bastante extensamente en su “Discurso de Roma”, denunciando los efectos enojosos de las interrupciones de sesión comandadas por el reloj: “Queremos en efecto tocar otro aspecto, particularmente álgido en la actualidad, de la función del tiempo en la técnica. Nos referimos a la duración de la sesión... La indiferencia con la que el corte del *timing* interrumpe los momentos de apresuramiento en el sujeto puede ser fatal para la conclusión hacia la cual se precipitaba su discurso, e incluso fijar en él un malentendido, si no es, que da pretexto a un ardid de retorsión”.²

La historia reciente de un analizante me conmovió, no por la dimensión de caricatura de lo que confiaba, sino por su aspecto demostrativo. Este hombre, aún joven, que vino a verme luego de tres años de tratamiento con un colega muy conocido, me confía las reglas del contrato que este había fijado: este analizante se ve obligado, por su trabajo a permanecer un mes cada dos del otro lado del Atlántico. Su analista exigió que durante tres años todas las sesiones que deberían haber tenido lugar, mientras él estaba ausente de Francia, se paguen, cada vez que este analizante manifestaba su desacuerdo, su analista le respondía esto que reproduzco textualmente: “cuando usted no está en París usted sigue pagando su departamento. Y bien es necesario que usted considere que mis honorarios corresponden al tiempo de alquiler de mi diván, tiempo que le está reservado y que usted debe pagar”.

Esta historia, esta anécdota más bien, no debe escandalizarnos, esclarece la estructura de esta deriva. En 1964, Lacan reconocía una dimensión religiosa a las medidas que la IPA intenta infligirle: “se trata por lo tanto aquí de algo que es propiamente comparable a lo que se llama en otros sitios la excomunicación mayor... Indiscutiblemente, surgió la cuestión de saber lo que en ella puede hacer eco a una práctica religiosa”.³ Desde 1953, Lacan señalaba que esta discordia sobre la duración de las sesiones estaba situada por sus adversarios sobre un terreno sagrado: “El carácter “tabú” bajo el cual se lo ha presentado en recientes debates prueba suficientemente que la subjetividad del grupo está muy poco liberada a este respecto, ... pues se siente que llevaría muy lejos en la puesta en duda de la función del analista”.⁴ Jacques-Alain Miller citaba, luego del Congreso de la IPA en Barcelona en 1997, un ukase* del americano Kernberg que probaba que el anatema pronunciado contra cualquier discusión sobre lo bien fundado de la duración fija sigue siendo plenamente actual, luego de casi medio siglo la cuestión permanece canónica.

El hecho de que la sesión sea abordada tanto en los términos de la religión como en los de la venta contractual de un tiempo de escucha, no puede no tocar a aquellos que guardan en su memoria los desarrollos de un Karl Marx sobre “el carácter fetiche de la mercancía y su secreto: una mercancía parece en un primer vistazo algo trivial... al contrario es algo muy complejo, lleno de sutilezas metafísicas y de argucias teológicas. En tanto que valor de uso, no hay nada misterioso... ¿De dónde proviene entonces el carácter enigmático del producto del trabajo, desde que reviste la forma de una mercancía? Evidentemente de esta forma

misma... la medida de los trabajos individuales por su duración adquiere la forma de la grandeza de valor de los productos del trabajo... Es solamente una relación social determinada de los hombres entre sí, que reviste aquí para ellos la forma fantástica de una relación de las cosas entre ellas. Para encontrar una analogía a este fenómeno, hay que buscarla en la región nebulosa del mundo religioso”.⁵

Hacer pasar la noción de duración de su valor de uso a un valor de cambio está ligado a la tentativa de volver simétrica la relación analizante-analista proyectándola sobre un eje transferencia-contratransferencia. En el título mismo de su curso de este año, “Los usos del lapso”, como en el comentario que acaba de realizar del “Tiempo lógico” de Lacan, Jacques-Alain Miller trata implícitamente esta apuesta: de qué manera volver a dar a la duración de la sesión su valor de uso, sin esta suerte de “teología” que intenta hacer creer que tiene un valor de cambio.

Erigir la duración en este lugar hierático de una función temporal dictada por el reloj reduce el tiempo a la cronología, lo encierra en lo que un novelista, André Maurois, llamaba “los marcos del tiempo”, mostrando que su principio descansaba en el olvido del valor significativo de los recuerdos de la infancia.⁶ El tiempo de la cronología es el del discurso del amo y se caracteriza por su rechazo a cualquier reversibilidad. “El tiempo irreversible es el tiempo de aquel que reina, y las dinastías son su primera medida”. Es un tiempo de intimación que el analista “ipeísta” no podría asumir sin renunciar a su función, y que delega por esta razón a la impavidez de las agujas que dan la hora. Infatuado por la convicción de su honestidad, olvida lo que funda esta delegación: “toda duración bien constituida debe estar provista de un comienzo claramente distinguido... Aquí se marca la supremacía del tiempo querido sobre el tiempo vivido. Para marcar bien el aislamiento causal y temporal del acto inicial, que se nos permita entonces expresarnos en forma paradójal: lo que hace marchar la locomotora, es el silbato del jefe de la estación. La vida consciente es del mismo modo una actividad de señales. Es una actividad de jefe, una intuición clara es un mandato”.⁸ Todo esto nosotros lo sabemos, y Lacan lo resume en “Posición del inconsciente” cuando anuda la noción de “borde” y de “corte”, la de “una geometría donde el espacio se reduce a una combinatoria”, al cierre del inconsciente “que demuestra el nudo de un tiempo reversible”... por el cual el “*nachträglich* muestra una estructura temporal de un orden más elevado”.⁹

Esta “estructura temporal de un orden más elevado” implica que el analista asuma que “la transferencia es una relación esencialmente ligada al tiempo y a su manejo”¹⁰; exige no que el analista haga impasse sobre la duración, sino que por el contrario tenga una justa percepción de la misma. El “manejo del tiempo” según Lacan, depende también de lo que un Valéry llama con Monsieur Teste, “el delicado arte de la duración”.¹¹ En su curso sobre “Los usos del lapso”, Jacques-Alain Miller desplaza un acento asociado durante siglos a la noción de duración cuyo uso (o... “el delicado arte”) no depende de su medida en un universo de precisión, sino de su “evaluación” en la lógica de un cálculo que signa una posición subjetiva.¹²

Una ética del tiempo

“Manejo del tiempo” y “evaluación de la duración”, ¿son en nuestra práctica el fruto de nuestra experiencia y de nuestra manera de habitar progresivamente a aquellos que vienen a hablarnos, a soportar la relativa brevedad de los encuentros que nuestra elección les procura? Esto parece ocurrir de este modo, y es insoslayable considerar que es una cuestión de técnica y de saber hacer cuando pretendemos reducir las apuestas de un deseo a las polémicas que se le oponen. Por añadidura, pretender que la sesión corta es aceptada por el paciente porque, gracias a la autoridad de una sugestión implícita, lo hemos “aclimatado” a este método, parece corresponder a una realidad acorde con los ideales contemporáneos de eficacia y de rentabilidad. Los progresos prodigiosos de la terapéutica científica, quirúrgica y médica que Eric Laurent evocaba antes de ayer en el Congreso de la AMP, podrían dar argumentos. Allí, donde hace muy pocos años, era necesario tantas horas de intervención, correr con cada duración suplementaria el riesgo de un cuerpo que se agota y de una vida que se va, el hombre del arte al que hoy se lo ve “*volens-nolens*”, hombre de ciencia, resuelve las cosas en algunos minutos, evita la sangre derramada, ahorra horas de cama y dolor, y cura habitualmente su mundo antes incluso que podamos recordar las penas de antaño. En materia de tratamientos médicos, la duración es el índice de progreso no concluido todavía, de un cuerpo que resiste y de una resistencia del mal que hay que desbordar: la duración debe ser vencida, lo será con una lucha donde la causalidad se borra ante la investigación del determinismo. Es un hecho, incluso una “verdad” epistemológica que debemos conocer aún si no es la nuestra: “no debemos tener en cuenta la duración en la causa, ni la duración en el efecto para ligarlos temporalmente. La causalidad física no se cuantifica por la duración. Es necesario siempre plantear el fenómeno causa y el fenómeno efecto como dos estados separados, y puesto que su duración particular es ineficaz, conviene vaciarlos de algún modo, temporalmente.

Con cada aparición de una emergencia, de un fenómeno que sobrepasa sus datos, podemos captar una determinación cada vez más clara de la evolución por la probabilidad y no solo por la causalidad”.¹³

Atenerse, por lo tanto a la idea de que la sesión analítica corta es cuestión de técnica constituiría un alineamiento paradójico, una sumisión dudosa a los ideales científicos de nuestro tiempo. En el curso que hizo en 1996-1997 con Eric Laurent¹⁴, Jacques-Alain Miller pudo mostrar que el objetivo de esos ideales conducía a “una desmaterialización de lo real” por la técnica, y que a diferencia de las causas del Malestar, señaladas por Freud, este efecto de la ciencia estaba en la raíz del “Malestar en la cultura” contemporáneo.

Este efecto de “desmaterialización de lo real” no puede ser seguramente el designio de una sesión de análisis que se de como tarea circunscribir un real, ese que taladra al sujeto, por hacerlo surgir de la palabra, por confrontar allí con medida al analizante para que adquiera, llegado el momento, los medios para saber cómo el dolor de su división, el estado insoportable de su falta se adosan a ese real para lamentarse de él.

Otra objeción, más trivial pero omnipresente, impide reducir a una mera cuestión de técnica a la sesión corta. Esta objeción viene de aquello que viene espontáneamente, de un resentimiento entre el rechazo y la indignación; hace juntar a la cohorte legítima de aquellos que ofenden al poco caso hecho al sufrimiento humano, y la impresión de que las cadencias de la eficacia no dan más al sujeto el tiempo de desplegar las razones de sus agobios. En todas las latitudes, el reproche de, actuar demasiado rápido, pretendiendo ignorar que el bienestar prodigado a unos rima con el aumento del beneficio realizado por los otros, se dirige a los profesionales de cuidados tanto como a sus funcionarios.

Este reproche es hijo de las nupcias entre la técnica y el humanismo, en un mundo del mercado donde la sospecha de un apetito de goce impone en ocasiones la búsqueda de una mejora de la acción. En la práctica de la demanda que, según Lacan, el analista comparte con el médico, estamos más que muchos confrontados a esta crítica porque la preocupación técnica parece rápidamente hipócrita y rozar el cinismo del bribón frente a las urgencias del sentimiento; en el extremo esta crítica parece reunirse con lo que en otro contexto, con Freud, Lacan vitupera: “... el acaparamiento del gozo por aquellos que acumulan sobre los hombros de los demás cargas de la necesidad”.¹⁵

Estos motivos explican el que hagamos de la sesión corta un asunto de ética; pero qué “escamoteo” si nos atuviéramos a ello, porque la ética en nuestro modo de hablar es demasiado a menudo una formulita de reconocimiento, “una palabra de la tribu”. Está permitido ironizar aquí, pues el punto no es convocar a la ética, sino mostrar en qué articulación nos autorizamos para sostener que lo que hacemos procede de una ética del tiempo.

Es que nosotros no somos ni los primeros ni los únicos en interrogarnos sobre el fondo de la cuestión. Uno de los psiquiatras más conocidos del siglo XX, psicopatólogo consumado y amigo de J. Lacan, Henri Ey, cuando toma prestado del neurólogo inglés Jackson su teoría de las desestructuraciones de la conciencia, nombra el primer nivel alcanzado en la enfermedad: desestructuración temporal-ética. Para él, esto se refiere simplemente a señalar que el primer asiento del sujeto de la conciencia corresponde al hecho de que su voluntad, su intencionalidad, el sentido de su acción, su tensión hacia el movimiento o hacia la palabra que cambia, no tiene otra realidad más que la de inscribirse en el tiempo, y que hay una solidaridad orgánica y epistémica entre la ética –es decir el valor de las intenciones que desembocan en la acción– y la inscripción, la inmersión del ser en la temporalidad, gracias a la mediación que esta acción ofrece entre el espíritu y el tiempo.

No es por este camino que nosotros tratamos de informarnos sobre este nudo, sobre este ternario que forman la ética, la duración de las sesiones, y el deseo del analista que mezcla las apuestas de una y otra.

Voy a ocuparme de ello de tres modos: el primero será un recuerdo –no, no es verdaderamente un recuerdo personal–, pues sin duda somos varias centenas de personas las que podemos compartir este recuerdo en este XI Encuentro Internacional del Campo Freudiano. El segundo modo se refiere a la idea que podemos tener de lo que es el tacto y la relación que este tacto mantiene no con el tiempo, sino con la duración. La tercera vía que tomaré va a retomar brevemente algunas sesiones analíticas relatadas en un artículo titulado: “Dos notas sobre el silencio”, cuyo autor es uno de los más grandes postfreudianos, el inglés Winnicott.

El recuerdo se remonta a dieciséis años atrás. Ocurría en Buenos Aires, en el Centro San Martín, en 1984, durante una sesión plenaria del tercer Encuentro Internacional del Campo freudiano. En la tribuna J.-A. Miller había abordado justamente la

cuestión de las sesiones de duración breve. En la sala, Paul Lemoine –colega de mayor edad, del que seis años después lamentaríamos su desaparición–, pedía la palabra para decir lo que resumo aquí de memoria: “cuando me analizaba con el Dr. Lacan, me sorprendí evidentemente de que hubiera cambiado la duración de las sesiones y que hubiéramos pasado a sesiones más cortas. Como me acompañaba a la puerta, un día le pregunté: por qué ahora las sesiones eran más cortas. Me contestó: es porque quiero hacerlo más sólido”. No voy a detenerme en la continuación de la intervención de Paul Lemoine, donde expuso con una gran precisión y púdicamente cómo había experimentado la naturaleza de la efectividad de esta solidez por la desaparición de la angustia.

Esta palabra, este adjetivo, es impactante pues evoca –y nos cuesta imaginar que Lacan no tuviera perfecto conocimiento de ello –una concepción del “tiempo homogéneo, organizado en duración”¹⁶ desarrollado a comienzos de los años treinta por una “Teoría de la consolidación”¹⁷ que parte de lo siguiente: “los centros decisivos del tiempo son sus discontinuidades”, se restablecería una continuidad por la “solidez”¹⁹ de una acción exterior propia a las capacidades del espíritu : de este modo, yendo del todo a la parte, “de un estado de dispersión hacia un estado final de continuidad”²⁰ “una actividad homogénea... (puede) constituir una realidad “temporal definida”... “La constitución de un consolidado de sucesión (desembocaría) en un verdadero objeto temporal”.²¹ No tenemos que consagrarnos a esta tesis bien fechada, salvo para tener pretexto y ver el partido inverso tomado por Lacan cuando señala, en el acortamiento de la duración, una mayor “solidez” de su acción. Se apoya en la discontinuidad para alcanzar un cierto grado de realización subjetiva. Porque el “tiempo del que se trata en esta cuestión tiene el mismo estatus que el sujeto... el tiempo es él mismo un efecto de la estructura significante... Es esto lo que podemos llamar estructuras temporales. Esto significa que una estructura significante determina una posición subjetiva... (y) las estructuras significantes determinan igualmente una modulación temporal, a este respecto hay que decir: el tiempo es el efecto del significante. Y cuando se alcanza esto ya se respira mejor”.²²

A partir de su “Discurso de Roma”, Lacan propone un concepto, un operador práctico que apunta a obtener esto que él define “como una palabra que dura”²³, es la puntuación. “La suspensión de la sesión no puede dejar de ser experimentada por el sujeto como una puntuación en su progreso”.²⁴ La duración estándar, la duración medida cede aquí el paso a la puntuación; sobre este punto el deseo del analista toma la forma del esquema lacaniano de la metáfora:

Puntuación - Duración medida

¿No está acaso, en la metáfora de la transferencia una de las primeras razones del consentimiento del analizante que acepta ponerse al trabajo haciendo de nosotros el sujeto supuesto saber puntuar? El sentido de su consentimiento da la indicación de que él acepta estar en el lugar que le toca en el discurso analítico.

¿No es del mismo modo, la “solidez” una buena metáfora de lo real, de aquello con lo cual uno se da de bruces, de esta piedra que nos hace tropezar, de este trozo de cielorraso que puede caer sobre la cabeza, como sobre el desdichado Cyrano, como recompensa final de sus sueños inacabados?

Buscada por Lacan, en la producción del resultado de su operación, esta solidez está en el hilo del título de la entrevista que Eric Laurent dio a Silvia Baudini en su segunda entrega de *Signos del 2000*, y que publicó en el mes de mayo último, el número 188 de *La lettre mensuelle* de la ECF. Este título es “Una sesión orientada por lo real”.

¿Cómo no pensar en esta frase con la cual Lacan, en su “Discurso de Roma”, concluye el ejemplo que da cuenta de su decisión de introducir las sesiones de duración breve? El ejemplo es célebre entre nosotros, y Lacan lo resume así: “(por) lo que se ha llamado nuestras sesiones cortas, hemos podido sacar a la luz en tal sujeto masculino fantasías de embarazo anal con el sueño de su resolución por medio de una cesárea, en un plazo en el que de otro modo hubiéramos seguido reducidos a escuchar sus especulaciones sobre el arte de Dostoievski”.²⁵

Para luchar contra la imposible confesión del fantasma, Lacan evoca una cierta –no brutalidad– sino al menos una cierta brusquedad, en el sentido en que decimos en francés: sacudir las cosas (*brusquer*). Quisiera mostrar cómo ese: sacudir las cosas, es cuestión de tacto.

Algunas líneas más abajo, Lacan concluye la viñeta clínica diciendo: “Pues (el análisis) no rompe el discurso sino para dar a luz la palabra”.²⁶ Notemos que Lacan escribe “dar a luz la palabra”, y no dar a luz a la palabra. Es muy preciso. Se dice que una mujer da a luz a un niño, pero se dice de modo diferente lo que el médico o la partera hacen (N de T: en castellano no hay un equivalente al *accoucher d'un* y *accoucher une*) Se trata de retirar algo, extraer algo que está en la palabra. Es un asunto obstétrico y cada sesión es cuestión obstétrica, no para el ideal anestésico (dicho al pasar absolutamente legítimo) del parto sin dolor, sino por la imagen del logro de una extracción.

Aquí interviene el tacto. Sirve para obtener la operación siguiente que es una sustracción, en el sentido aritmético del término. Si el tiempo es una función signifiante, no es la duración. ¿Pero qué es la duración?

El tiempo y la duración

¿Qué es la duración dentro nuestro?²⁷ Es una conocida pregunta de Bergson, cuya tesis sobre el tiempo marcó el pensamiento francés, tanto sin duda por la obstinación de repetirla de la misma manera durante medio siglo, como por las perspectivas que abría. La duración es esencialmente: “una continuación de lo que no es más en lo que es. Este es el tiempo real, quiero decir percibido y vivido. Es también cualquier tiempo concebido pues no se puede concebir un tiempo sin representárselo percibido y vivido”.²⁸ Según esta psicología de la conciencia, la duración es sucesión y no simultaneidad; la duración es una sucesión vivida y percibida intrínsecamente por el hombre vivo. El tiempo de la medida, el de la simultaneidad, es espacialización del tiempo, tiempo inesencial “tiempo que se proyecta en el espacio... por intermedio del movimiento”²⁹, tiempo de una “psicología grosera, incauta del lenguaje”³⁰, tiempo cuya realidad se confunde con “su representación simbólica”³¹; este tiempo de la medida, este tiempo-cantidad se opone “al elemento esencial y cualitativo del tiempo”³², “la duración pura que no se mide”³³ porque esta “duración cualidad, la de la conciencia alcanzada inmediatamente”³⁴ es “cosa real para la conciencia que conserva su huella”³⁵, esta duración conciencia, identificada con “la actividad continua y viviente del yo”³⁶ se torna medio de elección para estudiar “la influencia del sentimiento sobre el conjunto de una historia”³⁷; “flujo temporal”³⁸, “real” porque es “experimentado”³⁹, “tenido... como operante”⁴⁰, la duración según esta exaltación del yo es “la estofa de nuestro ser”⁴¹ al mismo tiempo que “murmullo interrumpido de nuestra vida profunda”.⁴²

Este es un discreto vistazo de la tesis bergsoniana que opondrá hasta su “diálogo” con Alfred Einstein.

Su tonalidad explica el tenor de la primera crítica escrita de Lacan desde el final de la segunda guerra mundial: “la obra de Bergson es la diletante síntesis que satisfizo las necesidades espirituales de una generación...y una bastante curiosa recopilación de ejercicios de ventriloquia metafísica”.⁴³ Crítica renovada dos años más tarde: “insuficiencia naturalista” de esta concepción de la “dimensión temporal”.⁴⁴ La duración no es la estofa del ser, porque si “el inconsciente se articula por lo que del ser viene al decir... lo que del tiempo le hace estofa no es artificio imaginario”.⁴⁵

Esta duración es imaginaria, no es sino la imagen del tiempo, de este tiempo simbólico del cual el sujeto de la falta en ser hace la prueba real: “textil donde nudos no dirían nada más que agujeros que allí se encuentran”.⁴⁵

Lacan encuentra sin duda aquí, en la más alta tradición del pensamiento, su inspiración. Aquella que sabemos, desde nuestro último año del liceo, que es agustiniana; porque con el tiempo el sujeto hace la experiencia de la palabra que falta: “¿qué es por lo tanto el tiempo? Si nadie me lo pregunta lo sé. Si alguien me hace la pregunta y yo quiero explicarlo ya no lo sé... No podemos hablar del ser del tiempo sino porque se encamina hacia el no ser”.⁴⁶

La duración no es más que ese “tiempo vivido” que sirve de título al psiquiatra fenomenólogo francés Eugène Minkowski, colega de Jacques Lacan y de Henri Ey en “*l'Évolution psychiatrique*”.⁴⁷ Mezclan su sumisión bergsoniana con sus ambiciones fenomenológicas. Minkowski, ilustra bien lo que Jean-Toussaint Desanti demuestra en esos comentarios de Husserl: el fracaso de la egología trascendental para probar, con la problemática temporal, lo bien fundado de una dialéctica ontológica.⁴⁸ Sin duda no es por azar que en el mismo “Seminario”, el que consagra a las psicosis, Lacan refute a la vez a uno y otro: “La gente cree que nos es preciso restaurar totalmente lo vivido indiferenciado del sujeto, la sucesión de imágenes proyectadas sobre la pantalla de lo vivido por él para captarlo en su duración, a lo Bergson. Lo que palpamos clínicamente nunca es así. La continuidad de todo lo que un sujeto ha vivido desde su nacimiento nunca tiende a surgir, y no nos interesa en lo más mínimo”.⁴⁹ Y “Esto

debe tomarse al pie de la letra. No se trata de comprender qué ocurre ahí donde no estamos. No se trata de fenomenología. Se trata de concebir, no de imaginar... ”.

La duración que los estándares de la IPA tratan de neutralizar, en un intercambio reglado donde se equilibrarían transferencia y contratransferencia, no es nada más que esta “duración a la Bergson” que hemos distinguido al comienzo con “la evaluación de la duración” de la que habla J.-A. Miller en su comentario del “Tiempo lógico” del mes de mayo de 2000, mostrando lo que ella revela haciendo pasar el sujeto de una posición a otra entre el ver y el saber, indicando que su valor es de espera en el tiempo que precede el acto, demostrando como la prisa es allí una suerte de *aufhebung*. Los valores de “evaluación” de esta duración no son aquellos que se nos reprocha “ofender”, y que los analizantes aceptan sin embargo tomando su lugar en nuestra concepción de las sesiones, que es también la de “una dura ascesis temporal”.⁵¹

El acento que se trata propiamente de corregir en la sesión se refiere a la “duración a la Bergson”, la duración que enmascara lo que su consideración desplaza borroneando las apuestas transferenciales. Pero conviene en este punto estar atentos: si un *Witz* de Lacan señala que el senti-miente, es sin embargo con esta mentira de lo sentido de la duración y contra esta mentira que el tacto interviene, no para neutralizarla sino para hacer de ella un uso, no para neutralizarla por una... neutralidad bien intencionada que no es más que estrago, falsificación de la virtud antigua de la paciencia, de una paciencia bastardeada por lo que Lacan nombró una “fraternidad discreta”.⁵²

La duración como afecto del tiempo en la sesión se trata a la inversa de lo que es en la relación amorosa, donde se trata de dar lo que no se tiene, es decir una duración que no cuenta su tiempo –*Venus otia amat*– una duración que no hace del tiempo una instancia donde se despliega la preocupación del ser. Prueba de esto, que su deseo va un poco más allá de la causa “de la objeción de conciencia hecha por uno de los dos seres sexuados por el servicio a dar al otro”⁵³; medio para esto afín que le sea dado lo que la “sobrepasa”⁵⁴, que Freud en su artículo de 1931 sobre la sexualidad femenina califica de “incommensurable”; medio de un tiempo amputado de la duración necesaria para su consentimiento, que el amor se torne algo más que un pretexto elaborado como una cubierta levantada contra las crudezas de la carne. A la inversa de los supuestos “datos inmediatos de la conciencia”, las estrategias subjetivas en acción en la relación amorosa muestran que la duración sin el tiempo no es sin el sentido del tiempo pero, para cada *partenaire*, es un intérprete de los más “indirectos”, destinado a hacer menos improbable la proximidad de dos goces incomparables. “Que el acto analítico y el acto sexual sean contrarios”⁵⁵ nos permitirá en un instante invertir nuestra fórmula e indicar que, si se trata en el amor de amputar el tiempo a la duración, se trata en la sesión de amputar la duración al tiempo. Conviene para ello apreciar lo que es el sentimiento de la duración para cada analizante: allí interviene el tacto puesto que es una manera en que el analista actúa para respetar los afectos del sujeto, para respetarlos: es decir para respetarlo para que no alimenten la diversión del yo.

Pesada o ligera, la duración es elocuente, cuando el tiempo procede del corte que es siempre una fulguración del silencio, del corte que es el silencio en acto, así como lo demuestra la aniquilación que sanciona los grandes acontecimientos de la historia del mundo o de la historia del sujeto, y que consagra la costumbre universal y sagrada del minuto de silencio.

En el esquema L, la duración a la Bergson debe ubicarse sobre el eje imaginario, esta duración es un sentimiento del tiempo que aumenta la pasión de la ignorancia acerca de lo que el tiempo hace de nosotros; es decir de la ignorancia de los efectos de discontinuidad que es el tiempo. Con la duración resistimos al tiempo, como nos protegemos de su valor de expiración. La duración es engañosa a partir del momento en que se pretende hacer de ella el índice de una resistencia del ser y de una firmeza del deseo. El famoso: “he vivido”, del abate de Siéyes no da la cifra de un destino, ni tampoco el más poético: “los días se van, yo permanezco” de Apollinaire. Hemos conocido en Francia un movimiento de doctrina histórica que celebraba la duración, “la larga duración” incluso, para tratar de contrariar el valor de las fechas y del acontecimiento en la historia. Es la teoría de la larga duración de un Fernand Braudel (que tuvo un pequeño papel en la vida enseñante de Lacan): esta teoría muestra bien que con la duración erigida como concepto, esperamos que las cosas vengán a ordenarse por ellas mismas, que con la duración y su fetichización esperamos no notar nada del efecto sujeto del tiempo.

Aquí interviene el tacto, pues esta duración es una reivindicación moderna, en un mundo que reduce el tiempo a su síncopa, la historia a la actualidad, como lo significa esta expresión de un periodista justamente llamado Lacouture (La costura), esta invención de una fórmula casi cómica: “la historia inmediata”. La duración es una reivindicación del hombre que sufre el tiempo que lo apremia por todas partes, el tiempo que se ha convertido en su enemigo, el tiempo que es hoy en la vida profesional de cada uno el arma de la exclusión y de la segregación, transformando la experiencia en desventaja. La duración como sen-

timiento del flujo temporal reivindica que el tiempo debe volverse amigo, reposo asexuado del guerrero –ese “reposo” que un Bachelard identificaba como límite de la temporalización– que el tiempo acordado a la palabra que pasa libremente sea ocasión de relajamiento, que en el desierto superpoblado de la precipitación moderna, en el frenesí de los modos ilusorios e imperiosos, la duración sea el oasis de las salubridades elementales, de los pudores de la iniciativa calma. “En nuestra civilización occidental, marcada por la aceleración de la producción y del consumo, la sesión de psicoanálisis es un alto y un puerto. El paciente puede tomarse su tiempo... pues este tiempo le es dado... el tiempo de ser más verdadero. Durante ese mismo tiempo el analista, recíprocamente, presta una atención sostenida no sólo a los dichos y a los no dichos del paciente, sino a su ser. Así manifiesta su respeto por la persona del paciente dejándole a este el tiempo de desplegar en el marco de la sesión las modalidades propias de su funcionamiento psíquico”.⁵⁶ Vale la pena, sin duda, meditar esta cita de Didier Anzieu por otras razones que las que nos permitirían referir la inadaptación inverosímil de cada uno de sus términos con lo que ocurre en la experiencia analítica. Muestra en efecto cómo la afectación de bien pensante con la cual podemos abordar esta cuestión de las relaciones del tiempo y de la duración, poda uno a uno nuestros conceptos fundamentales, para desembocar en un vocabulario de sacerdotes.

En las antípodas de las mojjigaterías del alma bella, el tacto sirve para contrariar, respetándola, a esta demanda natural y patética del sujeto. Un gobierno francés, que no dejaba de tener su mérito, cometió la ridiculez de crear un Ministerio del tiempo libre y del ocio. Si Chateaubriand pensaba que había dos modos de hacer con el tiempo, desafiarlo, es decir matarlo, con la creación de una obra inmortal, o gastarlo en la diversión cotidiana, nosotros hemos inventado un tercero: recuperar este tiempo, transformándolo en duración, a fin de poder perderlo impunemente.

Pero sustraer al tiempo la duración es demostrar que retirar el significado del significante, quitar a la cadena significativa todas las pretensiones de la significación, no es una operación sin resto. Es mi tercer y último punto, que será breve.

Cuando el tacto deviene acto

El tiempo menos la duración no es igual a cero. El tiempo menos la duración hace emerger la cuestión de lo que es el objeto para el sujeto. Cuando se le quita al tiempo su duración, aparece la perspectiva de un objeto, en un momento en que el tacto deviene acto.

En un libro aparecido en Francia hace menos de un trimestre, titulado: “El temor del hundimiento y otras situaciones clínicas”, Winnicott publica un artículo cuyo título es: “Dos notas sobre el silencio”. Relata allí algunas sesiones del análisis de una mujer que, probablemente cansada de las peroratas de Winnicott, lo intimó a callarse. El señala: “el tratamiento descansa en mi silencio”. De manera instructiva, Winnicott refiere que el silencio del analista lo feminiza, que su interpretación no es más soltera porque embarca analizante y analista en la corriente que lleva a la asunción del desfallecimiento del Otro. Pasemos esta mina de diamantes que es esta media docena de páginas, para extraer esto: “me fue necesario aceptar ocupar la posición de alguien que no dice absolutamente nada. El efecto sobre mí fue un cosquilleo en la garganta que pude sin embargo ocultar, pero sabía que decir tres palabra habría bastado para eliminar el cosquilleo. No poder hablar tiene un efecto curioso: exige de mí una escucha diferente de mi escucha habitual. En una cierta medida, escucho siempre con mi garganta, y mi laringe acompaña los ruidos del mundo y en particular la voz de alguien que me habla”.⁵⁷ Hay que elogiar la ingenuidad de Winnicott, y lo que enseña su bella honestidad, y el valor de esta “caída” sorprendente, se calla pero el tiempo de la sesión se torna una duración donde se instala una verdadera picazón. ¡Marca del desprecio por cualquier consideración de la dimensión de semblante! El analista británico identifica su acto y su “a-temporalidad” a su propia “psicosomatización”.

El acto del analista que recorta la duración del tiempo es el compromiso de su silencio en la cura. Este silencio que es el operador de esta sustracción de la duración al tiempo, del significado al significante, hace emerger un objeto, que evoca la presencia misma del analista, y es a esto a lo que el analista consiente. Es a esto que se entrega a su detrimento Winnicott, cuando más allá casi de un “acontecimiento de cuerpo”, se dedica a volverse él mismo el efecto de su acto por una confusión entre su silencio y un “no actuar” sin límite. “El silencio corresponde al semblante de desecho”⁵⁸ enseña Lacan, y conviene articular en ello la apuesta con un “manejo del tiempo” exigente, con una “evaluación de la duración” severa, para no “hacer del silencio una presencia plena, transponer el silencio en ser, caer en una ontología de la presencia”.⁵⁹ Porque “el ser del analista es en acción incluso en su silencio”,⁶⁰ una “evaluación de la duración” en el “manejo del tiempo”, apasionado por su aplicación a lo más particular de cada caso aunque sin duda “accesorio”, toma, más allá del tacto, aires de una prudencia elemental.

Un silencio en acto, que anuda muy a menudo lo que la interpretación desanuda, exige del analista un cuidado, una vigilancia que se refiere continuamente sobre la línea del tiempo, sobre el eje de una presencia fugitiva donde gracias a Lacan vemos perfilarse la cuestión del objeto. En el acto que recorta la duración al tiempo, que “evalúa” esta para “manejar” aquel, esta pregunta, puede transformarse en prisa, o sea en una mezcla de impaciencia obstinada y de paciencia decidida.

Traducción: Silvia Baudini

* Publicado en *La Cause Freudienne* Nro 46.

* N. de T.: edicto del Zar.

Notas

1. Retomamos aquí una intervención hecha en julio de 2000, durante el XI Encuentro Internacional del Campo freudiano, realizado en Buenos Aires, dedicado a “la sesión analítica”, así como a las “apuestas éticas de la clínica”.
2. J. Lacan, *Escritos I Siglo XXI 7^{ma} edición 1979*, pp. 129 y 131. Sobre este punto, *nihil novi sub sole*: así, en 1990 un llamado Jean Cournut escribe en la “Nouvelle Revue de Psychanalyse” (N.R.P.): “el encuadre... es más que un dispositivo y más que un continente, no es una estrategia, menos aún una técnica, es un tercero que el analizante y el analista respetan porque asegura una perennidad sin rostro, una ley sin revelación, una pasión sin locura... El encuadre es la investidura bilateral y recíproca de un dispositivo que toma en cuenta el tiempo”. (N.R.P. N° 41, Gallimard, 1990, p.227).
3. J. Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, 1973, pp. 9-10. Podemos señalar por otra parte que esta dimensión religiosa que Lacan señala cohabita con la seguridad de un sentido de las realidades concretas. La trivialidad de la réplica del analista que evocábamos en el párrafo precedente puede ser publicada, aunque en un tono más afectado. Así, Didier Anzieu: “la sesión a la que se falta debe pagarse: nadie está obligado a habitar su propiedad, pero los gastos continúan corriendo al mismo tiempo que la fracción horaria que se le reserva, el paciente remunera la atención flotante pero exclusiva que el analista se compromete *ipso facto* a consagrarle”. (N.R.P., op. cit. p. 235).
4. J. Lacan, *Escritos I Siglo XXI 7^{ma} edición 1979*, pp. 129. Subrayamos tabú. “Me ha ocurrido preguntarme lo que yo haría en mi práctica si no tuviera reloj ...”, se preguntaba ingenuamente Conrad Stein (N.R.P., op. cit. p.252).
5. K. Marx, *Le caractère fétiche de la marchandise et son secret*, Editions Allia, 1999, p. 9 à 12. El valor de cambio que tomó la duración se inspira naturalmente en los ideales de la intersubjetividad: “que la duración sea corta, larga, fija o variable, en uno u otro momento, es deseable que pueda ser retomada por dos subjetividades en presencia”. (Radmila Zygouris, N.R.P., op. cit., p. 234). De modo menos ingenuo la lógica de este valor de cambio se sostienen naturalmente de las más altas fuentes: “Freud hacía equivaler por una parte (el pago de los honorarios) al valor de un tiempo de trabajo que el analista hacía pagar. Todo lo simbólico del pago y la lógica del intercambio así instituida estaban destinadas a inscribirse en el valor social del tiempo. (Patrick Guyomard, N.R.P., op. cit., p. 246).
6. Son las primeras líneas de una novela de A. Maurois, “Le cercle de famille”, que por razones sin duda comprensibles, no dejó en la historia de la literatura una memoria arrasadora. La recordamos sin duda por la claridad de la elección que perfilaba, incluso en una lectura adolescente: o la cronología, o la lógica del signifiante. “Los recuerdos de la infancia no son, como aquellos de la edad madura, clasificados en los marcos del tiempo. Son imágenes aisladas, rodeadas por todas partes de olvido... (de los cuales algunos) han dejado en nuestro carácter huellas imborrables en ese punto, que reconocemos su verdad pasada la fuerza presente de sus efectos”.
7. G. Debord, *La société du spectacle*, Folio, 1992, p. 130.
8. G. Bachelard, *La dialectique de la durée*, PUF, 1950 (edición de 1993), pp. 41-42.
9. J. Lacan, *Ecrits*, pp. 838-839.
10. idem, p. 844.
11. P. Valéry, *La soirée avec Monsieur Teste*, La Pléiade, Oeuvres, Tome II, p. 17.
12. J-A Miller, *Les us du laps*, Curso de 1999-2000 en el Département de Psychanalyse de Paris VIII, clase de 3 de mayo de 2000.
13. cf G. Bachelard, op. cit. p. 88.
14. J-A Miller, *L'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique*, curso de 1996-1997. Département de Psychanalyse de Paris VIII.
15. J. Lacan, *J. Escritos I Siglo XXI 7^{ma} edición 1979*, pp. 273.
16. G. Bachelard, op. cit. p.78.
17. idem, chap. V, *La consolidation temporelle*, p. 78 à 89.
18. idem, p. 38.
19. idem, p.84.
20. idem, p. 83.
21. idem, p. 85.
22. J-A Miller, *Les Us du laps*, clase del 17 de mayo de 2000.
23. J Lacan, *J. Escritos I Siglo XXI 7^{ma} edición 1979*, p. 130.
24. idem, p. 130.
25. idem, p. 132.
26. idem, p. 133.
27. H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, 1997, p. 170.
28. H. Bergson, *Durée et simultanéité*, PUF, 1992, pp 46-47.
29. H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 93.
30. idem, p. 124.
31. idem, p. 104.
32. idem, p. 86.

33. idem, p. 78-80.
34. idem, p. 94.
35. idem, p. 150.
36. idem, p. 133. Cuando un Didier Anzieu puede sostener que “la duración de las sesiones es la herencia en la cura de los ritmos biológicos fundamentales y del retorno periódico del empuje pulsional” (N.R.P., op. cit. p. 236), vemos bien que el rebajamiento de todas las defensas e ilustraciones de la duración fija descansan en una concepción de la filosofía de la conciencia que tiene poco que ver con las apuestas del *Unbewust*.
37. H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 148.
38. H. Bergson, *Durée et simultanéité*, p. 63.
39. idem p. 62.
40. idem p. 63.
41. idem p. 62.
42. idem p. 51.
43. J. Lacan, *Ecrits*, p. 163.
44. idem, p. 123.
45. J. Lacan, *Radiophonie*, Scilicet 2-3, Seuil, 1970, p. 79.
46. Saint-Augustin, *Les Confessions*, Oeuvres, Tome I, La Pléiade, p. 1041.
47. Aparecido un año después de la tesis de Lacan, “Le temps vécu” ya no se lee más. Los asistentes del curso de J-A Miller podrán ligar sin embargo con interés, el segundo párrafo del capítulo IV (pp. 72 a 84 en la edición de 1968 en Delachaux y Nestlé) consagrado a “la actividad y la espera”: el contraste con las sesiones de mayo de 2000 de “Los usos del lapsos” es impactante, y permite captar las contradicciones lógicas que explican en parte el naufragio lamentable de la psicopatología.
48. Jean-Toussaint Desanti, *Réflexions sur le temps*, Grasset, 1992, y: *Introduction à la phénoménologie*, Gallimard, edición de 1994, capítulo III consagrado a la cuarta de las “Méditations cartésiennes”.
49. J. Lacan, *Seminario 3 Las psicosis*, Paidós, 1988, p. 161-162.
50. idem, p. 289.
51. J-A Miller, *Les us du laps*, séance du 17 mai 2000.
52. J. Lacan, *Ecrits*, p.124.
53. J. Lacan, *Encore*, Le Séminaire, Livre XX, Seuil, 1975, p. 13.
54. J. Lacan *L'Étourdit*, Scilicet n°4, Seuil, 1973, p. 23.
55. S. Cottet, *Ejaculation praecox*, Actes de l'École de la Cause freudienne, Volume II, 1982, p.74.
56. D. Anzieu, *Le temps d'être plus vrai*, en : “L'épreuve du temps”, Nouvelle Revue de Psychanalyse, N°41, Gallimard, 1990, p. 236.
57. D.W. Winnicott, *Deux notes sur l'usage du silence*, 1963, en: “La crainte de l'effondrement psychique et autres situations cliniques”, Gallimard, 2000, pp.60 à 67. Esta preocupación del analista por lo vivido de sus propias sensaciones no está naturalmente aislada. De manera menos esclarecedora que en Winnicott, pero, de un modo que hay que confesar es más grotesco, una Radmila Zygouris puede proponer que esta preocupación sea elevada a uno de los principios de la dirección de la cura: “para cada analizante intento ver qué tiempo me es necesario para escucharlo y para que se establezca un contacto... esto en el interior de un abanico, que va de una media hora, a una hora y media, momento en que me fatigo, o que es mi límite, lo que puedo decirle al paciente”. (N.R.P. op. cit. p. 230)
58. J. Lacan, *Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines*, Scilicet n°6-7, Seuil, 1976, p.63.
59. F. Fonteneau, *L'éthique du silence*, Seuil, 1999, p.201.
60. J. Lacan, *Ecrits*, p. 359. Debemos esta cita así como la de la nota 58 a F. Fonteneau, op. cit, p. 134 et 150.