

Confesión y práctica psicoanalítica. Algunos contrapuntos entre M. Foucault y J. Laca

Luis César Sanfelippo*

Resumen

El presente texto pretende interrogar la relación entre la confesión y el psicoanálisis a la luz de algunas ideas presentes en las obras de Foucault y de Lacan. Tras presentar algunos modos tradicionales de concebir la relación entre aquella técnica y la práctica iniciada por Freud, nos detendremos en los desarrollos del filósofo francés. Entonces, procuraremos situar qué aspectos del procedimiento surgido en el catolicismo podrían permanecer vigentes en el psicoanálisis. Finalmente, intentaremos analizar algunas ideas de Lacan al respecto, con la expectativa de que nos permitan ubicar si, desde su perspectiva, existe una dimensión de la práctica psicoanalítica que podría acercarse a la confesión y si hay otra dimensión que permitiría acentuar la distancia entre ambas.

Palabras claves: Confesión - Práctica Psicoanalítica – Foucault – Lacan - Sujeto.

Confession and Psychoanalytic Practice. Some counterpoints between M. Foucault and J. Laca

Abstract

This paper aims to examine the relationship between confession and psychoanalysis in the light of Foucault's and Lacan's ideas. After presenting some traditional ways of conceiving the relationship between this technique and Freud's practice, we analyze the works of the French philosopher. Then, we will try to place what aspects of the procedure emerged in Catholicism could remain in force in psychoanalysis. Finally, we will try to analyze some Lacan's ideas about this subject, with the expectation that it allow us to elucidate if, from his perspective, there is a dimension of psychoanalytic practice that could approach confession and if there is another dimension that would accentuate the distance between them.

Keywords: Confession - Psychoanalytic Practice – Foucault – Lacan - Subject.

*Una confesión pública, hecha hasta el final,
con toda la carga religiosa que le damos, con o sin razón,
de eso parece ciertamente que se trata.
(Lacan, 1960-61, p. 205)*

Introducción

En La voluntad de saber, Michael Foucault realizó una crítica a lo que denominó “hipótesis represiva” (Foucault, 1976). Para este autor, las relaciones de poder, lejos de haber tendido a reprimir la sexualidad, construyeron la red por la cual se sostuvo hasta el presente un imperativo: decir la verdad del sexo. En el centro de todos los procedimientos que procuran producir la articulación entre discursos, sexo y verdad, se encontraría la técnica de la confesión, que, transformada, llegaría hasta el psicoanálisis.

Diversos autores se ocuparon del vínculo que uniría a dicha técnica con la práctica psicoanalítica (Ellenberger, 1970; Foucault, 1974-74; Foucault, 1976; Webster, 1990; Vallejo, 2006). Sin embargo, muchos otros rechazaron esta posibilidad al no ver entre ambas más que una de las rupturas que separarían a la religión del campo de la racionalidad moderna (Allouch, 1998; Bonoris, 2015). Tal diversidad de opiniones ilustra la dificultad para definir y entender la relación entre confesión y psicoanálisis, sea que se la intente abordar desde el campo de la historia, sea que se la interrogue desde el discurso psicoanalítico.

El presente texto no pretende agotar el tema; más bien, plantea un objetivo acotado: indagar dicha relación a la luz de algunos trabajos de Michel Foucault y Jacques Lacan. En particular, nos interesa comenzar

*Fac. Psicología, UBA. Argentina. E-mail: luissanfe@gmail.com

presentando y discutiendo los argumentos que esgrime el historiador para ubicar al psicoanálisis dentro de las prácticas confesionales. Es decir, intentaremos analizar los elementos de la técnica cristiana que, desde la perspectiva foucaultiana, permanecerían vigentes en la práctica psicoanalítica, a pesar de las diferencias que separarían a la primera de la segunda. Tras esto, nos proponemos estudiar las apreciaciones de Lacan al respecto. En este punto intentaremos defender la hipótesis de que el psicoanalista francés habría llegado a reconocer que ciertos aspectos del desarrollo de un psicoanálisis incluyen elementos cercanos a la confesión cristiana. Sin embargo, el problema no estaría resuelto con esta afirmación. Más bien, de acuerdo con la siguiente hipótesis que procuramos poner a prueba, existirían en la obra de Lacan diversas referencias y propuestas que apuntarían explícitamente a distinguir la práctica psicoanalítica de la confesional.

Características de la confesión cristiana. Modos habituales de concebir la relación del psicoanálisis con dicha técnica.

Como ya se ha aludido, la técnica de la confesión ha sido objeto de diversas investigaciones históricas. Si bien excede los propósitos del presente trabajo, consideramos importante hacer una breve referencia al importante trabajo de Jean Delumeau (1990) titulado *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*. El autor procuró indagar la experiencia de la confesión a partir de las relaciones entre el carácter obligatorio de la técnica (rasgo original de la religión católica) y el supuesto efecto tranquilizador de la absolución. En tal sentido, la “pregunta básica” que ordenaba el libro era “¿cómo fue vivida de forma concreta esa coacción?” (Delumeau, 1990, p. 11).

Desde el principio del libro, el historiador recortó dos rasgos básicos de la confesión cristiana. Por un lado, existiría (y continuará existiendo) una “diferencia de naturaleza... entre una confidencia voluntaria y una confesión decretada autoritariamente” (Delumeau, 1990, pp. 12-13). Por ende, la “obligatoriedad” sería el atributo principal del acto de confesar en el seno del catolicismo. Por otro lado, el fin de la confesión sería el perdón. A partir de estos principios, el autor planteó, en primer lugar, que la pregunta por la “tranquilidad” o el alivio como efecto de la confesión no admitiría una respuesta unívoca, pues dependería de la ambigüedad de los juegos históricos entre coacción y absolución,

severidad y ternura, castigo y perdón (Delumeau, 1990, pp. 17, 145-146). En segundo lugar, que “rigurosidad” o “indulgencia” (Delumeau, 1990, p. 16), como los dos polos de la actitud del confesor frente a lo pecaminoso, habrían influido en forma directa en la dificultad de cumplir con la obligatoriedad del acto y en la producción del efecto tranquilizador o el mantenimiento del sentimiento de culpa. En tercer lugar, que otra característica de la confesión católica sería el “detalle”, que condujo a las interminables discusiones sobre la necesidad o la prescindencia de confesar “los pecados veniales”. Este panorama suscitó imprimía a la confesión un carácter ambiguo: “La confesión quiso tranquilizar; pero después de haber inquietado al pecador. Lo perdonó incansablemente; pero, ¿no amplió más allá de lo razonable la lista y las circunstancias de los pecados?” (Delumeau, 1990, p. 12).

Muchos autores que, ocupándose de la historia del psicoanálisis y las prácticas “psi”, abordaron el tema de la confesión, suelen compartir con Delumeau sus concepciones respecto a la obligatoriedad, el fin, el efecto, la actitud o el contenido de dicho procedimiento. En su ya clásica obra, Ellenberger (1970) afirmaba que si bien “la psiquiatría ha excluido de forma radical de su vocabulario la palabra ‘pecado’ (...) la moderna psiquiatría dinámica la ha redescubierto, si no como ‘pecado’, al menos en el sentido de ‘sentimiento de culpa’. No se puede descartar la acción patógena de los sentimientos de culpabilidad y el efecto terapéutico de la confesión” (p. 44). Desde su perspectiva, la absolución del pecado se volvió superación de la culpa; la paz del alma perdonada se vistió de efecto terapéutico; pero entre religión y mundo “psi” existiría una continuidad en los fines y en los efectos de las respectivas técnicas utilizadas para disminuir el mal introducido por el pecado o la patología.

Por su parte, Richard Webster (1999) encontró similitudes entre los modos de eliminar la reticencia a confesar en el catolicismo con la regla de la asociación libre freudiana: en ambos casos se subrayaría la obligatoriedad de decir, más allá de cualquier sentimiento de vergüenza (p. 331). Para este autor, tanto en la religión como en el psicoanálisis “los ritos de la confesión satisfacían (...) una profunda necesidad psicológica” (Webster, 1999, p. 334) que consistiría en “granjearse cierto reconocimiento hacia una parte del yo que normalmente es mantenida en secreto y rechazada por su impureza” (Webster, 1999, p. 336).

Por ello, Webster criticó los principios de abstinencia y de neutralidad, ya que esa actitud de “formalidad, impersonalidad y distanciamiento” (Webster, 1999, p. 339) conduciría a un nuevo rechazo de esa parte del yo que acababa de salir a la luz.

Ahora bien, si estas fueran las principales características de la confesión y de las continuidades entre ésta y el psicoanálisis, no sería tan difícil para los psicoanalistas encontrar argumentos para defender la distancia que separaría a ambos dominios.

En primer lugar, el catolicismo obliga a sus fieles a confesar sus pecados, pero nadie estaría obligado a consultar a un analista (1). Además, este último no buscaría arrancar o exigir una confesión a sus pacientes. En tal sentido, se suele citar a Lacan, quien afirmó explícitamente: “tampoco le hago decir nada a nadie. Mi función es más bien escuchar” (Lacan, 1973-74) (2). En segundo lugar, en el pasaje de la confesión al psicoanálisis se habría producido una transformación del fin al que se aspira. Ya no se trataría de administrar el perdón sino de encontrar el primer ocasionamiento de los síntomas o levantar la represión o vencer las resistencias o permitir el reconocimiento del deseo o atravesar el fantasma, etc. En tercer lugar, el alivio que aportaría el psicoanálisis no dependería del otorgamiento de un perdón ni de la actitud rigurosa o laxa de quien escucha. La abstinencia y la neutralidad propias de un análisis no apuntarían ni a desculpabilizar ni a condenar al paciente. Serían, justamente, los medios técnicos para suspender el juicio, eliminar los problemas de severidad o indulgencia del oyente y permitir la implicación de quien habla en lo que dice. De este modo, el trabajo con el malestar no dependería ni de una absolución ni de una mayor o menor rigurosidad. En cuarto lugar, el contenido de lo que se dice ya no sería el mismo. En el psicoanálisis, no se trataría de hablar sobre lo pecaminoso. Cualquier ocurrencia, o mejor, toda ocurrencia (y no sólo las relacionadas con una falta) entraría en el campo de lo enunciable, independientemente de la importancia supuesta a cada una. En tal sentido, Lacan afirmaba que “en el análisis, se empieza por explicar a la gente que no están allí para confesarse. Este es el principio de nuestro arte. Están allí para decir cualquier cosa” (Lacan, 1974, p. 78). Como puede apreciarse, para el psicoanalista francés, “decir cualquier cosa” sería opuesto a “confesarse”.

La perspectiva foucaultiana

Los argumentos recién presentados a favor

de la discontinuidad se sostienen en la atribución de ciertas características a la confesión respecto de: ⁽¹⁾ la obligatoriedad; ⁽²⁾ el fin; ⁽³⁾ el efecto; ⁽⁴⁾ la actitud del oyente; ⁽⁵⁾ el contenido. Para Foucault, estos son los dominios en los cuales la técnica sufrió transformaciones a lo largo de su historia, *sin que ello implique necesariamente que la confesión haya sido abandonada ni que el psicoanálisis se haya distanciado plenamente de ella.*

Respecto de la obligatoriedad, Foucault consideraba que en la cultura occidental existiría un imperativo de confesión aun cuando no hubiera una coacción explícita como en el catolicismo. Para él, “la gente confiesa – o es forzada a confesar. Cuando la confesión no es espontánea ni impuesta por algún imperativo interior, se la arranca; se la descubre en el alma o se la arranca al cuerpo” (Foucault, 1976, p. 75). En toda caso, en el nivel de la vivencia individual, seguramente existe una gran diferencia entre un relato producido bajo tortura durante la Inquisición y un diario íntimo de una adolescente. Pero, si se considera las relaciones de poder, un relato de sí espontáneo sería el signo de que la confesión estaría “ya tan profundamente incorporada a nosotros que no la percibimos más como efecto de un poder que nos constriñe” (Foucault, 1976, p. 75). Desde esta perspectiva, el acto de confesar no satisfaría ninguna “necesidad psicológica” previa al establecimiento de la coacción, tal como pensaba Webster. Más bien, la “necesidad” de confesar debería ser vista como un efecto de la implantación del procedimiento confesional en distintos ámbitos de la cultura occidental.

Algo análogo podría decirse respecto de los fines y de los efectos de la confesión. Entre los medios que permitieron que una técnica surgida en el ámbito religioso fuera aceptada en el campo de la ciencia, Foucault mencionó el postulado por el cual se elevó a la sexualidad al nivel de una “causalidad general y difusa” de múltiples enfermedades (Foucault, 1976, p. 82), a punto tal que en el siglo XIX lo sexual llegó a ocupar el lugar central del problema etiológico. Pero este postulado sería tan sólo “el reverso teórico de una exigencia técnica”, la de “una confesión que debía ser total, meticulosa y constante” (Foucault, 1976, p. 83). Luego, la atribución a la sexualidad de semejante poder causal condujo a “la medicalización de los efectos de la confesión” (Foucault, 1976, p. 84): desde entonces, el fin de la confesión no sería más la absolución sino la cura y el efecto buscado sería el terapéutico. Sin embargo, estos cambios no implicarían una discontinuidad total con la práctica penitencial, pues

en la pastoral cristiana ya existía la idea de que el confesor no sólo actuaba como juez sino como médico que cura las almas (Foucault, 1974-75).

Respecto de la transformación del contenido de lo confesable desde la penitencia cristiana hasta la actualidad, Foucault desconfiaba que los grandes cambios se hubieran producido sólo con la llegada del psicoanálisis. Más bien, el contenido de lo que se confiesa habría comenzado a transformarse desde el siglo XVI. Antes del Concilio de Trento, la confesión se centraba en el “aspecto relacional” de la sexualidad y en las transgresiones respecto de la ley religiosa (Foucault, 1974-75, p. 178). Luego de ese Concilio, tanto el vínculo entre dos personas como la cuestión legal dejaron de ocupar el lugar central de lo confesable. Desde entonces, el relato debía centrarse en “el cuerpo mismo del penitente, sus gestos, sus sentidos, sus placeres, sus pensamientos, sus deseos, la intensidad y la naturaleza de lo que él mismo experimenta” (Foucault, 1974-75, p. 179). Esta “especie de cartografía pecaminosa del cuerpo” (Foucault, 1974-75, p. 180) produjo una extensión enorme del dominio de la confesión. Para Foucault, la regla analítica que induce a decir cualquier ocurrencia no sería más que el punto cúlmine de un proceso de ampliación de los enunciados posibles que había comenzado cuatro siglos atrás.

En definitiva, Foucault no desconocía las diferencias entre confesión católica y psicoanálisis. Pero desde su perspectiva, esas diferencias serían tan sólo el signo de las *transformaciones que posibilitaron la permanencia, la continuidad y la difusión de la técnica confesional* a lo largo de los siglos.

Por eso no podemos acordar con una de las afirmaciones del psicoanalista francés Jean Allouch. Después de proponer la introducción de los planteos foucaultianos en el campo del psicoanálisis, después de intentar el acercamiento entre Foucault y Lacan, se basó en la afirmación del psicoanalista antes citada (“tampoco le hago decir nada a nadie”) para sostener que “el psicoanálisis, el lacaniano en todo caso, con su ‘Yo no se lo hago decir’, se sitúa en las antípodas de la confesión” (Allouch, 1998, p. 175). Como vimos, desde la perspectiva foucaultiana, el hecho de que un analista no ordene explícitamente decir algo y que un analizante no viva su experiencia de análisis como una coacción no refutaría la hipótesis de un imperativo de confesión; más bien, sería el signo de que la confesión estaría tan inscripta en la cultura occidental que ya no sería necesario exigirla.

En los próximos dos apartados, nos ocuparemos de ubicar algunos de los rasgos de la confesión que, según Foucault, seguirían presentes en la práctica analítica a pesar de las transformaciones sufridas por la técnica.

La articulación entre confesión, saber y verdad

Ya habíamos anticipado la hipótesis foucaultiana de que en la cultura occidental se habría construido “en torno al sexo y a propósito del mismo un inmenso aparato destinado a producir (...) la verdad” (Foucault, 1976, p. 71). O, en otras palabras, que “desde hace casi ciento cincuenta años, está montado un dispositivo complejo para producir sobre el sexo discursos verdaderos” (Foucault, 1976, pp. 85-86). En dicho dispositivo, la confesión, a pesar de todas las transformaciones antes señaladas, “fue y sigue siendo hoy la matriz general que rige la producción del discurso verídico sobre el sexo” (Foucault, 1976, p. 79).

En el primero de los tomos dedicados a la historia de la sexualidad, el historiador presentó la idea de que, como la confesión está profundamente arraigada en nosotros, solemos pensar que su relación con la verdad sería del orden de la libertad: el poder constreñiría la verdad (nuestra verdad, mi verdad), la confesión no haría más que liberarla y liberarnos (Foucault, 1976). En consonancia con ello, se creería que la verdad estaría dada ahí, en las profundidades de sí, aunque oculta y a la espera de ser develada. Su relación con el poder sería pensable en términos de represión; con el saber, en términos de descubrimiento.

Sin embargo, para dicho autor, profundidades tales en el campo humano no son sino correlativas de un tiempo en que el hombre se volvió objeto del saber (Foucault, 1966). Desde su punto de vista, la verdad confesional no sería un ente entre las cosas a la espera de su descubridor ni un atributo intrínseco de la relación de los enunciados con los objetos. Esa verdad no sería oscura por sí misma ni porque hubiera sido reprimida, sino que sería oscura por el mismo *procedimiento* que la *produce* allí donde no estaba. En otras palabras, la verdad, en este campo, no pertenecería “al orden de lo que es sino de lo que sucede (...) en la forma del acontecimiento” (Foucault, 1973-74, p. 271); “su producción - estaría - toda entera atravesada por relaciones de poder” (Foucault, 1976, p. 76); y, finalmente, su carácter opaco dependería de “la forma misma de la confesión”, que la haría “espejear como lo inaccesible” (Foucault, 1976, p. 75).

Por ende, desde esta perspectiva, un psicoanálisis no podría consistir en la búsqueda de unas verdades olvidadas en el pasado y que estarían a la espera de salir a la luz. El paciente sí podría creer que ha descubierto algo que, siendo propio, estaba oculto para él mismo desde hace mucho tiempo atrás. Sin embargo, esa verdad no habría emergido por iluminación de un territorio oscurecido, sino que su emergencia sería el producto de un alumbramiento, es decir, de un engendramiento más que de un esclarecimiento. En otras palabras, sería el efecto presente del carácter productivo del acto de decir.

En este punto, la perspectiva de Foucault difiere de la de Freud, pero se acerca a la de Lacan. Éste jamás consideró que la verdad pudiera tener lugar entre las cosas; más bien, sería una dimensión que el lenguaje introduce (y produce) a partir del decir, aunque ella misma no pueda decirse toda (Lacan, 1969-70). Por eso mismo, para ambos autores franceses no existiría La Verdad, sino efectos de verdad.

Sin embargo, Foucault y Lacan también difieren. Para el primero, la producción de verdad en el contexto de la “ciencia sexual” quedaba ligada a una “voluntad de saber” que conducía a la constitución de un conocimiento sobre el individuo. Para el segundo, desde el comienzo de su obra, el “efecto verdad” producía la caída del conocimiento del individuo sobre sí mismo: sea porque el advenimiento de un elemento simbólico, la palabra plena, conducía a la conmoción de las identificaciones imaginarias (Lacan, 1954-55); sea porque una operación signifiante, metafórica o metonímica, producía una significación nueva (Lacan, 1957-58). En esos instantes, lo relevante no sería el carácter novedoso de la palabra o del sentido producido por la operación, sino más bien la ruptura con aquello que, por el mero hecho de decir y decirse, adquiriría la forma de un conocimiento de sí.

Pero esto no es todo. Lacan, por diferentes razones, intentó separar “saber” y “verdad”. No sólo por que esta última no se presentaría como algo a descubrir y, por ende, nunca podría ser “lo que falta para la realización del saber” (Lacan, 1960a, p. 777). Sino también, porque ambos términos, al menos en cierto momento que no es otro que el del advenimiento del sujeto, se excluirían mutuamente (Lacan, 1965). En un análisis, como así también en la experiencia del cogito, la posibilidad de producción de alguna verdad (3) se correspondería con “un rechazo de todo saber” (Lacan, 1965, p. 835). Seguramente, para lograr esta “divergencia entre verdad y saber” (Lacan, 1964-65, p.

35), correlativa de la división del sujeto, sería necesario instaurar cierto procedimiento (y cierto acto). Pero estos no parecen poseer las características que Foucault atribuye a la confesión. Volveremos a este punto en el próximo apartado.

De todos modos, existe en el lacanismo una tendencia a hacer jugar la verdad en el marco de un conocimiento sobre el individuo. Allí, el sujeto se vuelve equivalente a un cuadro que, con el nombre de “estructura clínica”, se propone a la mirada atenta de un oyente / confesor dispuesto a reducir la verdad a la determinación de un diagnóstico. El nombre de esta tendencia es conocido. Se trata de la “psicopatología”, perspectiva que otorga fuerza a las tesis foucaultianas que ubican a un sector del movimiento psicoanalítico dentro de la ciencia sexual y la confesión.

Confesión, individuo y sujeto

La confesión no sólo es una técnica que permite la producción de discursos verdaderos. También es un tipo de práctica que se inscribe “en el corazón de los procedimientos de individualización por parte del poder” (Foucault, 1976, p. 74). En *El poder psiquiátrico* (Foucault, 1973-74) y *Vigilar y castigar* (Foucault, 1975) Foucault presentó la tesis de que el individuo no sería un ente presente en todo tiempo y lugar al que los poderes someterían, sino más bien el efecto de ciertas tecnologías de poder que en aquel entonces denominó “disciplinarias” (4). En *La voluntad de saber*, incluyó a la confesión dentro de esos procedimientos individualizadores (5).

En este punto, muchos psicoanalistas estarían tentados de precipitarse en aclaraciones, como que Lacan se ocupó de distinguir al sujeto del individuo. Pero es conveniente aclarar que para Foucault la noción de individuo no remite simplemente al yo moderno (leído por Lacan como un producto de identificaciones especulares) o a algunas versiones del sujeto psicológico. Más bien, se refiere a la posibilidad de tomar en consideración alguna particularidad en relación a una singularidad somática, es decir, a la posibilidad de destacar lo que distingue a alguien respecto de otros, en lugar de sólo visibilizar los rasgos que comparte con otros o los elementos que lo incluyen y lo atan a una comunidad más amplia. El individuo así entendido sólo advino al ser en un determinado momento histórico. Todas las ciencias clínicas, todas las prácticas del “caso por caso” encontrarían su condición histórica de posibilidad en

los procedimientos que produjeron al individuo como efecto de técnicas y relaciones de poder, y permitieron que se convierta en objeto de saber. Es en este sentido que Foucault ubicó la participación de la confesión en la ardua tarea de la cultura occidental tendiente a producir “la sujeción de los hombres (...): su constitución como ‘sujetos’, en los dos sentidos de la palabra” (Foucault, 1976, p. 77). Es decir, un sujeto singular, distinguible de otros, pero sujetado a la confesión e imposibilitado de ser dueño de sí.

Sólo habiendo hecho esta aclaración se vuelve posible plantear la pregunta por el tipo de sujeto que debemos suponerle a la técnica cristiana. Para Foucault,

Desde hace varios siglos se constituyó, lentamente, un saber sobre el sujeto; no tanto un saber de su forma, sino de lo que lo escinde; de lo que quizá lo determina, pero, sobre todo, hace que se desconozca. (...) el proyecto de una ciencia del sujeto se puso a gravitar alrededor de la cuestión del sexo. La causalidad en el sujeto, el inconsciente del sujeto, la verdad del sujeto en el otro que sabe, el saber en el otro de lo que el sujeto no sabe, todo eso halló campo propicio para desplegarse en el discurso del sexo. No, sin embargo, en razón de alguna propiedad inherente al sexo mismo, sino en función de las técnicas de poder inmanentes en tal discurso. (Foucault, 1976, p. 88)

En este párrafo, las referencias al psicoanálisis rozan lo explícito. Como puede apreciarse, las ideas del filósofo no abordaban directamente la cuestión del individuo / indiviso que algunos podrían suponer como el agente y el objeto de la confesión. Tampoco debería pensarse que esta dimensión quedaba completamente descartada. Es bastante sencillo demostrar que la confesión delinea los contornos del “sí” del cual se habla e identifica al hablante con la imagen así construida, por lo que en toda confesión emergería el “yo”. No tanto un “yo” a conocer (aunque el confesante así lo crea y se “encuentre” con él al hablar) sino un “yo” construido por la técnica confesional y por otros mecanismos presentes en la historia de la cultura occidental (y en la historia individual de los hombres que en ella habitan) desde la modernidad.

No obstante, en el fragmento antes citado, Foucault resaltó otra dimensión de la subjetividad moderna, distinta a la del “yo indiviso”. En ese párrafo, la confesión apareció como “el punto cero que habilitó la posibilidad de concebir un sujeto dividido, dado que ha producido, como efecto incalculable, una subjetividad acosada por un envés del que ella nada puede saber pero del cual todo puede decir” (Vallejo, 2006, p. 139). Por el mero hecho de sostener un discurso que, de una u otra manera, alude a su emisor, se generaría algo que es, a la vez, su efecto y anverso. Algo que, en rigor, no sería “enunciado” sino marca de la operación de enunciación, y que se expresaría por sus tropiezos y sus faltas. Se trata, por un lado, de elementos que, siendo significantes, introducen un corte en el campo semántico que se venía construyendo y generan sorpresa; por otro lado, de aquel resto que nunca se termina de decir (o, en otras palabras, de aquello que el discurso mismo circunscribe como lo imposible de decir pero que, sin embargo, parecería causarlo).

A partir de estas ideas se podría situar un malentendido que parece perdurar en la cultura occidental, desde el penitente del S. XVI hasta Freud. Nos referimos al hecho de suponer, a partir de esos tropiezos y esas faltas, de esos cortes y esos restos, la existencia de una interioridad profunda, individual y oculta para sí mismo. Al menos para la poseída y su cuerpo convulso (que, recordemos, era ubicada por Foucault como el efecto de las modificaciones de la confesión en la pastoral tridentina) quedaba el consuelo de atribuir al diablo, como agente externo, los fenómenos que invadían su cuerpo (Foucault, 1974-75). Posteriormente, esa lucha contra una fuerza ajena se interiorizó, la escisión dividió al sujeto y comenzó a tocarle a cada uno el trabajo de responsabilizarse por esa supuesta parte de sí que, como Otra escena, lo habita y determina.

Lacan fue uno de los autores que se opuso a la suposición de una individualidad oculta y profunda bajo los tropiezos y las faltas en el discurso. Para él, el inconsciente no era un asunto propio de profundidades del alma. Si se sostiene que “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”, entonces “no se ve ya ningún término ni ninguna razón a la investigación de las pretendidas profundidades” (Lacan, 1955, p. 324), porque la estructura misma no es profunda: se halla en la superficie de lo que se dice (6).

Así mismo, muchas de sus definiciones del inconsciente permiten distinguir sus planteos de quienes

lo conciben como interior e individual. Citamos algunas a modo de ejemplo: “el inconsciente es el discurso del Otro” (Lacan, 1959, p. 531); “los psicoanalistas forman parte del concepto de inconsciente, puesto que constituyen aquello a lo que éste se dirige” (Lacan, 1960b, p. 813); “lo que pertenece al orden del inconsciente es que no es ni ser ni no-ser, es no-realizado (...) El estatus del inconsciente, tan frágil en el plano óptico, como se los he indicado, es ético” (Lacan, 1964, pp. 38, 41) Estas citas permiten situar dos atributos del “inconsciente lacaniano”. Por un lado, no sería un ente acabado, sustancial, dado ahí entre las cosas (y dispuesto a ser objeto de un saber), pues su frágil existencia se subsumiría enteramente a un procedimiento, a un acto que lo constituye (puntual e instantáneamente) aunque no lo realiza ni le permite subsistir: de él sólo quedaría “el rastro de lo que opera para constituir al sujeto” (Lacan, 1960b, p. 809). Por otro lado, no sería algo “propio” de alguien, no sería individual. En parte porque, como ya se dijo, su existencia depende de la práctica de un psicoanálisis y del armado del dispositivo transferencial. En parte porque el material a partir del cual se produce su construcción es el lenguaje, es decir, aquello que nunca podría ser propiedad de aquel individuo que comete el acto de habla.

En síntesis, los pensamientos de Lacan y de Foucault se acercaban en el punto en que relacionaron el inconsciente con una práctica, un procedimiento, una técnica. Pero el psicoanalista pretendía alejarse de algunas de las hipótesis del filósofo porque procuró no hacer del inconsciente un objeto de saber. Para Lacan, el inconsciente es un saber, pues consiste en cadenas de significantes articuladas (7); pero no habría ningún sujeto que podría saber de él (o saber en él). “Todo lo tocante al inconsciente sólo juega sobre efectos de lenguaje. Es algo que se dice, sin que el sujeto se represente ni se diga allí; sin que se sepa qué se dice” (Lacan, 1967b, p. 31).

La suposición del sujeto al saber en la transferencia

La afirmación de que Lacan procuró distinguir, en el plano del inconsciente, al saber respecto del sujeto, debería ser matizada, pues de los mismos textos lacanianos se desprende la idea de que en la práctica analítica existiría una dimensión ineludible (la transferencia) que tendería a reunir las cuestiones del sujeto y del saber. En el año 1967, Lacan realizó dos presentaciones que deberían ser leídas en continuidad porque se remitían mutuamente. Primero,

en la “Proposición del 09 de octubre sobre el psicoanalista de la Escuela”, postuló al “sujeto supuesto al saber” como el “pivote desde el que se articula todo lo tocante a la transferencia” (Lacan, 1967a, p. 12). Dos meses después dictó una conferencia cuyo título es más que elocuente respecto de aquello que intentamos discernir: “La equivocación del sujeto supuesto saber” (Lacan, 1967b). Precisamente, el error consistiría en instaurar, en relación a un elemento que en la práctica funcionó como un significante que produjo un corte en el discurso, dos suposiciones: la de un sujeto como “el significado de la pura relación significante” (Lacan, 1967c, p. 16) y la “de un saber como adyacente a un significado, o sea un saber tomado en su significación” (Lacan, 1967c, p. 17).

Es en este campo donde la frase de Foucault antes citada recobra importancia. Tanto el despliegue, como significación, de un saber supuesto a lo que escinde al sujeto, como el sujeto escindido por algo que lo determina sin saberlo, tendrían lugar en lo que Lacan llama “la tarea de un psicoanálisis” (Lacan, 1967-68a) (8): es decir, el tiempo en el que en un análisis (quizás no en todo análisis ni en todo tiempo) se instaura el “Sujeto Supuesto al Saber”.

En otras palabras, *la confesión*, entendida como una técnica que produciría un sujeto escindido en correspondencia con un saber, *tendría un lugar importante en la práctica psicoanalítica durante el tiempo en que se sostiene el Sujeto Supuesto Saber*.

Mauro Vallejo, en un libro dedicado a la articulación entre el psicoanálisis y la obra de Michel Foucault, incluyó al primero en una “inusual genealogía”: “el inconsciente en tanto versión laica del Otro lugar de la palabra es una dimensión esencial de la subjetividad moderna, es decir, es un recupero (no sin resto) del poder divino disuelto durante ese cisma” (Vallejo, 2006, p. 178). El cisma al que hacía referencia es el que se produjo en la salida de la Edad Media, cuando la relación entre las palabras y las cosas dejó de estar garantizada, en la medida de que el cosmos y la serie de los seres dejó ser considerado equivalente al despliegue de un Logos. Siguiendo a Michel de Certeau, Vallejo sostuvo que la experiencia mística fue un modo de responder a esta ausencia de correspondencia entre lo que se piensa y lo que es (que fue también una ausencia de Dios en las cosas) con “una certeza que es un voto de fe” (Vallejo, 2006, p. 172): la presencia de Dios en el propio cuerpo.

Ahora bien, hubo otro modo de responder al mismo cisma que se distinguió de la respuesta mística

y que quizá podría incluirse con más certeza en una genealogía del psicoanálisis: la búsqueda cartesiana de un pensamiento claro y distinto. Esa búsqueda condujo a Descartes no sólo a la constitución de un sujeto sostenido en el acto de pensar sino también a la afirmación de existencia de un Dios que no engaña, como garantía que permitiría articular el orden del pensamiento y el orden de los seres. Lacan se refiere a este paso cartesiano en varios pasajes de su obra, equiparándolo con aquel elemento que, según hemos afirmado, vincularía directamente al psicoanálisis con la confesión. “*El sujeto supuesto al saber, Dios mismo* para llamarlo con el nombre que le da Pascal, cuando se precisa su contrario: no el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacobo, sino el Dios de los filósofos” (Lacan, 1967b, p. 34. Cursivas son nuestras) Ese Sujeto Supuesto Saber, soporte de la transferencia y efecto de una práctica que reproduce la neurosis en el lazo entre analista y analizante a partir de la invitación a decir, fue ubicado por Lacan en el mismo lugar en el que Descartes ubicó a Dios: el lugar de una garantía que falta.

Ahora bien, si el inicio de un análisis instaura el Sujeto Supuesto Saber (y reproduce de esa manera el modo neurótico de negar la falta de consistencia del Otro), el final del análisis fue pensado en la misma época por Lacan en términos de desmontaje de ese soporte transferencial. En sus palabras, “el término del análisis consiste en la caída del Sujeto Supuesto al Saber y en su reducción a un advenimiento de ese objeto *a* como causa de la división del sujeto que viene a su lugar” (Lacan 1967-68a, clase V). De esta manera, el acto psicoanalítico parecería comprender cierta ambigüedad. Por un lado, implicaría la “destitución subjetiva” (Lacan, 1967-68b, p. 48) de aquel supuesto al saber. Por otro lado, instauraría “la división del sujeto que viene a su lugar”.

En este punto, Lacan también retomó a Descartes, aunque tomó como referencia otro pasaje de su obra. La afirmación que hacía coincidir al sujeto del psicoanálisis con el sujeto de la ciencia (que no es el sujeto del conocimiento ni el sujeto psicológico) seguía siendo válida. Pero el psicoanalista desplazó su interés de la tercera meditación (donde Descartes introdujo la cuestión del Dios que no engaña) para centrarse únicamente en la primera y el principio de la segunda (Descartes, 1641). Allí, el procedimiento cartesiano consistió en la puesta en duda del contenido de todo pensamiento (lo que Lacan leyó como rechazo de saber) para luego concluir con una afirmación de existencia sostenida en el mero acto de pensar (y no en alguna de sus cualidades): pienso,

entonces soy (Descartes, 1637; 1641).

Consideramos que la apuesta principal de Lacan al plantear el acto analítico consistió en delimitar una operación que no sea concebida como el develamiento de una esencia (tal como se presenta en la técnica confesional) sino como la caída del artificio llamado Sujeto Supuesto Saber. El sujeto del acto, distinto del supuesto al saber, carecería de esencia y tampoco la obtendría por él, bajo el modo de una identificación que le otorgase identidad. El acto estaría sostenido, más bien, en el rechazo del saber y en la repetición de una marca que, paradójicamente, introduciría una diferencia. “La repetición es ese acto por el cual se efectúa, anacrónica, la mixtura de la diferencia llevada al significante. Lo que fue, repetido, difiere y se hace sujeto de la reiteración” (Lacan, 1966-67b, pp. 42-43). En ese marco, el sujeto sería el efecto (y el nombre) de la diferencia que el significante introduciría en su repetición. A su vez, esta última sería el “principio rector de un campo propiamente subjetivo” en la medida en que consistiría en una operación que “une de hecho, a manera de cópula, lo idéntico con lo diferente” (Lacan, 1966-67a, 15/02/67). En otras palabras, el significante, al repetirse, no se encontraría con lo mismo, tampoco con lo otro; más bien, instauraría la condición de posibilidad para generar lo mismo y lo otro, rompiendo con la idea de una identidad consigo mismo que podría ser descubierta (9). Finalmente, esa diferencia (introducida por un acto sostenido en una repetición así concebida) produciría la caída del Sujeto Supuesto al Saber instaurado por una práctica no tan lejana a la vieja confesión.

Conclusión

Luego del fallecimiento de Jacques Lacan, Michel Foucault sostuvo:

Él (Lacan) quería simplemente ser “psicoanalista”. Lo que suponía, desde su punto de vista, una ruptura violenta con todo lo que tendía a hacer depender el psicoanálisis de la psiquiatría o a transformarlo en un capítulo un poco sofisticado de la psicología. Él quería sustraer al psicoanálisis de la proximidad, que él consideraba como peligrosa, de la medicina y de las instituciones médicas. Él buscaba en el psicoanálisis, no un proceso de normalización de los

comportamientos, sino una teoría del sujeto. (Foucault, 1980; citado en Vallejo, 2006, p. 109).

En estas líneas, no queda claro si Foucault consideraba que la empresa de Lacan estuviera lograda o no. La insistencia del historiador en señalar la presencia de la técnica confesional en las prácticas “psi” y en inscribir a éstas en el marco de un dispositivo de sexualidad que tiende a la normalización de individuos y poblaciones debería hacernos dudar de que él pensara que esa empresa fuera exitosa. Sin embargo, el fragmento antes citado parece reconocer el intento de separar al psicoanálisis de aquello que Foucault llamaba ciencia sexual.

Nuestro trabajo tuvo como principal objetivo instaurar una interlocución entre algunas de las ideas de ambos autores franceses. Para ello, intentamos ubicar algunos de los rasgos más importantes de la confesión que seguirían presentes en cierta dimensión del psicoanálisis. Ahora bien, también procuramos situar el intento de Lacan de delimitar un fin y una operatoria que alejase al psicoanálisis de la confesión. Quizás esta última podría ser una vía de dilucidar si el psicoanálisis pudo separarse de la psiquiatría, de la psicología y de todas las prácticas “psi” que aun hoy, desde la perspectiva de Foucault, siguen siendo confesionales.

Notas

⁽¹⁾ Exceptuamos de esta referencia a las situaciones en las que alguien es obligado a realizar tratamiento por orden judicial o porque se lo ha internado involuntariamente.

⁽²⁾ Para un examen pormenorizado de las lecturas que se realizan de esta frase, véase (Allouch, 1998) y, sobre todo, (Vallejo, 2006, pp. 133-141).

⁽³⁾ Descartes se refería en términos de “verdad” al momento de instauración del cogito, sucedáneo de lo que podría denominarse puesta en cuestión de todo saber y/o eliminación de cualidades a todo pensamiento: “... ¿no me he persuadido, por tanto de que yo no existía? Todo menos eso; pues si me he persuadido de algo, o al menos he pensado alguna cosa, yo existo, a no dudarlo. Hay cierto impostor muy poderoso y astuto que emplea su ingenio en engañarme siempre; luego, si me engaña no hay duda de que existo... esta proposición: yo soy, yo existo, es *necesariamente verdadera* siempre que la pronuncio o la concibo en mi espíritu.” (Descartes, 1641, 113. Cursivas son nuestras). “Mientras quería pensar de esta suerte que todo era falso, era preciso necesariamente que yo que lo pensaba fuese alguna cosa; y notando que *esta verdad: Pienso, luego existo*, era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de quebrantarla, juzgaba que podía recibirla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que buscaba.” (Descartes 1637, 27. Cursivas son nuestras). Por su parte, Lacan plantea “la división experimentada del sujeto, como división entre saber y verdad” (Lacan, 1965, p.835) para referirse al cogito como el momento del instauración del sujeto de la ciencia que no es sino “el sujeto sobre el que operamos en psicoanálisis” (Lacan, 1965, p. 837): un sujeto no personal ni psicológico, sin conciencia, ni contenidos, ni cualidades. Para un desarrollo más extenso de la lectura que Lacan realiza del cogito véase: (Milner, 1995, pp. 35 – 80) y (Sanfelippo, 2005, pp. 63-79).

⁽⁴⁾ Por ejemplo: “Y lo que podemos llamar individuo no es aquello a lo cual se aferra el poder político; lo que podemos llamar individuo es el efecto producido, el resultado de esa fijación, por las técnicas que les he indicado, del poder político a la singularidad somática” (Foucault, 1973-74, p. 78). “La disciplina “fabrica” individuos; es la técnica específica de un poder que se da los individuos a la vez como objetos y como instrumentos de su ejercicio” (Foucault, 1975, p. 175).

⁽⁵⁾ “La evolución de la palabra *aveu* (...) es en sí característica” del lugar que la confesión supo alcanzar: “del *aveu*, garantía de condición y estatuto, de identidad y de valor acordado a alguien por otro, se ha pasado al *aveu*, reconocimiento por alguien de sus propias acciones o pensamientos(...)” Con el tiempo, al individuo “se lo autenticó mediante el discurso verdadero que era capaz de formular sobre sí mismo o que se le obligaba a confesar” (Foucault, 1976, p. 74).

⁽⁶⁾ Otra cita, algo posterior, opone la idea de profundidad a la del sujeto del que se ocuparía el psicoanálisis: “Esto explica mis reservas sobre el término ‘psicología de las profundidades’ y no nos impedirá dar un sentido a este término. En todo caso para el sujeto tal como voy a definirlo, díganse que este ser infinitamente plano (...)” (Lacan, 1961-62, 07/03/62)

⁽⁷⁾ Cadena de significantes articuladas que se actualizan en lo que se dice, sin que, en rigor de verdad, se pueda suponer su existencia más allá de esas actualizaciones.

⁽⁸⁾ A la altura del Seminario XV, Lacan opone “la tarea analizante” (y el Sujeto Supuesto Saber) al “acto analítico”.

⁽⁹⁾ Esta noción de significante no proviene únicamente de Saussure sino de la noción de número en Frege. Un único trazo escrito “1” sería el número del concepto “igual a cero”. A su vez, el “0” sería el número asignado al concepto “distinto de sí” que subsume “ningún” objeto. Por ende, el número “cero” sería la escritura de un vacío, una falta. El “uno”, como primer número de la serie de los naturales, sería la repetición de la inscripción de una falta: pero como trazo, no sería idéntico a sí mismo (al concepto “igual a 1”) sino idéntico a algo distinto de sí: el concepto “igual a 0”. Conviene aclarar que para que un significante pudiera adquirir el valor de un número, sería necesario considerarlo únicamente como trazo, independientemente de cualquier significación o cualidad (Miller, 1988).

Bibliografía

Allouch, J. (1998). *El psicoanálisis, una erotología de pasaje*. Córdoba: Edelp.

Allouch, J. (1999). Para introducir el sexo del amo. *Revista Litoral n° 27: La opacidad sexual* (27) pp. 47 – 124 Córdoba: Edelp.

Bonoris, B. (2015). El método de la asociación libre y su vínculo con la confesión cristiana. *Actas del VII Congreso*

- Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología*. Buenos Aires: Fac. de Psicología. U.B.A.
- Delumeau, J. (1990). *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*. Madrid: Alianza. 1992.
- Descartes, R. (1637). *Discurso del Método*. Barcelona: R.B.A. Editores. 1994.
- Descartes, R. (1641). *Meditaciones Metafísicas*. Buenos Aires: Editorial Petrel. 1978.
- Ellemerger, H. (1970). *El descubrimiento del inconsciente*. Madrid: Gredos. 1976.
- Foucault, M. (1966). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI. 2002
- Foucault, M. (1973-1974). *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires: FCE. 2005.
- Foucault, M. (1974-75). *Los Anormales*. Buenos Aires: FCE. 2000.
- Foucault, M. (1975). *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI. 1999.
- Foucault, M. (1976). *Historia de la sexualidad*. Tomo 1. La voluntad de Saber. Madrid: Siglo XXI. 1999.
- Foucault, M. (1980). Lacan, le libérateur de la psychanalyse. En Foucault, M. (2001) *Dit e Ecris*. Paris: Gallimard.
- Lacan, J. (1954-55). *El Seminario. Libro 2. El Yo en la Teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós. 1983.
- Lacan, J. (1955). *Variantes de la cura tipo*. En Lacan, J. (1966): *Escritos 1*. (pp. 311 - 348) Buenos Aires: Siglo XXI. 1985.
- Lacan, J. (1957-58). *El Seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Paidós. 1999.
- Lacan, J. (1959). De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis. En Lacan, J. (1966): *Escritos 2*. (pp. 513-564) Buenos Aires: Siglo XXI. 1985.
- Lacan, J. (1960a). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano En Lacan, J. (1966): *Escritos 2*. (pp. 773-807) Buenos Aires: Siglo XXI. 1985.
- Lacan, J. (1960b). Posición del inconsciente En Lacan, J. (1966): *Escritos 2*. (pp. 808-829) Buenos Aires: Siglo XXI. 1985.
- Lacan, J. (1961-62). *El Seminario. Libro IX. La identificación*. Inédito.
- Lacan, J. (1964). *El Seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós. 1984.
- Lacan, J. (1964-65). Problemas cruciales para el psicoanálisis. En Lacan, J. (1987) *Reseñas de enseñanza*. (pp. 31-36). Buenos Aires: Manantial.
- Lacan, J. (1965). La ciencia y la verdad. En Lacan, J. (1966). *Escritos 2* (pp. 834 – 858). Buenos Aires: Siglo XXI. 1985.
- Lacan, J. (1966-67a). *El Seminario. Libro 14. La lógica del fantasma*. Inédito.
- Lacan, J. (1966-67b). La lógica del fantasma. En En Lacan, J. (1987) *Reseñas de enseñanza*. (pp. 39-46) Buenos Aires: Manantial. Bs. As.
- Lacan, J. (1967a): “Proposición del 09 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela (versión escrita)” En Lacan, J. y otros. (1987). *Problemas cruciales de la experiencia analítica*. (pp. 07-24) Buenos Aires: Manantial.
- Lacan, J. (1967b): “La equivocación del sujeto supuesto al saber” En Lacan, J. y otros (1987). *Problemas cruciales de la experiencia analítica*. (pp. 25-40) Buenos Aires: Manantial.
- Lacan, J. (1967c): “Proposición del 09 de octubre de 1967 (versión oral)” En *Revista Ornicar?*, 1. Barcelona: Petrel.
- Lacan, J. (1967-68a). *El Seminario. Libro 15. El acto psicoanalítico*. Inédito.
- Lacan, J. (1967-68b) El acto psicoanalítico. En *Reseñas de enseñanza* (pp. 47-58). Buenos Aires: Manantial, 1987.
- Lacan, J. (1969-70). El Seminario. Libro 17. *El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós. 1992.
- Lacan, J. (1973-74): *El Seminario. Libro 21. Les non-dupes errent*. Inédito.
- Lacan, J. (1974). *El triunfo de la religión*. En *El triunfo de la religión. Precedido de Discurso a los católicos*. Buenos Aires: Paidós. 2005.
- Miller, J. (1988). *La sutura*. En Miller, J. (1988). *Matemas II*. (pp. 53-66). Buenos Aires: Manantial.
- Milner, J.-C. (1995). *La obra clara. Lacan, la ciencia, la filosofía*. Buenos Aires: Manantial. 1996.
- Sanfelippo, L. (2005). *Alienación*. O Lacan lector de Descartes. En *Revista Universitaria de Psicoanálisis*, 5, (pp. 63-80). Facultad de Psicología. Universidad de Buenos Aires.
- Vallejo, M. (2006). *Incidencias en el psicoanálisis de la obra de Michael Foucault*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Webster, R. (1990). *¿Por qué Freud estaba equivocado?* Madrid: Destino. 2002

Fecha de recepción: 24/06/16

Fecha de aceptación: 13/03/17