

Patología de época

Una colega española me decía, en tono de broma, que pronto habría que retirar el diván de la *consulta*, dada la preferencia cada vez mayor de los pacientes por la posición cara a cara. Un hecho que he corroborado con otros analistas, y del que dudaba si atribuirlo a una desautomatización de lo que antes se nos planteaba casi como una rutina ("tres entrevistas y al diván"), vale decir, a una mayor cautela de nuestra parte, o si ponerlo a cuenta de un cambio efectivo en la expectativa de quienes nos consultan. La respuesta me la sugirió poco tiempo después una analizante (no una analizante mía, sino alguien que mantiene una relación propiamente de analizante con el psicoanálisis), observando que "cada vez más la gente necesita saber que hay alguien allí, constatar que alguien la ve, una mirada que la sostiene", frente a lo que en la vida diaria se vivencia como una experiencia de vacío.

La naturalidad de su comentario me sorprendió. Porque lejos de pretender cuestionar los beneficios del empleo del diván en una práctica perfectamente compatible con la posición sentada, se trata de reconocer lo que en esa preferencia se insinúa como un signo de nuestra época. Si cambian las circunstancias y cambia la demanda, entonces tal vez nuestras respuestas a ella deberían también cambiar. ¿No he yo mismo revalorizado la dimensión dialógica de la experiencia en la conceptualización de mi propia práctica? ¿No he alargado, incluso, a menudo, el tiempo de las entrevistas, ante lo que, de otro modo, arriesgaba ser vivido como una reiteración de esa temporalidad expulsiva que demuestra gobernar de manera creciente el conjunto de los intercambios sociales? ¹

La época como patología

Existen, probablemente, lo que se denomina "patologías de época", expresión con la que se intenta señalar el incremento de ciertas expresiones desembozadas de goce que encuentran su forma paradigmática en la toxicomanía, el alcoholismo, la bulimia o la anorexia; comportamientos de tipo impulsivo vinculadas al juego, la cleptomanía, la compra compulsiva, conductas violentas como el maltrato infantil, conyugal y familiar, o el aumento de denuncias de abuso sexual, paidofilia o violación. Vemos aflorar, asimismo, denominaciones que se ponen en boga (ataque de pánico, trastorno obsesivo-compulsivo), "nomenclaturas de época" que reformulan viejas cuestiones en nuevas categorías, inscribiendo antiguos síntomas en otras coordenadas y en otras estrategias (como la que vehiculiza el *Manual práctico de Psiquiatría* conocido como DSM rv). Correlati

vamente, se produce un desdibujamiento de muchas demarcaciones diagnósticas, cierto flotamiento que ha conducido, incluso, a la revalorización por parte de algunos analistas de nociones hasta hace poco desechadas por ellos mismos como la de "estructura borderline", testimoniando así de la dificultad para mantener determinadas referencias cuando la clínica parecería constatar su labilidad.

El conjunto de esas cuestiones (las patologías que parecen irrumpir como prevalentes, los nuevos encuadramientos terminológicos que pretenden cernirlas, nuestra propia vacilación en cuanto a su delimitación nosográfica), constituye de por sí una expresión sintomática de esa falta de fijeza y de certezas que reconocemos como característica de nuestra época.

Hablar de "patología de época" en singular supone, en relación a ello, una intención más avanzada, un propósito más ambicioso, al sugerir que en eso que designamos pluralmente como *patologías* habría una suerte de denominador común, como si la época (cada época, todas las épocas, pero en particular *nuestra* época) portara algo que debiéramos tal vez considerar en sí mismo como patológico.

Aún si, por empezar, no resulte de entrada fácil precisar lo que debe entenderse por época, porque, entre otras cosas, habría tantas concepciones de ella como pensadores en la historia de la humanidad. Podría incluso afirmarse que un pensador lo es, porque en su pensar ha producido algún pensamiento que permite calibrar el transcurso de la historia, sus momentos de salto, de pasaje, de transición. ¿Una época coincide con un determinado estado del saber que gobierna los vínculos humanos? ¿Expresa un modo específico de relación con la verdad? ¿Designa una modalidad de materialización de la Idea? ¿Representa la manera en que el espíritu, la conciencia, la razón, se muestran y encarnan en una fenomenología determinada? ¿Concretiza una determinada forma de voluntad de poder? ¿Una vía distintiva de desocultamiento del ser? ¿O debe ser definida a partir de las condiciones materiales del sistema de producción, el desarrollo de las fuerzas productivas, el estado de la lucha de clases en un momento histórico dado? Más cerca del pensamiento contemporáneo, ¿debemos entender por época un relato -grande o pequeño-, un pensamiento -débil o fuerte- que la humanidad se impone o se narra a sí misma a lo largo de sus diferentes edades? ¿Se trata de una cristalización transitoria de la subjetividad -la representación que el sujeto se hace de sí, de su tiempo y de sus relaciones con el mundo-, resultante del triunfo de una determinada configuración de poder? ¿O apenas de un estadio evolutivo del desarrollo técnico-militar, en el seno de esa guerra permanente que la humanidad parece librar contra sí misma desde siempre?

Esta breve enumeración, forzosamente incompleta, nos concierne de algún modo al deslizar una interrogación sobre cómo podríamos nosotros, en tanto psicoanalistas,

delimitar la noción de época desde la experiencia subjetiva que, al menos en Occidente, se inaugura bajo el nombre de Freud. Asunto que resulta pertinente cuando, más allá de su aplicación terapéutica, la práctica analítica pone de relieve una cuestión que roza lo ontológico al poner en escena una operación que se evidencia atinente a la falta en ser, y que tiene necesariamente una repercusión ética al interrogar el sentido verdadero de cada acción, y en tanto los conceptos de inconsciente y pulsión que articulan su bisagra constitutiva, se muestran ellos mismos atravesados por el devenir histórico, en la medida en que tanto el inconsciente como la pulsión encuentran referentes significantes y modalidades de satisfacción distintos en las diferentes épocas.

Siguiendo las huellas de la enseñanza de Lacan -cuya extraordinaria relectura devuelve a Freud su estatura de pensador-, podríamos decir que la época representaría, desde esta estrecha perspectiva, una respuesta singular y elaborada en determinado contexto histórico por la civilización, a lo que Lacan formula como la ausencia de relación sexual. Entendiendo por tal, la "maldición" o la "maldicción" que recae privilegiadamente sobre el sexo a partir del hecho de hablar, el trastocamiento que el lenguaje induce en el animal humano alterando su presumible relación natural con los objetos del mundo, con el mundo mismo y, en particular, con el sexo. De manera que no hay, para el hablante, otra forma de acceder al Otro sexo, sino es a través de la mediación del Otro del lenguaje y las vicisitudes de la indeterminación y la sobredeterminación que ese lenguaje introduce en su ser, así como a través de la intermediación de ese Otro que encarnan la sociedad y la cultura en un momento dado.

Como no hay nada del orden de una ley física o etológica -de carácter necesario y universal- que dirija y regule el acceso y el acoplamiento al Otro sexo, hay, en cambio, pluralidad de hábitos, costumbres y leyes en sentido legal, vale decir, ordenamiento institucional. En ese sentido, la propia civilización, la cultura misma, constituye una suerte de síntoma grandioso de la humanidad que, al tiempo que intenta regular la relación entre los sexos (la relación con el sexo, con los sexos) se erige en un terreno de satisfacción sustitutiva, desplazada, deformada, contrariada, disfrazada, sublimada de la pulsión, que es lo que, en resumidas cuentas, caracteriza propiamente al síntoma en sentido freudiano.

Pero ante la vastedad de semejante definición, ¿cómo precisar aquello que le confiere a un determinado estado de la cultura su estatuto de época?

La ilusión por venir

Los escritos más "sociológicos" de Freud como "Psicología de las masas", "El malestar en la cultura" y "El porvenir de una ilusión" -portadores de un fuerte espíritu crítico en el

terreno de lo que se reconoce como pensamiento crítico y como crítica cultural-, ponen en juego bajo el término de "ilusión" un elemento que sabría conferir a ese procedimiento crítico su punto de gravedad. Ya que, en Freud, el análisis de las formaciones culturales se orienta por la detección y la denuncia de su carácter ilusorio, sea que adopten la forma de la ilusión institucional (las organizaciones de masas o los agrupamientos jerárquicos del estilo del ejército o la iglesia), de la ilusión religiosa (la tradición judeo-cristiana y sus templos e iglesias), o de la ilusión política (las "buenas intenciones" del Presidente Wilson, las diversas utopías socialistas, el "experimento" comunista), cuestiones todas en plena ebullición en el momento de redacción de los mencionados ensayos.

Embebido de un racionalismo ilustrado -aunque sin poder ser encuadrado plenamente en él- Freud echa recurso a la pretensión de objetividad propia del procedimiento científico para acorrallar los impasses de la ilusión, lo que lo lleva a incluir su propio nombre en el noble linaje de la historia de la ciencia junto a, entre otros, los de Copérnico y Darwin. Es desde esta perspectiva que merecen ser leídas sus conocidas referencias a las tres grandes heridas narcisísticas de la humanidad, vale decir, el reconocimiento de que la tierra no es el centro del universo, el de que la especie humana no tiene origen divino y, el que introduce el hecho del inconsciente, el que el yo no pueda ya considerarse amo y señor en su propio dominio. Ese progresivo descentramiento por el que el hombre va tomando medida de su propia pequeñez, deja ver en filigrana otras tres grandes figuras de la ilusión que podrían a justo título ser consideradas como otras tantas eras de la subjetividad humana: la tierra centro del sistema solar, el hombre hecho a semejanza de Dios, el yo, ombligo del universo. Algo que, al mismo tiempo, pone de relieve el paradójico dinamismo de la ilusión tal como la clínica nos lo enseña, en cuanto la ilusión sólo se revela como tal retroactivamente, una vez caída, vale decir, una vez perdida su potencia ilusionante.

Podemos entonces pensar que las formas de la ilusión que predominan en un determinado contexto histórico, constituyendo un modo culturalmente activo al servicio de renegar de la pérdida de goce natural que, en última instancia, denominamos castración, representa un modo de pensar la época inspirado en el descubrimiento freudiano, encontrando cada época el modo de resolverse en su límite para renovarse bajo la forma de una nueva ilusión.

De lo que se concluye que si la época evidencia ser el tiempo de una ilusión colectiva, el cambio de época está necesariamente signado, subjetivamente, por un sentimiento de zozobra, de incertidumbre y decepción. Algo que quizás pueda orientarnos en relación a nuestro tiempo, un tiempo que se asume colectivamente como siendo de inquietud, desasosiego y carente de certezas.

Nostradamus

Si todo cambio de época es propenso a suscitar resonancias apocalípticas y, como lo hemos constatado en el año 2000 con la llegada del tercer milenio, bastan algunas coincidencias numéricas para agitar inquietudes premonitorias, en la actualidad, esa perenne susceptibilidad encuentra quizás una justificación adicional. Llegada en cierto modo a su presente culminación tecnológica, la civilización se sabe ahora poseedora de los recursos materiales suficientes para erradicar definitivamente la desnutrición, el analfabetismo y una enorme cantidad de enfermedades de este mundo, pero se sabe también con una capacidad

proporcionalmente similar para destruirlo definitivamente, cuestión que no depende de ningún insondable divino, sino de una decisión perfectamente al alcance de lo humano. E, incluso, debemos admitirlo, la opción destructiva -la cerrada obstinación de Tánatos- aparece a nuestra intuición mucho más asequible que la anhelable tendencia unitiva de Eros y su eventual promesa de redención universal. Lo que seguramente no constituye más que un espejismo, un espejismo de época, el espejismo de un cambio de época. Vale decir, una crisis forzada de la subjetividad ante la nostalgia de lo que se sabe se ha perdido y la incertidumbre de lo que no se sabe está aún por advenir.

Pero así como la verdad tiene estructura de ficción, la ficción estructura los modos de emergencia de la verdad: sabemos ahora que el extraordinario avance de la ciencia y el fabuloso desarrollo tecnológico de los medios de producción no se traducirá necesariamente en una mejora de las condiciones de vida de una humanidad que se reconoce cada vez más vasta, más empobrecida y más amenazada. Con la caída de ese sueño que en el siglo XVIII Condorcet bautiza con el nombre de *progreso* -esa entusiasta fe en la prosperidad y la convicción de un futuro cada vez mejor-, la razón moderna atraviesa su relato constituyente, confrontándonos con una historia que no tiene asegurado un sentido final, mucho menos la certeza de un final feliz. Tal vez por ello, eso que ha dado en llamarse "posmodernidad" suele ser celebrado como un entusiasta panegírico del fin (el fin de la historia, el fin de las ideologías, el fin de los grandes relatos, el fin de los Estados nacionales, el fin del sujeto...), antes que como un animado elogio del porvenir. Y así como un sueño que toca su real tropiezo con la angustia del despertar, cuando un relato se confronta con su propia imposibilidad interna emerge un vacío que nos interroga por el deseo que, en el Otro, parecería concernirnos. Lo que torna legítimo preguntarnos por el deseo que habita el *logos* que gobierna nuestro tiempo, si hay algo que puede llamarse de ese modo sin darle necesariamente una encarnadura o un soporte religioso.

Dos son las referencias mayores que permitirían caracterizar ese *logos*: por una parte la ciencia que, en las consecuencias de su desarrollo, merecería ser calificada de extrema, y,

por la

otra, lo que podemos conceptualizar como la acumulación de un capital innegativizable.

Lacan hace más de una vez explícita la pregunta acerca del deseo que habita a la ciencia, refiriéndose a la ciencia en sí y no al deseo del científico, dado que en su avance irrefrenable, el científico constituye apenas una contingencia cuyo nombre la propia ciencia se encarga pronto de olvidar, como si no fuera tanto el científico el que hace progresar la ciencia, como la ciencia la que se valiera del científico para desplegar su programa. Algo que se torna patente cuando ella se pone en juego de un modo que aparece fuera de todo control o regulación, como una voluntad in-condicionada e incondicionable ante cualquier tentativa de morigeración, de lo que la evidente impotencia de las consideraciones éticas ante la manipulación genética y la clonación reproductiva constituyen una prueba contundente en la actualidad.

De manera homóloga, estamos hoy obligados a preguntarnos sobre cuál es el deseo que anima al capital. En particular en esta tercera etapa de su desarrollo productivo que se denomina capitalismo tardío: ya no el capitalismo del propietario de fábrica con su cigarro y su cadena de oro, ya no el capitalismo de las naciones que, con su carácter imperial ha signado buena parte de los siglos XVIII y XIX, sino un capital transnacional y globalizado, que se desplaza a velocidades informáticas, y del que si todos podríamos ser virtualmente accionistas, nadie podría considerarse auténticamente el propietario. Un capital "sin dueño", que circula procurando tasas crecientes de rentabilidad, dejando a su paso una desoladora devastación y que condena a sus propios gerentes a un lugar quizás de privilegio, pero que no resulta estructuralmente menos dependiente y sometido en el contexto generalizado de una creciente proletarización mundial.

Es la imbricación recíproca de ese capital innegativizable con una ciencia que amenaza adoptar un carácter extremo, lo que insinúa la peligrosidad de nuestra época de un modo que no tiene parangón en la historia, en cuanto el capital direcciona la evolución de la ciencia y ésta confiere, a su vez, al capital, condiciones cada vez más amplias, rápidas y eficientes de rentabilidad.

El hiperdesarrollo tecnológico que embebe nuestra cotidianeidad representa un claro testimonio de la potencia de esa imbricación, amplificando el sesgo enajenante que la supremacía de la razón instrumental impone a lo humano, cuando el pensar calculador desplaza al pensar propiamente meditativo, y la esencia del hombre arriesga sumergirse en el reino de una heideggeriana inautenticidad. El fantasma de mecanización de lo humano se reaviva entonces, cuando se percibe que los beneficios de la tecnociencia que logran corregir el déficit de cualquier desempeño, amenazan sustituir la actividad natural de funciones elementales como el sueño, el humor, el apetito, la saciedad o la erección sexual. La ciencia afecta así la esencia biológica de la especie, llegando a efectivizar la

ausencia de relación sexual a través de la clonación, la hibridación y otras maniobras reproductivas, vale decir, separando taxativamente la sexualidad de aquello a lo que se la supone biológicamente coordinada, para hacer valer de manera explícita el polimorfismo perverso de la pulsión.

Lo que Lacan ha propuesto tentativamente como un quinto discurso o, más bien, un pseudo discurso, "el discurso del capitalista", permite figurar esa incidencia por la que la oferta del objeto de goce al consumidor en calidad de mercancía sutura en el sujeto su división, instaurando un individuo cuyo enigma en cuanto al deseo tiende a transmutarse en un apetito conciente, bajo la forma de una voluntad satisfacible en el plano de la inmediatez, en un mundo que, por ello mismo, se irrealiza.

Vivimos, en efecto, en la virtualidad de un mundo temporal y espacialmente compactado, un mundo virtual en tiempo real, atrapado entre el instante y la simultaneidad, un mundo aspirado por la configuración y el predominio de la imagen, aturcido por una sobreinformación ajena a toda posibilidad de elaboración; un mundo en el que a la digitalización de los datos y saberes que les asegura su inmediata movilidad, se contraponen el sedentarismo forzado de los cuerpos, cuyos movimientos son restringidos a espacios cada vez más estrechamente vigilados. La globalización del capital y de la circulación de las mercancías, la hiperkinesis de la voz y la mirada -que llega en segundos a recónditos rincones del planeta- contrasta con el requerimiento creciente de visas, aduanas y fronteras, controladas por cámaras, vídeos y sensores que restringen cada vez más severamente todo desplazamiento migratorio.

Lacan había previsto hace ya casi cuarenta años que "nuestro destino de mercados comunes" se saldaría por "un proceso creciente de segregación", sin que podamos alegrarnos por el acierto de su predicción. De modo que al derrumbe del Muro de Berlín, sólido ícono de ese capitalismo "innegativizable", se contraponen la construcción de otros muros, virtuales o no, como el que separa buena parte de la frontera México-norteamericana, o el que aísla los territorios en disputa en Cisjordania, símbolos segregativos de una suerte de palestinización universal.

La destrucción de las torres gemelas constituye otro ícono privilegiado que pauta ya no el fin del mundo bipolar de la guerra fría, sino el recalentamiento de una guerra globalmente indeterminada, sin comienzo ni fin previsibles, contra un enemigo ilocalizable, también él universal, lo que hace emerger una especie de autoridad supranacional, una suerte de *Big Brother* capaz de intervenir en todas partes y en cualquier lugar, en todo momento y sin rendir cuentas a nadie, arrastrando el quiebre de los contratos preexistentes y amenazando con instaurar un poder que se pretendería omnimodo y fuera de todo control. Pero que, probablemente, no constituya finalmente más que una sobreactuación sin esperanza, tendiente a restablecer una regulación de tipo

imperial -propia dei siglo XVIII y por ello mis-mo extemporânea- frente a las consecuencias imprevisibles de la circulación de un capital que, tal una fuerza ciega, acecha con el valor de la moneda y la rentabilidad de las corporaciones, los cimientos de la economía más poderosa de la tierra.

Entre la inauguración de la Tour Eiffel para la Exposición Universal de París que, iluminada por primera vez con luz eléctrica, saludaba en el año 1889 la pujanza dei siglo por venir, y el oscurecimiento de Manhattan bajo el polvo provocado por la destrucción de las Twin Towers en septiembre de 2001, podríamos compendiar la parábola dei siglo XX, su desafío babilónico y el de un sueño que llega a su fin con él. Todo parecería desahucarse en el aire...

Mal de época

La época se expresa así como una singular patología, y las patologías expresan algo de nuestra época, cuando en ella el goce es proclamado un ideal y bajo el nombre de mercado se expande a nivel mundial como una voluntad que, socavando los legados particulares y desestabilizando las tradiciones, fragiliza las redes simbólicas que albergan al sujeto en el seno de una pertenencia, una comunidad, una nación o una etnia. El sujeto queda entonces expuesto a la experiencia dei sinsentido, cuando las insignias sociales revelan su carácter de meros semblantes, y su capacidad elaborativa flaquea ante incidentes que, en esas condiciones, adquieren fácilmente un carácter traumático.

En el espacio deshistorizado dei presente, en el reino de la desmemoria de los medios masivos de comunicación, los acontecimientos adoptan el valor caricatural de episodios que son desplazados por nuevos y más ruidosos episodios, en un vértigo cuya sobreabundancia y velocidad atenta contra la posibilidad de inscribirlos en la trama de un relato compartido. Lo que deja poco espacio para las epopeyas colectivas, de un modo cada vez más visible a medida que el ejercicio efectivo de la democracia -ya no participativa, sino apenas delegativa-, tiende a ser reemplazado por los sondeos mediáticos de opinión.

La relación instrumental con el otro tiende a hacerlo intercambiable, cuando no francamente descartable, desechable, y el supremo valor de eficiencia que acicatea el recurso a los estimulantes, anabólicos y otras drogas de rendimiento, promueve el recurso a objetos que -como los tóxicos, el alcohol o las delicateses y gourmandises-, pueden proporcionar un atajo a la satisfacción que cortocircuita el vértigo que impone forzosamente el rodeo por el Otro sexo. La permanente estimulación pro piamente sexual adquiere al mismo tiempo una intensidad apenas procesable, y la invasión dei espacio público por la pornografía en los sitios de Internet y en los canales de aire o condicionados, tiende a hacer colapsar el tiempo dei deseo y el espacio de la fantasía, precipitando respuestas impulsivas, dei orden dei onanismo o dei pasaje al acto.

El perro se muerde la cola: el exitismo devalúa cualquier perspectiva de renuncia -la que se encuentra necesariamente en la base de toda constrictión ética-, de modo que las exigências imperativas de triunfo social incentivan esa misma corrup-ción que discursivamente la sociedad condena.

La civilización se amenaza a si misma al aproximarse a su culminación, cuando la fetichización mercantil del consumismo, la sobreabundancia de la oferta y la parafernalia de la tentación, demuestra promover una impulsividad que se revela incapaz de respetar los límites de la integridad física del otro y hasta los pactos socialmente fundantes de la diferencia entre generaciones y la prohibición del incesto.

Eros unitivo

Llegado a este punto de una descripción forzosamente acotada y acentuadamente sombría, resulta imperativo proponer lo que llamaría, dada la dimensión ética que comporta el deseo del analista en nuestra práctica, un deber de esperanza. Porque no podríamos contentarnos con argumentar, como desde luego suele hacerse, que el desarrollo tecnológico ha despertado siempre una oscura inquietud, y aportado finalmente siempre enormes recursos favorables a la preservación de la vida.

A los fines de nuestra práctica no se trata tanto de predecir correctamente el futuro sino, antes bien, de distinguir dos planos diferentes en los que se sitúa nuestro discurrir, entre lo que puede reconocerse como una dimensión propiamente "macro", inherente a la orientación general que parece adoptar el devenir humano, y la dimensión "micro" en la que se sitúa el espacio concreto de nuestro accionar cotidiano. Vale decir, reconocer la distinción que el psicoanálisis establece entre el moderado escepticismo que morigeraba el incauto entusiasmo en cuanto a los fulgores colectivos de la ilusión, y la necesaria apertura a lo incalculable -ajeno a toda posibilidad de mensura o metrificación- cuya conjetura y cuyo valor de apuesta soporta necesariamente la estructura del acto analítico. Algo que no se reduce a un escepticismo negativo, ni avala un mesianismo infundado.

Abrigaría acaso el psicoanálisis alguna forma de pesimismo? Hay, por cierto, varios rasgos que llevarían a pensarlo así. ¿No ha sido catalogado de pesimista el propio Freud, cuando descifraba en la factura de toda acción humana, la silueta siempre acechante de la pulsión de muerte? ¿No ha sido considerado pesimista también Lacan cuando se confesaba "no progresista", exhibiendo su poca fe ante lo que denunciaba como las falsas promesas del progreso?

Sin embargo, ambos resguardaban en el día a día de sus prácticas una clara predisposición favorable a lo que adviene y aún no ha advenido, preservando un espacio

operativo de no saber, para dar con él bienvenida a lo que de inesperado porta necesariamente lo que nos sorprende.

El escepticismo psicoanalítico demuestra en ello ser bastante venturoso. ¿No resulta él mismo un hijo dilecto y, en cierto sentido, una respuesta a la crisis de la razón que hacia fines del siglo XIX encuentra en Viena y su descorazonada desazón -con la decadencia de los Habsburgo y el inminente desmembramiento del Imperio Austro-Húngaro- lo que algunos historiadores reconocen como una notable anticipación de nuestro actual sentimiento de posmodernidad?

Lo que nos lleva a enunciar como una forma de deber el sostenimiento de cierta perspectiva de esperanza, porque aún con el limitado alcance que el abordaje de uno a uno representa frente a la enormidad de las grandes circunstancias colectivas, el vínculo analítico ofrece en la transferencia al sujeto de nuestra época (un sujeto siempre en riesgo de ser expulsado del endeble entramado simbólico -ético, cultural, político, social, laboral- que le reserva la actualidad), el amparo de un lazo social estrecho pero potente, en el seno de una legalidad discursiva que tiene un fuerte valor instituyente. Porque más allá del análisis de la transferencia, el psicoanálisis da soporte, entre analista y analizado, a un vínculo que se demuestra inédito en el contexto de los vínculos humanos. Y lo hace al instaurar, a contramano de la circulación corriente de una palabra cada vez más devaluada y empleada en su rol instrumental, una dimensión dialógica que restaura a esa palabra su plenitud meditativa, su resonancia verdadera, su siempre imprevisible capacidad de asombro y de creación.

Si con ello se da cada vez una oportunidad a lo impensado del sujeto, el psicoanálisis demuestra efectivizar en el plano micro en que desenvuelve su práctica una decidida toma de partida por la vida.

¹ Pujó, Mario: "Fin de siglo y diálogo analítico", en: *Lo que no cesa -del psicoanálisis a su extensión-*, Del Seminario, Filigrana, Bs. As., 2001, págs. 233-238.

-