



CAROLINA KORETZKY

SUEÑOS Y DESPERTARES

UNA ELUCIDACIÓN PSICOANALÍTICA

||| grama

Sueños y despertares
Una elucidación psicoanalítica

Carolina Koretzky

Sueños y despertares
Una elucidación psicoanalítica

Prefacio de Serge Cottet

Índice de contenido

Portadilla

Legales

Prefacio

Introducción

Primera Parte: La doctrina de lo real en el sueño en la obra de Freud

1. Primera doctrina del sueño
2. Los límites inciertos entre el sueño y la vigilia
3. La problemática del despertar onírico. La doctrina de lo real en el sueño

Segunda Parte: Modalidades lacanianas del despertar en la experiencia clínica

1. Despertar y relámpago: aparición del sujeto del inconsciente
2. Despertar e identificación: la desidentificación como iluminación
3. Despertar y angustia
4. Despertar y trauma
5. Últimas tesis sobre el despertar

Conclusiones

Bibliografía

Agradecimientos

Koretzky, Carolina

Sueños y despertares : una elucidación psicoanalítica / Carolina Koretzky.

- 1a ed . - Olivos : Grama Ediciones, 2020.

Libro digital, Amazon Kindle

Archivo Digital: descarga

Traducción de: Lorena Buchner.

ISBN 978-987-8372-10-5

1. Clínica Psicoanalítica. I. Buchner, Lorena, trad. II. Título.

CDD 150.195

© Grama ediciones, 2019

Manuel Ugarte 2548 4° B (1428) CABA

Tel.: 4782.5034 • grama@gramaediciones.com.ar

<http://www.gramaediciones.com.ar>

© Carolina Koretzky, 2019

Traducción: LORE BUCHNER

Diseño de tapa: GUSTAVO MACRI

Título original: *Le réveil. Une élucidation psychanalytique*

© Presses Universitaires de Rennes - Rennes, 2012.

Primera edición en formato digital: junio de 2020

Digitalización: Proyecto451

ISBN edición digital (ePub): 978-987-8372-10-5

Hecho el depósito que determina la ley 11.723.

Queda prohibida la reproducción total o parcial de este libro por medios gráficos, fotostáticos, electrónicos o cualquier otro sin permiso del editor.

A Clément

*A Thomas y a Milena
A Alejandro: hermano, amigo,
compañero de este viaje, la vida...
a mi padre
A la memoria de mi madre*

“Bien sé, Osita, que tu mano
escribe, junto con la
mía, estas últimas palabras
en las que el dolor no
es, no será nunca más fuerte
que la vida que me enseñaste
a vivir como acaso hemos
llegado a mostrarlo
en esta aventura que toca
aquí a su término
pero que sigue, sigue en
nuestro dragón, sigue para
siempre en nuestra
autopista”.

Julio Cortázar

PREFACIO

Serge Cottet

No es frecuente que un trabajo universitario sobre el psicoanálisis de un muy alto nivel de erudición pueda articularse tan bien a los problemas cruciales de la práctica, y que las cuestiones actuales relativas a las finalidades del psicoanálisis sean elaboradas con tanta justeza y seriedad. Es el caso del trabajo de Carolina Koretzky, que se ocupa de una cuestión que ha quedado latente en la historia del psicoanálisis y concierne nada menos que a la relación del sujeto a lo real en el análisis.

Lejos de los ejercicios retóricos a los que a menudo se prestan estas nociones difíciles, es en un lenguaje muy claro que Carolina Koretzky se ocupa de esta pregunta: el análisis, ¿es una terapéutica o un sueño? ¿Es preferible despertarse o, como se dice, no despertar a los perros dormidos? Fórmula que es empleada con frecuencia para desaconsejar el análisis a aquellos respecto a los cuales se ha decidido que “no es para ellos”.

En 1924, Ferenczi contraponía el psicoanálisis como ciencia que despierta a una ciencia que duerme, e ironizaba sobre los adversarios del psicoanálisis que prefieren ofrecer a la humanidad angustiada “un poco de dicha, a cualquier precio, aunque suponga el adormecimiento”. (1)

Levantar la represión, contrariar los semblantes, afrontar la realidad, ¿no es acaso la intención misma del psicoanálisis? Parece ir de suyo que los objetivos del análisis confronten al sujeto a “la cosa” que evita o reprime. Lo hace al precio de fastidiosos síntomas. Del neurótico, se dirá que sueña su vida o la fantasea. En cuanto a la psicosis, Freud

observa que el enfermo superpone un mundo fantástico al mundo real. Podríamos pensar entonces que la inclinación realista del psicoanálisis, así como su ética, se oponen a esta tendencia fundamental que es el deseo de dormir, en todos los sentidos de la palabra. Es el axioma de partida de Lacan: “con el analista, el hombre se despierta”. (2)

La diversidad de los contextos en los que el término “despertar” es empleado lo confirma, revelando su fecundidad; pone de manifiesto que el verdadero eje de la clínica está menos orientado por el sentido que por lo real. Y es lo que en primera instancia demuestra el sueño, que es ciertamente un montaje significativo que garantiza el deseo de dormir. “Fue solo un sueño” dice el soñante, pero hasta un cierto límite: la angustia, que en la pesadilla advierte al sujeto que no puede ir más lejos.

El binario sueño (imaginario) / despertar (real) no tiene, por lo tanto, la estructura de una oposición entre lo interno y lo externo. En el sueño, desde luego, el deseo de dormir prevalece por sobre todo otro deseo. Pero, paradójicamente, es en el sueño que uno se despierta. Esta torsión topológica permite afirmar que hay lo real en el sueño. La pesadilla va a desplazar el centro de gravedad del sueño y a dar a la angustia un rol cada vez más eminente en la constitución de la realidad. A diferencia de la versión romántica, en el sueño [*rêve*] no todo es sueño [*songe*]. Los sueños traumáticos y su repetición van a revelar la verdadera función de la angustia: en el último Freud, señal de un peligro pulsional tratado exactamente como un peligro real que va a desbordar al soñante; en Lacan, signo de un real que no engaña, presencia de un objeto poco católico difícil de subjetivar. Recordemos la fecundidad del análisis de la pesadilla, respecto a la cual Lacan se lamentaba de que fuese tan poco tenida en cuenta por los analistas; con esta obra, hay entonces reparación.

Localizar en el sueño mismo la instancia del despertar es confirmar su valor paradigmático y afirmar el provecho que

puede extraerse de él para redefinir al inconsciente como real. Tomar al sueño por este sesgo, a saber, por lo que lo interrumpe, da un nuevo eje a todos los fenómenos de discontinuidad que la clínica observa: lapsus, actos fallidos, síntomas, pasajes al acto, todas versiones de un encuentro fallido entre el significante y lo real.

De allí el valor ejemplar del término despertar en la experiencia analítica, que connota tan bien las sorpresas de la interpretación, la iluminación, el asombro de un significante nuevo, la caída de una identificación; todas versiones del relámpago que viene a hacer efracción en el ronroneo del discurso. En esta perspectiva, la cura, mediante las escansiones que produce, imita las sorpresas del inconsciente como saber nuevo y, al mismo tiempo, como agujero, hiancia, imposible de descifrar. Este último punto va a hacer pivotar la función que hasta ahora se le adjudicaba al sueño.

De hecho, nueva paradoja, este retorno a la realidad solo es un falso despertar. Hay un momento crucial en la investigación de Carolina Koretzky, hacia el final de la segunda parte. Hace repercutir un momento crucial semejante en la doctrina lacaniana de los años setenta sobre lo real como límite a lo simbólico, incluso sin ley. Una finalidad de la cura, hasta entonces indiscutible, vuelve a retomarse: el sueño es un ideal imposible de alcanzar. Un nuevo axioma altera esta programa: “solo nos despertamos para seguir soñando”. Esta proposición no hace sino extraer las consecuencias de una distinción radical entre el concepto de real y el campo de la realidad. Se trata de lo real del goce pulsional que soñamos con poder aprehender mediante el sentido, la cadena significante, etc., pero que contiene una oscuridad infranqueable.

Carolina Koretzky toma en cuenta las diferentes versiones del despertar imposible en el Lacan de los años setenta; las fórmulas perentorias tales como: “el hombre no se despierta nunca” o “la idea de un despertar es, en sentido estricto,

impensable” (1977), “en ningún caso hay despertar” (1979), son ampliamente comentadas. El resultado es que el deseo de despertar debe ser interrogado en la misma medida que el deseo de dormir.

Esta segunda tesis sobre el despertar imposible no excluye la primera. Admitamos que el sujeto tenga los pies bien puestos en la realidad: solo se sostiene en su fantasma. Nos equivocamos al oponer el principio de placer al principio de realidad, se trata de lo mismo. El aparato psíquico, según Freud, es engañado por los procesos primarios (el inconsciente) que pisotean siempre las mismas huellas y, finalmente, obstruyen la satisfacción pretendida por el principio de placer; el principio de realidad no obstante no ahorra un acceso a lo real, solo es un desvío para obtener la satisfacción en una investidura fantasmática de objeto. Así, según Lacan, el fantasma es el principio de realidad para cada quien: no por ello estamos más despiertos; es lo que hace que “uno pase el tiempo soñando, pensando, fantaseando, en resumen, viviendo en la producción del sentido, de lo bello, o, para ser freudiano, del deseo”; el sintagma contemporáneo con forma de hechizo - “dar sentido” - prueba bien que contradice a ese poco de realidad al cual se confronta nuestra estúpida existencia.

Al contrario de esta acepción común, Carolina Koretzky proporciona el ejemplo de sueños que se esfuerzan por contradecir el deseo de dormir; la referencia que hace a los relatos de los deportados de los campos es impactante y constituye un punto umbilical de su trabajo; un aporte fundamental a la teoría de lo real en el sueño.

Apoyándose en la obra de Charlotte Delbo, pone de manifiesto el quiasma impensable revelado por esta antigua deportada: “allí soñaba que estaba en casa y desde que regresé sueño que estoy allí”. (3)

Los sueños son en su mayoría sueños de salvación, de proyectos, desmienten en cierto modo la pesadilla de la

realidad; mientras que los sueños tenidos en libertad restituyen el horror anterior. Es la pesadilla del retorno al campo y el despertar de angustia provocados por la voz del *kapo*, la misma que despertaba a los prisioneros. El deportado encontraba su salvación en el engaño del sueño, logrando transfigurar el horror en ficción, mientras que los sueños de retorno ya no dejan que el sujeto duerma tranquilo; convocan a un destinatario, el mismo que podría no haber creído en eso y rechazar despertarse, es a él a quien se dirige el sueño; para designarle este real, solo existe un artificio de lenguaje a lo Magritte: “esto no es un sueño”.

Por otra parte, en la clínica, no es la realidad lo que despierta, que está demasiado en conformidad con el fantasma, sino las palabras. Vean el sueño del hijo que arde en Freud. Mientras que la realidad debería despertar al padre (el féretro que está ardiendo), lo conduce a continuar su sueño para integrarla a su ficción. Según Freud, la transfiguración del accidente satisface el deseo de ver al hijo todavía vivo. Pero el padre sigue soñando que el hijo se dirige a él con estas palabras terribles: “Padre, ¿no ves que estoy ardiendo?”. Es el punto nodal del sueño: la culpa del padre. No sabríamos entonces reducir el deseo del sueño al anhelo del padre de que el niño siguiera vivo. Es Freud quien salva al padre permaneciendo en el plano de la satisfacción del deseo. Lacan, por el contrario, revela el lugar de un encuentro fallido entre el padre y el hijo, de un núcleo donde lo simbólico no pasa, de un imposible de subjetivar. Es, por otra parte, una consideración que concierne para Lacan al Edipo freudiano. Lacan formula que eso podría ser un sueño de Freud: “Si he dicho que lo que elucubró Freud [...] es un sueño de Freud, es porque el analista debería, en mi opinión, apartarse un poquito del plano del sueño”. (4)

Es así como la obra conduce a poner en cuestión el propio sueño del analista: el deseo del analista, ¿es provocar una

revelación? ¿Llegar a una palabra última? La incompatibilidad del saber con el goce, allí donde la opacidad anuda a este último con lo real oponiéndose al saber, sitúa la parte oscura del goce donde lo simbólico no se inscribe, donde el lenguaje hace agujero. El ideal de un atravesamiento del fantasma entra en contradicción con el horror de confrontarse al trozo de real del que proviene: el objeto *a* al que el neurótico solo puede aproximarse vagamente.

Nos preguntamos entonces cómo hacer conciliar una orientación de la cura por lo real con el desciframiento del inconsciente, una orientación por el sentido. Por un lado, hemos acabado con la ficción de la verdad; sabemos que en la aspiración al despertar absoluto hay algo de la muerte.

Por el otro, “sentirse mejor” no excluye el embrutecimiento, advertía Lacan. La alternativa sería: ¿dormir o revelación?

La salida de esta antinomia es el *sinthome* lacaniano, que es al mismo tiempo límite al saber y modo de goce repetitivo. El sujeto, advertido en el final del análisis de una parte de la incurabilidad, se encuentra no obstante lo suficientemente despierto como para no sucumbir al sueño de Endimión. La clínica del fin de análisis permite así reformular las condiciones de un despertar que solo sería un relámpago fugaz.

La autora confiesa los rodeos por los cuales ella misma ha pasado para renunciar a su ideal absoluto, precisamente a causa de los requisitos con los que tropieza su elucidación. Que haya podido testimoniar de ello gracias a su experiencia personal, contribuye a dar a este libro fundamental la fuerza de una performance.

1. Ferenczi, S., “Ciencia que duerme, ciencia que despierta” (1924), Carta a Frédéric Karinthy, en M. Balint (Comp.) y F.J. Aguirre (Trad.), in *Obras Completas*, Vol. III, Espasa-Calpe, Madrid, 1981, p. 299.

2. Lacan, J., *El Seminario, Libro 8, La transferencia*, Paidós, Buenos Aires, 2003, p. 418.
3. Delbo, C., *La medida de nuestros días, Auschwitz y después III*, Turpial, Madrid, 2004, p. 168.
4. Lacan, J., *El Seminario, Libro 17, El reverso del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1992, p. 135-136.

INTRODUCCIÓN

Lo onírico y su relación a la realidad en la civilización

“Alicia sueña con el Rey Rojo, que está soñándola, y alguien le advierte que si el Rey se despierta, ella se apagará como una vela, porque no es más que un sueño del Rey que ella está soñando”. (5) El despertar, es decir, lo que opera un corte entre el mundo onírico y la realidad de los hechos, constituye una preocupación que, desde la Antigüedad, el hombre no cesa de interrogar. A lo largo de los siglos, la filosofía, la religión, la literatura, y más recientemente el cine, han indagado sobre aquello del sueño que pasa a la realidad y viceversa.

Como en *A través del espejo y lo que Alicia encontró allí*, (6) o en el célebre sueño de la mariposa de Chuang-tzú, diversos campos del saber se han aproximado a la relación entre el sueño y la realidad. Algunos lo han hecho a partir de su indistinción: el momento del despertar no es en modo alguno una garantía de salida del mundo del sueño. Si cuando se sueña se toman los elementos más absurdos e incongruentes como realidad, ¿qué es lo que garantiza que, al despertar, no sigamos en un sueño? ¿Y si no hemos sido más que el sueño de otro? La vida considerada como un sueño ha sido tema de numerosas reflexiones, y el psicoanálisis también se ha posicionado a este respecto.

Cuestión central en la literatura barroca, la vida como sueño también ha sido explotada por Shakespeare, y por su contemporáneo, Pedro Calderón de la Barca. El primero hacía decir a Próspero en *La tempestad* la frase vuelta

célebre: “Somos de la misma materia que los sueños y el sueño envuelve nuestra breve vida” (7) y el segundo hacía decir a Segismundo: “¿Qué es la vida? Un frenesí. ¿Qué es la vida? Una ilusión, una sombra, una ficción, y el mayor bien es pequeño: que toda la vida es sueño, y los sueños, sueños son”. (8) El despertar es, por lo tanto, un renacimiento que se obtiene a partir del momento en el que nos desengañamos de una ilusión. Si la vida es un sueño, despertarse es entonces salir de ese sueño y afrontar la vida en su verdadera inconsistencia efímera.

La vida como sueño es también una referencia filosófica, ya que es Descartes quien, en su reflexión metafísica, es conducido a interrogar la distinción entre el sueño y la vigilia. (9) En sus *Meditaciones metafísicas*, luego de haber procedido al ejercicio de la duda natural, Descartes exagera la duda (hiperbólica) al punto de aplicarla a la distinción entre el sueño y la vigilia. Asistimos en Descartes a un movimiento de pensamiento que procura librarse de las evidencias y de los estorbos causados por falsos saberes que habían contaminado el pensamiento medieval. El conjunto de sus preguntas metafísicas está condicionado por la preocupación de llegar a una completa certeza, un punto firme y sólido que resiste a la duda y la detiene.

Una de las referencias ineludibles sobre el despertar, la realidad, el sueño y la ilusión es religiosa. Siddharta Goutama, conocido como Buda, *el Despierto*, habría vivido en el siglo VI a.C. Fue recién 300 años después de su muerte que sus textos, ricos en leyendas, comienzan a ser conocidos. El budismo es una vía individual que tiene por objetivo el despertar, el cual se alcanza mediante la extinción del deseo, del odio y de la ilusión. El Buda propone despertarse de esa pesadilla del sufrimiento y del ciclo kármico. Para plantear la evasión de esta cadena interminable, el pensamiento budista es llevado a considerar que la realidad solo es una ilusión (*mâyâ*). El hombre que consigue despertarse del carácter alucinatorio

de la realidad, alcanza el *nirvânâ* (la iluminación). El *nirvâna* designa el final de la ignorancia, se lo compara a la extinción de una llama. Designa también una paz interior resultado del desapego, fin último de la práctica budista, *el Despertar*.

La duda en el budismo no es comparable a la duda cartesiana. Siguiendo a Descartes, se resuelve que esta vigilia es tal vez otro dormir en el rato en el que uno decide hacer metafísica. En Descartes, se determina que todo es ilusión en un ejercicio de la voluntad. Mientras que la duda en el budismo es un descubrimiento al final de una vida de renunciación; esta duda es entonces universal, radical, pero no es provisoria. De cierto modo, la sabiduría budista pretende acabar con la duda absoluta porque la meditación de la existencia concluye en la certeza de que todo es ilusión. Cabe señalar a qué punto la concepción del sueño en el budismo es tal vez la que mas se distancia del psicoanálisis. Para este último, el despertar se localiza del lado de una ruptura instantánea y evanescente y no del de un objetivo final en el que el sujeto encontraría finalmente una morada.

La relación entre los sueños y la realidad fue también considerada desde el punto de vista profético. Un gran número de escritos antiguos testimonian de la función profética que el sueño tenía para la realidad. Ya presente de Virgilio a Homero, la premonición ocupa también un lugar capital en los grandes sueños proféticos de la Biblia, como en el sueño del Faraón y la interpretación de José. El momento de despertar dista de funcionar como un límite que venga a separar dos escenas radicalmente distintas. Se constata, por ejemplo, que en algunos pueblos las campañas militares para la conquista territorial eran acompañadas por intérpretes de sueños. Tras un sueño y su interpretación, Alejandro Magno ordenó el ataque de la ciudad de Tiro. A diferencia de las teorías científicas que hacen del sueño un proceso somático, cerrando todas las

puertas al problema del inconsciente y de la interpretación, las opiniones profanas han concedido al sueño una significación oculta y han propuesto y aplicado un método. (10)

Es más bien la concepción científica la que va a separar netamente los sueños de la realidad. Ya Aristóteles se distancia de la visión profética de los sueños en “Acerca de la adivinación por el sueño”, (11) mostrando que en los sueños se develan las preocupaciones del durmiente y que ciertas similitudes de predicción se deben a un conocimiento íntimo de la persona soñada más que a un mensaje divino. Platón, en el *Timeo*, (12) concilia la adivinación en el sueño con la fisiología. Pero es recién a finales del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX que el dormir, el sueño y el despertar se vuelven un objeto para la ciencia, fuera de todo enfoque religioso y sobrenatural. (13) Recordemos rápidamente que la concepción medieval de los sueños, herencia de las tradiciones filosófica y religiosa, era la de una vinculación del sujeto, por medio del sueño, con los poderes del más allá. Toda la preocupación residía entonces en la distinción entre los sueños “verdaderos” (origen divino) y los sueños “falsos” (origen diabólico). Es también durante este período que la Iglesia, en su preocupación por la cristianización, hace de la pesadilla una visita de origen diabólico.

La pregunta por quién duerme y quién sueña está en el centro de los interrogantes científicos. Para Cabanis, médico fisiólogo y ferviente defensor de la corriente materialista, hay durante el dormir un claro corte entre el cerebro y el mundo exterior. En este estado, el cerebro amplifica las sensaciones internas del cuerpo, y el sueño es resultado de ello. En el mismo período, una corriente espiritualista hace su aparición representada por Théodore Joyffroy que, contrariamente a Cabanis, insiste en la continuidad entre el sueño y el dormir. El yo está presente y permanece idéntico a sí mismo durante el dormir, y el sueño se explica por la

actividad del yo. El desarrollo de teorías sobre el sueño y el dormir se acompaña de la creación de “laboratorios íntimos” (14) y de la escritura de diarios de sueños.

Hacia fines del siglo XIX, el sueño y su interrupción adquieren una estructura temporal. El representante más importante es Alfred Maury, profesor del Collège de France, autor al que Freud hace referencia en varias oportunidades. Despertando a los sujetos mientras duermen, Maury observa que la actividad onírica no es permanente a lo largo del dormir. El sueño tiene lugar entonces de manera episódica, más particularmente durante el sueño ligero, es decir, en el curso del adormecimiento (imágenes hipnagógicas), a partir de un estímulo exterior (un ruido), interior (una perturbación, un dolor), o justo antes del despertar (imágenes hipnopómpicas). De acuerdo a Michel Jovet, (15) Maury sería el precursor de la neurobiología moderna.

“La interpretación de los sueños” (1900) de Freud se inserta así en un interés compartido por el sueño y el dormir en el interior de una comunidad y de una tradición científica en la que, en un claro contraste con la Antigüedad, los sueños se transforman en una simple manifestación psíquica de excitaciones somáticas. En un racionalismo extremo, autores como Maury o Wundt ven en el sueño solo el contraejemplo del tipo de razonamiento esperado en la vida de vigilia. El sueño solo es entonces la demostración de una descomposición de asociaciones y de una supresión de todo sentido crítico, estando por lo tanto desprovisto de sentido. Para ellos, uno sueña porque el dormir ha sido perturbado por una fuente de estimulación que alcanza al psiquismo. Otro conjunto de autores se dedica al estudio de las particularidades psicológicas del sueño. Dos autores atraen la atención de Freud: Fechner y Schleiermacher. En Fechner, Freud valora la idea según la cual el sueño no puede ser explicado por un rebajamiento de la vida del alma consciente ni por una retirada de la atención puesta sobre el

mundo exterior. Subraya que el escenario de los sueños “es otro que el de la vida de representaciones de la vigilia”, (16) lo que confiere al estado psíquico durante el sueño una modificación no deficitaria. Incluso si el autor no va más lejos en esta explicación, para Freud, la idea de una superación entre estos dos tipos de funcionamiento psíquico sigue siendo esencial. En Schleiermacher, Freud valora la idea de que la actividad de pensamiento se realiza en conceptos, en contraposición a la actividad en imágenes propia del sueño. Las diferentes teorizaciones sobre el funcionamiento del sueño y de la vida de vigilia muestran el poco crédito que los autores concedían a una “lógica distinta” en el sueño. Para estos autores, las asociaciones que el sueño produce son arbitrarias y sin restricciones. Lo que falta entonces es el crédito que Freud otorga al sueño, aquel de liberar un sentido en una lógica distinta a la de la vida de vigilia, pese a su carácter absurdo. “Aunque esto sea locura, hay sin embargo cierto método en ello”, (17) dice Freud citando a Polonio: si el sueño está provisto de un sentido oculto y de una lógica propia, entonces es posible considerar un método de desciframiento.

El despertar en psicoanálisis

El vínculo entre el sueño, la realidad y el instante de despertar fue también interrogado por el psicoanálisis. Recordemos que, desde la *Traumdeutung*, el estudio del sueño conduce a Freud a encontrar el fenómeno del despertar en relación a los sueños de angustia. Más tarde, la confrontación con los sueños traumáticos de antiguos combatientes de la Gran Guerra pondrá definitivamente en cuestión la teoría general del sueño como realización de deseo.

El despertar, un término comúnmente utilizado en el lenguaje de los psicoanalistas, a menudo no ha sido objeto de una observación minuciosa y sistematizada. No obstante, el estudio de este término permite dar una nueva mirada a algunos conceptos fundamentales de la práctica psicoanalítica: la interpretación, la identificación, el advenimiento del sujeto del inconsciente, el trauma, e incluso el final del análisis. El despertar en psicoanálisis es entonces objeto de una diversidad de usos. El instante de despertar se refiere a la aparición sorprendente e instantánea de las manifestaciones del inconsciente. Pero no solamente: el despertar está también ligado a los fenómenos de irrupción de angustia y de encuentro traumático.

Nos despertamos para seguir durmiendo, tesis que recorre una buena parte de la enseñanza de Lacan, no es menos freudiana. Varios conceptos surgidos de la doctrina freudiana del sueño muestran una infiltración del sueño en la realidad y a la inversa. El texto “Formulaciones sobre los dos principios del acontecer psíquico” (18) nos conduce al corazón de la tesis lacaniana sobre el despertar. Freud demuestra allí que el sujeto opta por la realidad debido a una falla en el principio de placer. El principio de realidad solo opera a partir de una falta de satisfacción, y la sustitución del placer por la realidad no es más que un desvío gobernado por una exigencia de satisfacción. La fórmula “despertarse para continuar soñando” equivale a decir que “la realidad solo es la prosecución del fantasma por otros medios”, (19) que equivale también a decir que el principio de realidad es la prosecución del principio de placer por otros medios. En esta perspectiva, tanto el fantasma como la realidad exterior no son más que uno en lo que respecta a la prolongación del goce. (20)

Esta prosecución del placer mediante la realidad vuelve caduca toda oposición entre actividad fantasmática, ensoñaciones, ilusiones, sueño y realidad exterior. No son

más que uno en lo que respecta a una prolongación del goce. Este texto, junto a “La pérdida de la realidad en la neurosis y la psicosis”, sigue siendo esencial. En este último, Freud afirma que “la neurosis no desmiente la realidad, se limita a no querer saber nada de ella”. (21) En el momento en que Freud interroga qué tipo de relación establece lo psíquico con la realidad, encuentra el problema de la evitación. El sujeto mantiene con la realidad una relación de evitación: (22) “en la neurosis se evita, al modo de una *huida*, un fragmento de la realidad”. (23) El neurótico pretende reemplazar la realidad indeseable por una realidad más acorde al deseo y es el mundo fantasmático el que toma el relevo.

Para Freud, el fenómeno de interrupción del sueño fue fundamental: plantea un problema epistemológico y clínico. Epistemológico, puesto que los sueños de angustia y los sueños traumáticos han desempeñado la función de obstáculos para la generalización teórica que enunciaba que todo sueño es una realización de deseo. Clínico, puesto que el despertar onírico hace surgir la gran paradoja del sueño: el sueño, supuestamente el guardián del dormir, es también el que provoca el despertar. Así pues, ¿qué deseo se realiza en este caso? ¿En qué se convierte entonces el “deseo de dormir” que Lacan designaba como “el mayor enigma” (24) del sueño? ¿Y qué vínculo establece Freud entre el sueño y el despertar? Si lo que despierta es el sueño, y no la realidad exterior, hay para Freud un real *en* el sueño. Nos proponemos seguir sus pasos.

Pero, en la obra de Freud, ¿hay una utilización del concepto de “despertar” aplicada a la interpretación o al final del análisis? Es claro que este es el caso para Lacan que, a lo largo de su enseñanza, ha empleado este término y sus opuestos (sueño, deseo de dormir, dormir,

adormecimiento) para dar cuenta de componentes fundamentales de la experiencia analítica.

No obstante, esta variedad de usos, figuras y aporías del despertar, está sostenida en dos grandes tesis. La primera, “nos despertamos para seguir durmiendo en la realidad”, supone como modelo el proceso de despertar en el sueño nocturno: cuando la angustia irrumpe, pone fin a la figuración alucinatoria del deseo. Por lo tanto, el sujeto se despierta para volver a sumirse en el sueño, en tanto que este término define el principio mismo de realidad. “Soñar o dormir en la realidad” es sinónimo de la idea de que el sujeto sueña su vida, que la vida es un sueño en el que el sujeto mantiene su deseo. Es entonces una tesis freudiana.

La novedad de la lectura lacaniana no es decir que soñamos nuestras vidas, tema apreciado por la literatura barroca, sino que el sujeto *quiere* proseguir su sueño y en ningún caso despertarse. El hombre no *quiere* despertarse, prueba de ello es que en el sueño, en el momento en el que se aproxima demasiado a una verdad insoportable, se despierta. Pero es un despertar en la realidad que le sirve justamente para evitar el despertar en su propia verdad. El sujeto quiere la homeostasis soporífera del principio de placer: duerme y sueña para mantenerla, y se despierta para conservarla.

A partir de los años setenta, Lacan enuncia una nueva tesis, “no nos despertamos nunca”. Este enunciado radical tiene que ver con el final del análisis. Entre 1967 y 1976, la perspectiva del final del análisis cambia. En un primer momento, el final constituye un rechazo del ser que ignora la causa de su deseo, que tiene, por efecto, un renacimiento subjetivo. En 1976, los términos de *relámpago*, de *atravesamiento* y de *renacimiento* ya no definen el final del análisis. Mientras tanto, es el término de *sinthome* el que es forjado para incluir los restos sintomáticos en la antigua conceptualización del síntoma. Tomar en consideración un modo de gozar constante, así como un nuevo arreglo con

este resto indescifrable, reclama otra lógica que la del franqueamiento. “No nos despertamos” cuando se trata de llegar a un acuerdo con lo incurable. “No nos despertamos nunca” debe entenderse también como: el inconsciente “transferencial” no se despierta nunca. Es un sueño de verdad, una atribución de sentido a un encuentro azaroso. Esto no deja de tener consecuencias: una cura orientada de este modo hace surgir el encuentro contingente en el lugar del destino ya escrito.

Los invito, queridos lectores, a explorar las vías que este concepto nos abre en la clínica psicoanalítica orientada por Freud y por Lacan.

5. Borges, J. L., *El sueño de Lewis Carroll*, Ed. El País, Madrid, 1986, p. 11.

6. La segunda parte de las aventuras de *Alicia en el País de las Maravillas* ocurre del otro lado del espejo. Al despertar, Alicia se pregunta: “Ahora, veamos, gatito, pensemos bien quién fue el que ha soñado todo esto. Te estoy preguntando algo muy serio [...]. ¿Comprendes, gatito? Tuve que ser yo o tuvo que ser el Rey rojo, a la fuerza. ¡Pues claro que él fue parte de mi sueño!..., pero también es verdad que yo fui parte del suyo. ¿Fue de veras el Rey rojo, gatito?”, Lewis Carroll, *A través del espejo y lo que Alicia encontró allí*, Ediciones Fénix, 2015, p. 109.

7. Shakespeare, W., *La tempestad*, acto IV, escena I, Ed. Norma, Buenos Aires, 2000, p. 116.

8. Calderón de la Barca, P., “La vida es sueño”, in *Piezas escogidas*, Baudry, París, 1840, p. 23.

9. Más tarde procederemos a un desarrollo detallado de la relación entre el sueño y la vigilia en Descartes.

10. Ello tuvo por resultado dos métodos: el primero consideraba al contenido del sueño como un todo que debía ser reemplazado por un contenido inteligible pero análogo: el ejemplo princeps es la interpretación que José revela al Faraón. El segundo corresponde al “método de la cifra”, donde una clave establecida de antemano ayuda a transponer cada elemento del sueño en una significación conocida. Artemidoro de Éfeso (conocido como Daldis o Daldiano), escritor y onirómano nacido en Éfeso en el siglo II a.C., introduce una variante a este método. Lo vuelve menos mecánico puesto que va a tener en cuenta las particularidades y circunstancias de la vida del soñante. Aunque comparten con el psicoanálisis la comprensión del sueño como un acto psíquico, ninguno de ambos métodos, como veremos, coincide con el que es propio del psicoanálisis.

11. Aristóteles, “Acerca de la adivinación por el sueño”, in *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, Gredos, Madrid,

1987.

12. Platón, "Timeo", *Diálogos VI*, Gredos, Madrid, 1992.

13. Cf. J. Carroy, A. Ohayon, R. Plas, *Histoire de la psychologie en France au XIX-XXe siècles*, La Découverte, París, 2006, p. 48-52.

14. La primera mitad del siglo XIX se caracteriza por la creación de pequeños laboratorios donde el durmiente pide a su entorno que le hagan oír ruidos o que introduzcan olores para experimentar de qué modo estos estímulos sirven como punto de partida del sueño. *Ibid.*, p. 48-52.

15. Jouvett, M., *Le Sommeil et le rêve*, Odile Jacob, París, 1992, p. 41.

16. G. T. Fechner, citado por Freud en "La interpretación de los sueños", in *Obras Completas*, t. V, Amorrortu, Buenos Aires, 1989, p. 529.

17. Shakespeare, W., *Hamlet*, acto II, escena II, Ed. Maxtor, Valladolid, 2007, p. 54

18. Freud, S., "Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico", in *Obras Completas*, t. XII, Amorrortu, Buenos Aires, 1990.

19. Miller, J.-A., "Causa y consentimiento", *La orientación lacaniana 1987-1988*, clase del 25 de mayo de 1988, *inédito*.

20. En su texto, Freud utiliza el término de placer, que no es equivalente, hay que decirlo, a aquel de goce. Es ese placer marcado por una amputación que, según Miller, justifica traducir aquí placer por goce.

21. Freud, S., "La pérdida de la realidad en la neurosis y la psicosis", in *Obras Completas*, t. XIX, Amorrortu, Buenos Aires, 1989, p. 195.

22. Cf. Miller, J.-A., "Causa y consentimiento", *La orientación lacaniana 1987-1988*, clase del 18 de mayo de 1988, *inédito*.

23. Freud, S., "La pérdida de la realidad en la neurosis y la psicosis", *op. cit.*, p. 195. El destacado es nuestro.

24. Lacan, J., *El Seminario, Libro 17, El reverso del psicoanálisis*, *op. cit.*, p. 60.