

Universidad Nacional de Rosario

Carrera: ***Maestría en psicoanálisis***

Director de la carrera: ***Dr. Carlos Kuri***

Tesis de maestría del ***Ps. Aldo Morello***

Título de la tesis:

La política de la cura psicoanalítica: práctica de una ética de la interpretación

Director de tesis: ***Lic. Juan B. Ritvo.***

Agradecimientos:

Quiero agradecer a mis compañeros y amigos de la maestría: Martina Elizalde, Susana Sánchez y Ariel Berticce, por los momentos compartidos que fueron fecundos para la escritura de esta tesis.

A Elisa Domínguez, por su lectura y comentarios de este trabajo.

Agradezco también a Carlos Kuri y a Juan Ritvo por la riqueza de sus aportes teóricos, que siempre han estado dispuestos a transmitir.

La política de la cura psicoanalítica: práctica de una ética de la interpretación

Índice

Introducción (pág.4)

Capítulo 1: *La teorización en psicoanálisis* (pág. 9)

Capítulo 2: *El retorno a Freud como política de discurso que no desconoce las condiciones de enunciación del psicoanálisis* (pág. 14)

Capítulo 3: *Algunas consideraciones sobre el psicoanálisis y los psicoanalistas* (pág. 21)

Capítulo 4: *Política y transmisión del psicoanálisis* (pág. 28)

Capítulo 5: *La política de la cura - Los tropiezos de la clínica: el recuerdo y la repetición - La apuesta analítica: la función de la escucha - La política de la cura: del síntoma a la repetición. La transferencia y el ir más allá de la identificación - Una distinción clave para la operatoria analítica: transferencia y repetición -* (pág. 36)

Capítulo 6: *Consideraciones sobre el síntoma: su política y relación con el fantasma* (pág. 52)

Capítulo 7: *La cuestión del nombre propio y la dirección de la cura* (pág. 59)

Capítulo 8: *La existencia singular ligada al acto* (pág. 68)

Capítulo 9: *Acto analítico: excepción e interpretación* (pág. 76)

Capítulo 10: *Acerca de la ética del psicoanálisis* (pág. 84)

Capítulo 11: *Sobre la interpretación* (pág.93)

Conclusiones (pág. 103)

Referencias bibliográficas (pág. 107)

Introducción:

Cuando se pone en juego el término política en psicoanálisis, generalmente se hace referencia a todo el aparato de la industria cultural: las escuelas, congresos, encuentros, ateneos, obturando la pregunta por la dimensión política del psicoanálisis, en el sentido de una política propia.

Esta tesis propone investigar la dimensión política de la cura psicoanalítica y las consecuencias de su ética, teniendo fundamentalmente en cuenta lo específicamente clínico, para elucidar qué se entiende por política de la cura.

El concepto de política está ligado a la dirección de la cura. En su Escrito *La dirección de la cura y los principios de su poder* Lacan define al *deseo del analista* como su “política”, a la *transferencia* como su “estrategia” y a la *interpretación* como su “táctica” – siguiendo la caracterización que Clausewitz utilizara para referirse a la guerra. El propósito de Lacan es situar la interpretación al nivel de una táctica específicamente clínica, es decir un procedimiento o maniobra de la dirección de la cura.

Así como Freud ha escrito que *la anatomía es el destino*, se podría decir que *el inconsciente es la política*, reflexiona Lacan y se desplaza hacia lo que es, por antonomasia, pasible de interpretación: el síntoma, la formación del inconsciente. En el seminario *De un discurso que no sería de la apariencia* Lacan señala lo siguiente: “*Que el síntoma instituya el orden por el cual se revela nuestra política, ahí está el paso que se ha franqueado. Implica, por otra parte que todo lo que se articula de este orden sea pasible de interpretación. Es por lo cual se tiene razón al colocar al psicoanálisis en el más alto grado de la política. Y esto podría no darle descanso a la política y a todo lo que allí se hace, ¡si el psicoanálisis se revelara más advertido!*”. Entonces, el síntoma instituye el orden por el cual se revela la política del psicoanálisis, exigiendo la necesidad lógica de construir el inconsciente como discurso y articular a partir de ese orden la posibilidad de interpretación. Por lo tanto, si el inconsciente es la política, la interpretación, como acto de lectura, también lo es. Partiendo de este punto es razonable ubicar la dimensión política del psicoanálisis.

Se puede afirmar que la acción del analista es política en tanto arte de lo posible. Esto no quiere decir que simplemente se hace aquello que se puede, sino que se trata de cómo se produce lo posible mismo. En otras palabras, se apunta a la posibilidad misma engendrada por el acto de lectura. Por otra parte, si hay política de la cura es porque no es factible ampararse en ratio científica alguna que dispense al analista de los riesgos de

una lectura. Esto fundamenta al discurso analítico como práctica ética de la interpretación.

Se trata de explorar qué política del discurso practica o conviene al psicoanálisis para que pueda valorarse el alcance ético de su decir, en su vínculo con lo real y con las características de su objeto; investigar qué política sostiene el psicoanálisis en relación al saber, a diferencia de otros discursos, que apuntan a un ideal de transmisión universal y a una estandarización del saber.

El acto analítico tiene la estructura de un decir y se especifica por instaurar Otro lugar. Esta instauración requiere del dispositivo analítico que comprende la asociación libre, la interpretación, la transferencia y la neutralidad del analista. En estos puntos se resume la estructura misma de la experiencia analítica. Sin embargo es preciso articular el modo en que la acción del analista se liga al dispositivo, cómo interviene el deseo del analista, para dar cuenta de la política del psicoanálisis. Esta noción, *el deseo del analista*, es central para el ejercicio del psicoanálisis y por ello es necesario pensarla y analizarla como fundamental en la dirección de la cura, teniendo en cuenta que, en el modo en que se despliega su originalidad, el acto psicoanalítico adquiere toda su importancia.

Teniendo presente que la promesa de felicidad es algo que aparece como imprescindible en el mundo contemporáneo y que el ejercicio mismo de la política se ha convertido en una manera de gerenciar la felicidad, es preciso situar cómo el analista se posiciona frente a la demanda, ya que la felicidad no sólo la reclaman los gobernados a sus gobernantes, sino también los analizantes al psicoanalista.

Mientras que la política moderna pretende regular las formas de goce de cada cual en relación con lo colectivo, el psicoanalista se abstiene de dirigir al sujeto, no renunciando por ello a dirigir la cura. La cuestión ética y el tratamiento del goce será entonces uno de los elementos que permitirá distinguir la política del psicoanálisis de la política en general. En este sentido, política, clínica y ética son inseparables para el psicoanálisis y el presente trabajo intentará despejar conceptualmente estas dimensiones para poder luego reconocer su articulación.

Reseña de los capítulos:

Capítulo 1:

En este capítulo se aborda el tema de teorización en psicoanálisis, de su carácter singular, a partir de lo que implica la diferencia entre el discurso analítico y el discurso

universitario. Se analiza como el particular estilo y la retórica de Freud, hacen a una *posición receptiva*, dando lugar a la verdad, ligada a la palabra. También se sitúa el problema ético que concierne a la relación entre la escritura en psicoanálisis y lo real de su práctica.

Capítulo 2:

A partir de lo que Foucault llama la instauración de una nueva discursividad, en su conferencia titulada “*Qué es un autor*”, se desarrolla la cuestión del *retorno a Freud* como operación de lectura y política que Lacan promueve desde el comienzo de su enseñanza.

Capítulo 3:

Se ensayan algunas puntualizaciones críticas en relación al lugar, que muchas veces, ocupan institucionalmente los psicoanalistas, su posicionamiento respecto a la demanda social y sus consecuencias para el psicoanálisis.

Capítulo 4:

Se aborda el problema de la política de la transmisión, teniendo en cuenta el *estado de lengua* actual del discurso analítico. Se puntualizan algunos obstáculos presentes, de los que surge la necesidad de una lectura crítica.

Capítulo 5:

Se desarrollan diversas articulaciones que apuntan a pensar en qué consiste la apuesta analítica en relación a la transferencia y cómo su manejo no es sin la cuestión ética que requiere al deseo del analista como su política.

Capítulo 6:

Para pensar la *política del síntoma* se aborda la articulación entre síntoma y fantasma, en relación a la problemática de las conductas adictivas, teniendo en cuenta las dificultades en la constitución del síntoma, en sentido analítico, en esos casos.

Capítulo 7:

Se analiza la problemática del nombre propio, su función de sutura y cómo a partir de la dirección de la cura, la relación del sujeto con el nombre deviene distinta.

Capítulo 8:

Existencia y castración son cuestiones decisivas respecto de lo que concierne al acto analítico. Para pensar esta problemática se hace lugar al análisis que hace Jacques Derrida en su libro *Dar la muerte* sobre la historia bíblica del sacrificio de Isaac.

Capítulo 9:

La noción de *excepción* en psicoanálisis es clave porque se relaciona con el problema central de la *singularidad*. El psicoanálisis, si comporta una ética de la interpretación, supone como política leer siempre lo excepcional. En este capítulo se intenta pensar el lugar de la excepción, teniendo en cuenta al modelo jurídico, que presenta problemas comunes al modelo psicoanalítico, en cuanto a dicha noción. Se recurre a la obra de Carl Schmitt, que en su riguroso intento de construir una teoría del estado de excepción, sitúa puntos interesantes en relación al acto.

Capítulo 10:

En el Seminario VII *La Ética del Psicoanálisis* Lacan parte de contrastar críticamente la ética aristotélica, regida por la búsqueda del *Soberano bien* con otra ética más acorde al psicoanálisis. De allí que dedique un largo comentario a la tragedia *Antígona* de Sófocles. En este capítulo se retoman esas articulaciones para pensar cuestiones éticas fundamentales en la dirección de la cura.

Capítulo 11:

Se aborda el tema de la posibilidad de interpretación en relación al síntoma, en tanto éste instituye el orden por el cual se revela la política del psicoanálisis. El vínculo entre *causa* y *ley* correlativo al de *ética* e *interpretación*, la cuestión del sentido y del sinsentido, la relación entre resistencia e interpretación son diversos puntos a los que se aproxima este capítulo.

Metodología:

En cuanto a la metodología se tiene en cuenta para la escritura de esta tesis al *ensayo* como modo pertinente para que la argumentación avance.

Es necesario remarcar que los textos de Freud y de Lacan conforman un territorio textual a partir del cual se ensaya un modo singular de teorización. La relectura de dichos textos permite que surjan nuevos puntos de vista, se reordenen los conceptos a partir de criterios lógicos, independientemente de las cronologías, y fundamentalmente se van a ir demarcando citas e interrogantes que son a la vez, puntos de partida y de llegada para la argumentación, porque es la lectura la que actualiza los conceptos.

Hay que destacar qué reflexiones o conceptos pertenecientes a otros espacios teóricos repercuten en el campo psicoanalítico, por ejemplo cuestiones filosóficas, políticas o de las ciencias sociales. La importación de conceptos al campo del

psicoanálisis merece ser pensada en la singularidad de cada caso y teniendo en cuenta la especificidad que los términos adquieren en éste.

Un rasgo característico del *ensayo psicoanalítico* se define por la producción de argumentaciones que desbordan el juego de lo general y lo particular. Entonces, es importante remarcar que no hay teoría general, ni aplicaciones particulares de la generalidad teórica. El término singularidad supone la especificidad, no generalizable de cada argumentación.

Quizá, lo propio de la argumentación psicoanalítica esté dado por la irrupción de una alteridad que tensiona las conclusiones, produciendo una teorización siempre provisoria. En relación a la transmisión de la clínica, es preciso destacar que hay un borde que muestra que algo intransmisible está presente en el corazón mismo del deseo de transmitir y esto afecta por lo tanto a la argumentación en psicoanálisis. Pero este límite que implica lo intransmisible, no se presenta como infame irremediablemente perdido, sino como umbral de invención.

La actualidad de un concepto psicoanalítico se define principalmente a partir de su relación con la alteridad, que excede a la argumentación. Esta alteridad actúa como diseminación en las conexiones implícitas y explícitas que constituyen las redes conceptuales, las que a su vez, articulan los problemas y las preguntas que rigen la argumentación. Entonces, el método consiste en seguir esas redes e indagar las relaciones que forjan la trama conceptual. Trama marcada por el propio funcionamiento del inconsciente, en este sentido, el desvío, la metáfora, el rasgo singular, constituyen el dinamismo propio de los conceptos. Así, las citas no son sólo una referencia mecánica, sino un modo de desplegar la potencialidad de los conceptos.

Con respecto a la lectura de los textos de otras disciplinas, se tiene en cuenta el contexto y fundamentalmente el modo de llegada a esos puntos limítrofes con el psicoanálisis, para no extrapolar arbitrariamente los conceptos. En relación a los textos psicoanalíticos, la polémica y la confrontación de ideas articulan el material bibliográfico.

Capítulo 1: *La teorización en psicoanálisis*

Pensar qué política sostiene el discurso analítico en relación al saber, orienta sobre el modo singular que adquiere la teorización en psicoanálisis.

La ciencia apunta a la producción de conocimiento a partir de un ideal de transmisión universal. La elaboración de un saber, que estructuralmente está en posición de agente, inherente al discurso universitario, exige rigor y coherencia expositiva e implica una posición de dominio sobre el objeto. En los dispositivos teóricos clásicos, el saber está destinado, mediante una actitud reflexiva, a hacer un control homogéneo, totalizante, estático, de todas las variables, para que nada desborde.

En cambio, lo que se destaca en los textos freudianos, es que están plagados de fórmulas de reserva sobre el carácter parcial, incompleto y provisorio de los resultados alcanzados. Freud señala que no le es posible elaborar el material, de manera sistemática, el carácter fragmentario de las observaciones no se lo permite. En esta insuficiencia de dominio del objeto, nacen las virtudes del estilo escriturario del psicoanálisis. En ocasiones, Freud hace comentarios, casi disculpándose, de lo que llama *el defecto formal* en su escritura de los sueños. Se siente dividido entre una escritura casi literaria, que se le impone a pesar suyo y el peso formal de sus ideales científicos. Recurre a procedimientos literarios y el caso clínico cobra forma de relato. La dimensión retórica no es sólo un detalle, sino que hace al carácter singular de la escritura analítica, que lleva las características propias de su objeto y de sus resistencias reales.

La escritura analítica intenta escribir lo real de su práctica y es menester, que en su estilo y su lógica argumentativa, no se desentienda de lo que el psicoanálisis enseña. La importancia del estilo de Freud es capital, ya que el estilo no es ajeno respecto de lo que se llama efectos de sentido.

Freud *instaura* un nuevo discurso, con un estilo y una retórica, dónde importa el dinamismo de la verdad, en tanto ligada a la palabra. El material recogido de sus pacientes, a partir del método analítico de la asociación libre y la atención parejamente flotante, lo obtiene sin buscar, sin direccionar, absteniéndose de seleccionar, sólo así descubre que se pueden establecer conexiones nuevas, esto es, dejar hablar a la verdad, más allá de todo sistema¹. “*Yo no busco, encuentro*”, decía Lacan, en esta misma sintonía,

¹ En este sentido, no se encuentra en los textos de Freud meras conjeturas o hipótesis a verificar, sino que se trata esencialmente de la puesta en juego de la emergencia de la verdad. Ahora bien

según los términos de Picasso. Este es un emblema de la *repetición*, en el sentido analítico; donde es necesario señalar que si bien, el saber inconsciente en algún sentido busca, al mismo tiempo, se dispone a recibir lo inesperado.

El descubrimiento del inconsciente es indisociable de una *posición receptiva*², no de una *posición de dominio* o de conquista de algún objeto de conocimiento. El cuidado que Freud tiene respecto de su estilo nos acerca a esta posición, que además es comparable con la del escritor.

Cuando el artista o el escritor se ubican en una posición *receptiva*, en el momento de inspiración creadora, están abiertos a recibir aquello que no se sabe, más allá de la flexibilidad y más allá de todo intento de control. Eso que se recibe se articula de cierto modo a partir de un saber-hacer, como lo llama Lacan. Hay algo en común entre el analista y el escritor, en cuanto a esta posición receptiva. La diferencia con el escritor, es que en principio, éste no tiene límites éticos (puede exacerbar ciertos goces), en cambio, el psicoanalista siempre los tiene, están dados por la orientación de la cura. El interés de Freud por el arte, no es casual, porque allí constataba otra racionalidad, lo que el saber tácito de los poetas tenía de avanzado sobre la teoría psicoanalítica. Los recursos de un poeta, de un escritor están al servicio de un constante estallido y descomposición del saber, y dan lugar a una nueva composición, a un nuevo saber, aunque el escritor no sepa exactamente lo que hace cuando compone.

En la literatura, al igual que en el psicoanálisis, opera un saber no sabido, que nunca deja de articularse, aunque a veces se ignore. En cuanto a la verdad literaria, como la analítica, adviene allí dónde desfallece la voluntad de significar. Tanto el psicoanálisis como la literatura encuentran sus condiciones de emergencia en un contexto histórico, el siglo XIX, marcado por una nueva relación de la ficción con la verdad. La literatura supone un nuevo régimen de verdad, donde se rompe con el juego de la verosimilitud, con la inteligencia del juego de las causas y los efectos. Jacques Rancière señala que antes de la literatura moderna, la lógica de la verosimilitud implicaba un sistema de relaciones estables entre expresiones y significaciones. Salir de esta lógica implica un estilo, como manera absoluta de ver las cosas en “la

ésta se presenta bajo una forma particular: el lector debe intervenir de manera tal que tiene que darle Otra forma, más propia del que lee, para despejar su grano, su perla.

² Se debe señalar al respecto de esta posición, la complejidad del asunto: cuando se recibe es preciso tener en cuenta que haya algo que acoja el recibir, un ámbito o un modo de operación tiene que estar vigente, de algún modo. Y de antemano, cuando se recibe, ya está inscripto en la recepción lo que no es dominio, pero tampoco se trata de mera recepción.

desarticulación de las razones que restituye el aliento de las cosas en su verdad, en su ausencia de razón” dice Jacques Rancière³ en *La verdad por la ventana-verdad literaria, verdad freudiana*. La literatura, como así también el psicoanálisis, hunden sus raíces en la falta de fundamento.

El misterio de la creación literaria radica en que se escribe desde una apertura, que conlleva, entre otras cosas, al estallido de la unidad del sujeto. El escritor escribe, en algún sentido, desde lo que no sabe, por lo tanto no se asegura en ningún saber, pero a su vez componiendo algo. Correlativamente, es posible encontrar, del lado del lector, cierta percepción de lo qué es literatura y qué no, sin saber muy bien por qué y sin necesitar ampararse en algún código o grilla conceptual para decidirlo.

Ahora bien, para que esta *disposición a la receptividad* pueda tener lugar, es preciso escapar al discurso universitario, es necesario que el saber del psicoanálisis sea también *un saber en cuestión*, tal como nos lo muestra Freud, al imprimir siempre un carácter provisorio al resultado de sus investigaciones.

Freud respeta las dificultades que se le presentan al escribir su práctica, con un saber-hacer ligado a un estilo, que da lugar a una nueva práctica que es la escritura psicoanalítica. Avanza dando explicaciones acerca de cómo procede con respecto a una experiencia, que es absolutamente novedosa y muestra lo lejos que está del discurso universitario cuando aborda la conceptualización, en relación a lo que se despliega y comanda la estructura, sin intentar totalizar su obra. Dice en *Introducción al Narcisismo*: “*El conocimiento avanza por medio de ideas iniciales nebulosas apenas aprehensibles que esperará aclarar o esperará cambiar por otras en el curso de su desarrollo. Tales ideas no constituyen, en efecto, el fundamento en el que reposa una ciencia, pues la verdadera base de la misma es únicamente la observación. No forman la base el fundamento del edificio, sino su coronamiento y pueden ser suprimidas o sustituidas sin daño alguno*”.⁴ La falta de un fundamento sólido en el cual apoyarse indica que el psicoanálisis no puede ser sino una ciencia conjetural en relación al contenido de verdad que implica su experiencia. La apelación de Freud a la “observación”, que aparece en la cita, es más bien una precaución retórico-epistémica, que le sirve para defenderse de los cuestionamientos a su teoría, aunque haya creído, en virtud de la época, en la verdad de la observación. Pero si el valor de los casos de Freud, el relato de los análisis de

³ J. Rancière, “La verdad por la ventana-verdad literaria, verdad freudiana”, en Plon Michel y Rey-Flaud Henry, Nueva Visión, 2008, Bs. As. *La verdad entre psicoanálisis y filosofía*, p.166.

⁴ S. Freud, “Introducción al Narcisismo” *Obras Completas, Tomo II*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981, pp. 2019

síntomas o fantasías en los historiales pueden parecer *observaciones ejemplares*, en realidad son *interpretaciones*, que hacen a un saber que se articula, que Freud llamó inconsciente.⁵

Al final de su introducción al capítulo VII, de *La Interpretación de los Sueños* nos invita a “*tener cuidado de no tirar del hilo (de las hipótesis) más allá de la primera articulación lógica, porque de lo contrario su valor se pierde en lo indeterminable*”.⁶ Freud sabe que está obligado a la inducción, es decir, a intentar una generalización, siempre problemática, a partir de la recepción o del retorno constante a la singularidad de lo que le dicta el inconsciente. De lo contrario, hubiera producido una ideología teórica con intenciones de hacer psicoanálisis aplicado abandonando el campo propio de la teoría y la práctica analítica. El psicoanálisis es un dominio de saber no cerrado, inacabado, en el cual las diferentes hipótesis de conocimiento, no tienen estatutos idénticos. En este sentido, Freud siempre se opuso a que el psicoanálisis sea tomado como una concepción del mundo, que conlleve a una visión totalizadora y se transforme así en una especie de filosofía o ideología. Por ello, en la constitución del campo analítico, no se puede dejar de insistir acerca del carácter *no terminado* que el saber ocupa en la teoría. Si posee tal carácter, el despuntar de un campo de problemas que hacen a la enseñanza, a la transmisión y a la formación, está siempre presente, en el mejor de los casos, si es que no está censurado.

Cuando se escribe en psicoanálisis, no se está investigando en el sentido de una búsqueda, se está poniendo en juego diversas referencias textuales, diversas huellas, donde se reescribe el psicoanálisis, y ello debe, traducir un vínculo con lo real gobernado por lo imposible. Este movimiento sólo mostrará su emergencia si se hace a través del deseo del analista, guiado por la repetición, y es el que puede proteger de estar reproduciendo lo ya *instituido* y por lo tanto, clausurado a nivel de la teoría.

Mediante la escritura el saber que se articula, no sólo es preservado, sino que más allá de testimoniar de un trabajo ya realizado, adquiere capacidad de rectificación y expansión; si es una escritura que apunta a construir un espacio que no sea ajeno

⁵ “*Es cierto que, a veces, Freud creía que la teoría recogía esas observaciones y podía ser rectificadas por las mismas. Pero la teoría que construía no se basaba en la observación de los fenómenos sino en la interpretación de los mismos. Si los consideramos ejemplos, corremos el riesgo de creer lo que a veces Freud parece creer: abstraemos algo a partir de ellos o aplicamos algo a ellos. Y entonces somos positivistas.*” J. Jinkis “Nuestra inclemencia intelectual” en *Revista Conjetural* N° 48, Ediciones Sitio, Buenos Aires 2008, p. 17.

⁶ S. Freud, “La Interpretación de los sueños” *op. cit.*, p. 657.

respecto de las dificultades que la práctica presenta. El ejercicio de escritura, en este punto es un problema ético, que consiste en no esquivar *la dificultad* (término al que se debería asignar un estatuto teórico). La escritura debe dar lugar a un pensamiento preocupado por desarmar las síntesis, para volver a pensarlas, en sus múltiples determinaciones.

Capítulo 2: *El retorno a Freud como política de discurso que no desconoce las condiciones de enunciación del psicoanálisis*

Freud acuña nociones y construye conceptos que le son propios, en vez de utilizar un vocabulario filosófico ya establecido y nociones ya elaboradas. Este fue un extraordinario esfuerzo de descubrimiento e invención de lenguaje que le permitió dar razones de una práctica, y del movimiento de una experiencia nueva.

En este sentido, Foucault sostiene que la obra de Freud funda una nueva “discursividad”. Lo que él llama un discurso de instauración, en el texto *¿Qué es un autor?*¹, requiere de otros ordenadores para pensar cómo se investiga y se conceptualiza en psicoanálisis, a diferencia de la ciencia que tiene una mecánica distinta. Foucault, esquemáticamente traza la oposición entre *instauración discursiva* y *fundación científica*. Nombra a Freud y a Marx como instauradores de discursividad, señalando que la particularidad de estos autores es que no sólo son autores de sus libros, de sus obras, sino que han producido algo más: “*la posibilidad y la regla de formación de otros textos*”. Agrega que son muy diferentes, por ejemplo, de un autor de novelas, que en el fondo nunca es más que el autor de su propio texto. “*Freud no es simplemente el autor de la “Interpretación de los sueños” o de “El chiste”; Marx no es simplemente el autor del “El Manifiesto” o del “El capital”: ellos establecieron una posibilidad indefinida de discurso*”. Se puede objetar, dice, que un autor de novelas, considerado importante, no sólo es autor de su propio texto, sino que abre el campo a un número de semejanzas y analogías que tienen como modelo o principio en su propia obra (cita a Ann Radcliffe como referente de la novela de terror del siglo XIX) donde los signos característicos, así como figuras, estructuras, relaciones, de dicha obra pueden ser utilizados por otros.

Pero, por el contrario, cuando Foucault habla de Marx o de Freud como “instauradores de discursividad”, quiere decir que “*ellos no sólo hicieron posible un cierto número de analogías, también hicieron posible (y en la misma proporción) cierto número de diferencias. Abrieron el espacio para algo distinto a ellos y que sin embargo pertenecen a lo que fundaron. Decir que Freud fundó el psicoanálisis no quiere decir (no quiere decir simplemente) que el concepto de libido, o la técnica de análisis de los sueños vuelven a encontrarse en Abraham o en Melanie Klein; quiere decir que Freud hizo posible un cierto número de diferencias respecto a sus textos, a sus conceptos, a sus hipótesis que dependen*

¹M. Foucault “¿Qué es un autor?”, *Revista Conjetural* N° 4 Agosto 1984, Bs. As. Ediciones Sitio, p 99.

todas del propio discurso psicoanalítico”.² Luego, continúa con una nueva objeción o problema, y se pregunta: *¿No es el caso de cualquier fundador de ciencia, o de todo autor que, en una ciencia, introdujo una transformación que podemos llamar fecunda?* La diferencia está, señala Foucault, en que en el caso de la fundación científica, *“el acto que la funda está al mismo nivel que sus futuras transformaciones; de alguna manera forma parte del conjunto de las modificaciones que posibilita”*. En cambio, *“la instauración de una discursividad es heterogénea de sus transformaciones ulteriores”*.³

Un discurso de instauración permanece como flotante aislado de lo que ha fundado. Freud, produce un discurso que está como referencia, pero no está integrado al sistema que funda y en esto va consistir la mecánica del retorno; a diferencia de Galileo o de Newton, que han producido una marca en el orden discursivo de la ciencia, pero que están integrados, absorbidos en la mecánica y en el progreso de la ciencia en cuestión⁴. Para decirlo de manera muy esquemática, agrega: *“la obra de estos instauradores no se sitúa con relación a la ciencia y en el espacio que ella dibuja, sino que es la ciencia o la discursividad la que se relaciona con la obra de ellos como a coordenadas primeras. De esa manera, puede comprenderse que se encuentra, como una necesidad inevitable en estas discursividades, la exigencia de un “retorno al origen”. Aquí nuevamente, es preciso distinguir esos “retornos a...” de los fenómenos de “redescubrimiento” y de “reactualización” que se producen con frecuencia en las ciencias”*.⁵

El retorno a Freud, no es una reactualización lacaniana, es recuperar el trabajo de enunciación en lo dicho por Freud, a partir de una operación de lectura. Foucault indica que si la instauración de una discursividad implica el retorno, es preciso entonces, que haya habido olvido, no accidental, ni por alguna incomprensión, sino olvido esencial y constitutivo, o sea estructural. Dice: *“El cerrojo del olvido no fue sobre añadido desde el exterior, forma parte de la discursividad en cuestión, y es ésta la que le da su ley. La instauración discursiva así olvidada es a la vez la razón de ser del cerrojo y la llave que permite abrirlo, de tal manera que el olvido y el impedimento del retorno no sólo pueden levantarse por el retorno”*.⁶ Entonces, hay algo en el texto de Freud que le permite a Lacan instaurar el retorno. La instauración produce un olvido y éste funciona como un

² *Ibíd.* p. 100. El argumento de Foucault es consistente, pero su referencia a la diferencia con los novelistas y poetas es floja: ellos también propician un sistema de diferencias y en grado sumo.

³ *Ibíd.*

⁴ . En realidad, la diferencia con Newton es que no hay discursividad en él: sólo formalización y enunciados sin enunciación.

⁵ *Ibíd.* p.101

⁶ *Ibid.*

cerrojo que no es exterior, sino interior, y es necesario abrirlo desde adentro. Podemos compararlo con lo que indica Lacan en el Seminario XI *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*⁷, cuando se refiere al cierre transferencial del inconsciente y al analista abriendo con su llave interpretativa desde adentro. A partir de las cicatrices de la represión, existe la posibilidad del retorno como acto de lectura. El deseo y la enunciación de Freud es lo que está en juego en sus textos. De allí que se hable de la relevancia del *deseo de Freud*⁸ en la transmisión del psicoanálisis a diferencia del deseo del físico, que no lo tiene en cuanto a la transmisión de la física. La ciencia puede olvidarse de sus fundadores o precursores, no requieren un lugar en su desarrollo ulterior. Por ello, en *La ciencia y la verdad* Lacan también puede afirmar que: “*La ciencia, si se mira con cuidado, no tiene memoria. Olvida las peripecias de las que ha nacido, cuando está constituida, dicho de otra manera una dimensión de la verdad que el psicoanálisis pone aquí altamente en ejercicio*”.⁹

En el libro *La argumentación incesante*, Carlos Kuri dice: “*El peso biográfico que interviene en los textos de Freud parece asignar un rasgo en absoluto desdeñable al juego del texto y del sujeto. Y que este juego lo sea con el texto y no con la ciencia es quizá lo que permite colarse en el rumiante circuito ciencia-sujeto-psicoanálisis una perspectiva heteróclita, que impida el dominio epistemológico*”.¹⁰ La investigación en psicoanálisis, por lo tanto, lleva al corrimiento del orden de lo *epistémico*, pensado como circuito autónomo, al de la *discursividad*, que implica la apertura al tiempo de la argumentación, y atiende a la letra de Freud.

El retorno a Freud, como política de discurso, que no desconoce las condiciones de enunciación del psicoanálisis, promovida fuertemente desde los comienzos de la enseñanza de Lacan, tuvo el valor de acto de interpretación de los cierres, de los olvidos y de las resistencias internas que la propia trama textual freudiana

⁷ J. Lacan: *Seminario XI. Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*, Paidós, Bs. As. 1986

⁸ La expresión “deseo de Freud” es complicada, porque se trata más bien del deseo cristalizado en una obra y en este sentido ajeno a Freud como sujeto, o al menos no coincide con él plenamente. Habría que hablar de deseo de un autor, que es a la vez fundador en este caso. La relevancia que hay que destacar no sería tanto la del deseo de Freud, sino la de su fantasma: ese sí está inscripto en su obra, son sus límites, los puntos ciegos respecto de la femineidad, consecuencia extrema de su vínculo materno, que lo empujó hacia una concepción de la paternidad que transmite una verdad que a todos implica.

⁹ J. Lacan: *Escritos 2* “La ciencia y la verdad”. Siglo XXI editores, 1987, p. 848

¹⁰ C. Kuri, *La interpretación incesante*, Homo Sapiens Ediciones, Rosario 1995, p. 218

ofrecía¹¹. Es una repetición, en el sentido analítico, que forja Lacan a partir de otros campos e intereses diversos, dónde puede desplegar su singular modo de argumentar para alcanzar el rigor conceptual.

El retorno, por vía de la lectura, deja de cristalizar a la obra de Freud como una unidad, para convertirse en *sitio de la letra* y posibilidad de interrogación analítica. El gesto de Lacan consistió, en primer lugar, en tomar distancia crítica respecto de la escolarización y del uso pedagógico de la doctrina a la que había sido llevada por las instituciones. Interroga a Freud en cuanto a lo teórico, pero por otro lado, constantemente hace una referencia a la clínica. Recordemos la afirmación de Lacan que decía: *la clínica consiste en interrogar lo que Freud ha dicho*. Por lo tanto, hay que considerar que el retorno no es mera actualización teórica y es preciso volver a pensar lo que tiene valor de causa en la experiencia, de allí el status ético de dicho retorno. En esta línea, Freud afirmaba que cada caso debía poner en juego la totalidad de la teoría, resignificándola hacia el pasado y hacia el futuro. Esta temporalidad impone una dialéctica que hace progresar la argumentación de una manera singular dentro del campo analítico.

Freud produce una especie de corte en el estado de la lengua, que hace que su discurso sea actual, y esto no solamente por los temas de los que se ocupa (eso sería hablar de actualidad) sino por el modo de tratamiento de los mismos. Sin proponerse como una nueva concepción del universo, se le puede otorgar al descubrimiento, y a sus fundamentos, el estatuto de una lectura inédita, no solamente en el campo de lo psicopatológico, sino también en el universo de los discursos. Foucault, al hablar de Freud como *autor* cuyo acto instituye una nueva discursividad, con esta característica del retorno, está indicando la existencia de un *campo* que llamamos *freudiano* y que la *cosa freudiana* siempre es actual.

Entonces, no hay actualización, ni modernización de la teoría o de Freud. En todo caso hay construcción de la teoría, que a partir de las consecuencias de sus marcas de origen (el deseo de Freud y el descubrimiento del inconsciente) ensaya, paso a paso las razones de esta construcción. Lo que sí hay es “progresión discursiva”, como efecto del movimiento de repetición, que agrega algo nuevo: un efecto de creación que no

¹¹ También se debe señalar, que toda fundación o instauración reprime la causa de su fundación. Por eso el “retorno”, cuando retorna desde el olvido es más bien re-fundación. Pero la refundación también instauro algún género de olvido: es lo que sucede con Lacan, que generalmente se lo reproduce, pero no se lo lee, salvo por momentos que apenas dejan huella.

desplaza, ni integra lo que ha quedado atrás sino que se dispone en un movimiento espiralado que deja subsistir su vacío central.

La resistencia al psicoanálisis, muchas veces se ha articulado bajo la forma de una actualización o modernización, como la difusión de un conocimiento lacaniano que operaría en forma metalingüística respecto del discurso de Freud. De esta manera se está en el terreno de la *comunicación* de un conocimiento, pero no en el orden de la *transmisión*.

En 1955, en la Conferencia pronunciada en Viena, titulada: *La cosa freudiana o el sentido del retorno a Freud en Psicoanálisis* Lacan, utiliza varias veces el sintagma “retorno a Freud”. Allí señala lo siguiente: *"No se trata para nosotros de un retorno de lo reprimido, sino de apoyarnos en la antítesis que constituye la fase recorrida desde la muerte de Freud en el movimiento psicoanalítico, para demostrar lo que el psicoanálisis no es, y buscar junto con ustedes el medio de volver a poner en vigor lo que no ha dejado nunca de sostenerlo en su desviación misma, a saber el sentido primero que Freud preservaba en él por su sola presencia y que se trata aquí de explicitar"*.¹² A su juicio, el retorno a Freud es exigible debido, no a la represión, sino a la renegación de la obra freudiana por los propios psicoanalistas. Entonces, el “retorno a” es una decisión política y un modo inédito de lectura de los textos de Freud. Su crítica apunta no sólo a los conceptos teóricos desarrollados por los posfreudianos, sino a los fundamentos mismos de la desviación que dan cuenta. Y al respecto, Lacan señala la importancia que tiene el funcionamiento institucional de la IPA, en particular la conjunción de saber y poder que en ella reina y que induce a convertirnos, dice, en los *"managers de las almas, en un contexto social que requeriría de nuestro oficio"*. Y agrega que *"el más corruptor de los confort es el confort intelectual, del mismo modo que la peor corrupción es la del mejor"*.¹³

En el año 1964, Lacan es excluido de la I.P.A. Su enseñanza es proscripta y considerada como nula en lo tocante a la habilitación de psicoanalistas. Habla de *excomunió mayor*,¹⁴ calificación que le permite nombrar a la comunidad psicoanalítica agrupada en la IPA como iglesia y plantea de manera pública la cuestión de su autorización para abordar los fundamentos del psicoanálisis. Cambia el tema del seminario que iba a dar de *Los Nombres del Padre*, por el de *Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis*, porque debe asumir su excomunió (su exterioridad

¹²J. Lacan: *Escritos* 1 “La cosa freudiana”. Siglo XXI editores, 1987, p. 386

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Lacan, J: *Seminario XI .Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*, Cap. I La Excomunió, p. 12 Paidós, Bs. As. 1986

discursiva respecto de la I.P.A.) regresando a tales fundamentos. Privado de la garantía de grupo y bajo la prohibición de transmitir, Lacan no puede proseguir sin volver a lo que esa garantía supone resuelto, a saber, la delicada cuestión de las condiciones de ejercicio del psicoanalista. En esa coyuntura, pregunta pertinentemente, en el SeminarioXI: *¿Cuál es el deseo del analista? ¿Qué ha de ser del deseo del analista para que opere de manera correcta?*¹⁵ De esta manera, vuelve a los principios, es decir a los textos y al deseo fundador de Freud, interrogando los conceptos fundamentales. Por lo tanto se interesa más por la relación que él tiene con la palabra y el deseo de Freud que por su posición institucional. Está obligado a retomar la cuestión del status del psicoanálisis en los términos más simples, *¿qué es el psicoanálisis?*¹⁶ No descarta el hecho de que el psicoanálisis tiene un objeto y una experiencia específicos, pero hace notar que nadie se interroga por el deseo del físico para caracterizar a la física como ciencia, mientras que la incidencia preformativa del deseo del analista en la experiencia freudiana es tal, que es preciso hacer un análisis para advertir lo que procede de ese deseo en la experiencia e incluso en la elaboración de su objeto. Dice, al final del capítulo llamado *La excomuni3n*: *"El campo freudiano de la pr3ctica anal3tica sigue dependiendo de cierto deseo original, que desempeña siempre un papel ambiguo pero prevaeciente, en la transmisi3n del psicoan3lisis"*¹⁷, ese deseo que est3 en el origen hace a las condiciones de enunciaci3n del psicoan3lisis.

Lacan tambi3n afirma respecto del propio deseo de Freud, que algo jams fue analizado, cuesti3n de la que se debe leer ciertas consecuencias. La cita, tambi3n del mismo cap3tulo, es la siguiente: *"Por eso la histeria nos coloca, dir3a yo, tras las huellas de cierto pecado original del an3lisis. Es preciso claramente que haya uno. Lo verdadero no es quiz3s m3s que una sola cosa, es el deseo del propio Freud, a saber, el hecho de que algo en Freud nunca ha sido analizado"*.¹⁸ El impasse freudiano no es otro que el relativo a la cuesti3n del padre. Si la histeria nos da la pista acerca de ese pecado original del an3lisis se debe a que, en la relaci3n del discurso de la hist3rica con el discurso del amo, se muestra exactamente la posici3n de Freud con respecto al padre. 3l supo hacer hablar a la hist3rica, supo escucharla e hizo suya la demanda de un padre semejante. En su infancia anhelaba un padre que fuera como el padre de An3bal y no como Jacob Freud.

¹⁵*Ibid.* p, 17.

¹⁶*Ibid.* p, 18.

¹⁷*Ibid.* p, 21.

¹⁸*Ibid.* p, 20.

Las figuras que lo fascinaron fueron Layo, el *Urväter* y Moisés, es decir, maestros políticos o religiosos.

Lacan comenta que algo de esto iba a ser dilucidado en el seminario trunco de *Los Nombres del padre*. De ese seminario, en la primer clase (20/11/63) en la que anuncia la suspensión del mismo, se advierte que hay una relación muy estrecha entre la constitución de la IPA como una Iglesia, y lo nunca analizado del deseo del propio Freud. Dice allí: “*Está claro que si Freud pone al mito del padre en el centro de su doctrina, es en razón de la inevitabilidad de esta pregunta (¿quién hay más allá, del cual el sujeto cada vez que habla, toma la voz?). Está claro que, si toda la teoría y la praxis del psicoanálisis se nos aparecen hoy en día como inmobilizadas, es por no haber osado, en relación a esta pregunta, ir más lejos que Freud.*”

Lacan dice en *Televisión* que cuando Freud recoge su miel del discurso histérico, no lo hace inocentemente. Lo no analizado en Freud, a la manera de pecado original, es un deseo de sostener al padre. El deseo del analista requiere ir más allá del padre, más allá del ideal. La posición del analista en el dispositivo es la de *objeto a*. La conceptualización de éste le permitirá a Lacan abordar lo no analizado del deseo freudiano, posición que lo llevará a la ruptura definitiva con la institución. La operatoria alrededor del *objeto a* posibilitará concebir el fin de análisis en un más allá del límite de la roca viva de la castración, planteada ésta como mantenimiento del padre en el lugar de la causa. En este punto esencial, que hace a una política de discurso, Lacan en su retorno a Freud, hará diferencia con él.

Capítulo 3: Algunas consideraciones sobre el psicoanálisis y los psicoanalistas

Considerando algunas cuestiones de carácter ideológico, referidas al campo de relaciones entre el psicoanálisis y los psicoanalistas, se puede constatar la presencia de psicoanalistas, en muchísimas prácticas sociales. Muchas de ellas, resultan ser más prestigiosas, si los agentes de esas prácticas están reconocidos socialmente con el nombre de psicoanalistas.

Se los encuentran en diversos ámbitos y actividades sociales: hospitales generales de nuestro país, en centros de salud, en el ámbito jurídico, en peritajes forense, trabajando en cárceles, en universidades, escuelas, en programas o proyectos de reforma educativa, en equipos que intervienen en las llamadas catástrofes naturales, etc. Sin hacer una crítica del valor de dichas prácticas, ni de las personas que llevan adelante las mismas, es menester interrogarse acerca de por qué tienen que llamarse psicoanalistas, para realizar una práctica que nada tiene que ver con el psicoanálisis. Esas prácticas se realizan en instituciones que tienen sus regulaciones propias, y de algún modo participar en ellas, implica seguir las normas de funcionamiento para la reproducción de los discursos que establecen dichas instituciones. Entonces ¿puede un psicoanalista tener cabida en esos lugares como psicoanalista? ¿puede hablar como psicoanalista allí? Las intervenciones que se hagan estarán atravesadas por “la realidad” propia de cada institución, teñidas por sus regulaciones, lo que llama a desconfiar, de si son lugares posibles de ser ocupados por alguien como analista. Un analista interviene específicamente como analista, en el montaje de la neurosis de transferencia, y ése es su desafío. Cabe preguntar, si los lazos que se establecen con una institución, que siempre presupone algún ideal, no chocan con el resorte mismo de la transferencia, el sujeto supuesto saber. Entonces, ¿qué tipo de transferencia se instala en esos ámbitos?

La presencia en tantas prácticas sociales, ha hecho que el psicoanálisis resulte ser un discurso entre otros, una disciplina más, una doctrina con valor educativo, y si bien el psicoanálisis siempre ha tenido la pretensión de contar con los resortes de una interpretación posible de los discursos de la cultura, la masiva presencia de psicoanalistas en estas prácticas, tal vez inhabilita e invalida tal posibilidad siendo, quizás esto, un índice de la acomodación del psicoanálisis a la época.

Lacan señala respecto de lo que se llama el movimiento cultural lo siguiente: *"...el movimiento cultural tiene una función de mezcla y homogeneización. Cada cosa que emerge posee ciertas cualidades, cierto vigor, cierta prominencia. Es un brote. Dicho movimiento cultural lo tritura hasta que se vuelve completamente reducido, infame,*

comunicante con todo".¹ Se advierte el peligro de que se termine asimilando lo que es del orden analítico al movimiento cultural, perdiendo la *cosa freudiana* su sentido crítico y el valor instituyente de un campo de verdad. Es perturbando los discursos de la cultura, a la vez que es perturbado por ellos, que el discurso analítico funciona en los intersticios, no siendo un metalenguaje. El psicoanálisis tiene un carácter a la vez disperso y convergente -respecto de lo que los múltiples discursos de la cultura reprimen- señalando las fallas en los huecos del saber. Se constituye, entonces, como un resto de dichos discursos, especie de dialecto que aporta algo nuevo y que a su vez necesita de esos discursos para mantenerse vivo.

Si Lacan construyó su enseñanza tratando de deconstruir lo que se había vuelto una técnica de adaptación en la historia del psicoanálisis, desde la ego psychology hasta el anafreudismo y el kleinismo, se debe a que el campo freudiano implica un lugar distinto. Actualmente, hay toda una ideología psicoanalítica que da al analista un protagonismo del que se debe desconfiar. Entonces, son pertinentes las siguientes preguntas: ¿cuál es el lugar del psicoanalista? ¿desde dónde ofrece su práctica? ¿cómo puede operar el deseo del analista, tal como lo plantea Lacan, precepto a la vez ético y técnico, en las diversas instituciones y prácticas antes mencionadas? ¿qué consecuencias podemos pensar, si la *cosa freudiana* se torna la *cosa aceptada* debido a cierta asimilación cultural?

La asimilación cultural puede ser entendida como la resistencia *del* mundo al psicoanálisis, pero también como la resistencia *al* mundo, del propio psicoanálisis que se resiste también a sí mismo, que en algunos casos se repliega para resistirse. La práctica analítica debería mantener en su seno una posición conflictiva, una tensión permanente, como condición misma de su existencia. No podría ser de otra manera, si su política es el síntoma.

El psicoanalista no es un especialista en el campo organizado del saber, pero muchas veces, aparece como el profesional que progresivamente va a ocupar el lugar de opinador de actualidad. Por el contrario, lo real de su práctica pasa por un dominio diferente de aquel en el que se sedimenta su práctica, se deposita el saber, con el que poco a poco se va formando en su experiencia.

El psicoanálisis no está guiado por un ideal terapéutico. En sí mismo es un proceso que con Freud, y en términos generales, puede llamarse de exploración del

¹ J. Lacan, *Mi Enseñanza*, Paidós Buenos Aires 2006, p. 91

inconsciente, o mejor, de lo que el inconsciente implica. Se suele decir que no responde a la demanda de felicidad como ideal. Algo del orden de los ideales, como aquello que es esperable, deseable y políticamente correcto, no funciona para el psicoanálisis.

Pero algo que se ha vuelto imprescindible en el mundo contemporáneo es la promesa de felicidad. Incluso la felicidad devino un factor de la política. El ejercicio mismo de la política se ha convertido en una manera de gerenciar la felicidad. Pero la demanda de felicidad no sólo la hacen los gobernados a sus gobernantes, sino también los analizantes al psicoanalista. Entonces, ¿cómo se sitúa éste frente a tal demanda? Ocurre, que en muchos casos la práctica psicoanalítica puede ser descrita con los mismos términos con los que se puede describir cualquier otra práctica psicoterapéutica, ocasión en que el psicoanálisis se desvirtúa totalmente. La recomendación de Freud, presente en uno de los textos de las *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis* de 1933, dice que el psicoanálisis comenzó como una terapia y que seguramente no hubiera podido proseguir sin ese origen, pero cuando recuerda esto, agrega: "*pero no es en calidad de terapia como yo quería recomendarla a vuestro interés, sino por su contenido de verdad por los descubrimientos que nos procura sobre aquello que más interesa al hombre sobre su propio ser y por las relaciones que señala entre sus más diversas actividades*".² Pone el acento en el *contenido de verdad* que implica la experiencia. Y en *El malestar en la cultura* se pregunta: "*¿qué fines y propósitos de vida expresan los hombres en su propia conducta; qué esperan de la vida, qué pretenden alcanzar en ella? Es difícil equivocarse la respuesta: aspiran a la felicidad, quieren llegar a ser felices, no quieren dejar de serlo*".³ Lacan a su manera, también dice lo mismo, y ambos afirman que también lo buscan cuando recurren a un psicoanalista. En Freud, la felicidad es entendida como la búsqueda del placer o la evitación posible del displacer. Y en este texto, Freud agrega, un poco sumariamente que hay tres fuentes de sufrimiento: "*...desde el propio cuerpo que, condenado a la decadencia y a la aniquilación, ni siquiera puede prescindir de los signos de alarma que representan el dolor y la angustia; del mundo exterior, capaz de encarnizarse en nosotros con fuerzas destructoras omnipotentes e implacables; por fin, de las relaciones con otros seres humanos. El sufrimiento que emana de esta última fuente, quizá nos sea más doloroso que cualquier otro*". Freud llama "*técnicas de vida*" a las distintas maneras de evitación del sufrimiento: la neurosis, la ciencia, el arte, el humor, el éxtasis, la locura.

² S. Freud, "Lección XXXIV de Nuevas lecciones introductorias al Psicoanálisis" *Obras Completas*, Tomo III, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981, p. 3190

³ S. Freud, "El Malestar en la cultura" *Obras Completas*, Tomo III, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981, p.3024

Señala que no se trata de que alguien elija una u otra de estas técnicas, sino que todas esas alternativas y muchas más son tomadas según la *economía libidinal* de cada sujeto. Con Freud se puede suponer que cuando una persona llama al psicoanalista es en búsqueda de la felicidad, o bien más modestamente en busca de alivio de su sufrimiento. Pero, esto no es de ningún modo cierto, ya que hay demandas que buscan la preservación del sufrimiento, e incluso otras, la participación del analista en el mismo, dependiendo de cada economía libidinal. De hecho, también es posible suponer que la persona que consulta a un psicoanalista no piensa que va a resolver la dificultad concreta que lo aqueja, que puede ser de índoles diversas: que le falta trabajo, que le trae muchos inconvenientes sociales divorciarse, etc. Piensa en efecto que se trata de eso, pero también sabe que, tratándose de eso, se trata de otra cosa. Más que la felicidad, de lo que se trata es de lo que está en juego, en el límite de la demanda. Es en este sentido que Freud alude al *contenido de verdad* que concierne al sujeto, por lo que él recomienda el psicoanálisis, dándole un *lugar distinto* al de otras terapias o técnicas psicológicas.

En un texto llamado *Transmisión del psicoanálisis y tradición psicoanalítica* Jorge Jinkis señala críticamente que cuando se afirma que “*el psicoanálisis es un método*”, esta expresión es utilizada sin la menor reflexión, homologando el método a como funciona en las ciencias experimentales, que consiste en: aplicar un conjunto de procedimientos (el método) a un objeto en un estado inicial y esperar su transformación previsible. De esta manera el método tiene un valor instrumental y se podría anticipar el estado final del objeto. Afirma que éste es el modelo predominante con el que se han pensado las relaciones entre la educación y el psicoanálisis a partir de la tergiversación de éste último, especialmente *neutralizando* su método⁴. Su desarrollo apunta a señalar que todas las pedagogías inspiradas o derivadas del psicoanálisis implican en última instancia la idea de una reeducación a favor del bien común que es el mayor bien: lo útil. Termina preguntando si esto no deja de estar presente, o bien no se traslada a otros aspectos de la práctica. Profundizando dice: “*¿no alcanzaría con pensar en la enorme extensión y difusión de la práctica de la interpretación del beneficio secundario? Hay un beneficio primario que no sirve para nada, y no sabemos qué hacer. Es cierto que implica displacer, entonces hallamos placer al descubrir su utilidad en el beneficio secundario. Esas*

⁴ Lyotard prefiere hablar con respecto a la filosofía - y se puede extender su argumentación al psicoanálisis- más bien de "modus", modo, que contrasta con el carácter prefijado y rígido del

interpretaciones, ¿no son llamados a la valentía, acusaciones de cobardía moral, reclamos a la voluntad? ¿Y no hablan de la vigencia de la ética utilitarista entre nosotros?”⁵ Lacan señala en el seminario VII sobre la ética del psicoanálisis que la belleza y lo útil no son sino valores que, como tales, contrarían la práctica del psicoanálisis. “Una práctica sin valor, esto es lo que se trataría de instituir para nosotros”. “Hacerse el garante de que el sujeto puede de algún modo encontrar su bien mismo en el análisis es una suerte de estafa.”⁶

El recorrido de un análisis es singularísimo, es una aventura que podríamos calificar de resultado *incierto* y si bien hay una dirección de la cura, no se puede, ni se trata, de garantizar o prometer el *bien*. Pero ninguna psicoterapia que se funda en el carácter científico de alguna psicología, podría admitir esto porque en el campo de la ciencia siempre existe como horizonte la pretensión y el objetivo de colmar la falta. Por el contrario, la clínica psicoanalítica es una experiencia que se instaura como preservación de esa falta; no es por fuera del trauma y de la castración. En todo caso, lo que el analista tiene para dar es su deseo, haciendo la salvedad de que es un deseo advertido. ¿Qué puede ser un deseo tal, el deseo del analista?, se pregunta Lacan en el Seminario VII de la ética. Dice lo que no puede ser: *no puede desear lo imposible*.

Si el deseo del analista está enmascarado bajo la forma del deseo del educador o del terapeuta que quiere curar, ese deseo pertenece al registro del discurso amo que supone siempre la pretensión implícita de saber lo que le conviene al otro. Esto conduce a una posición canalla, si el analista se coloca como sujeto queriendo hacer de Otro y el paciente es tomado como un objeto a transformar.

Otro punto a considerar es el de la relación de los psicoanalistas con el estado, en cuanto al intento de legislar la práctica analítica. No son casuales, las dificultades para pensar la relación entre la práctica psicoanalítica y el estado, cuyo objetivo es velar por el *bien* de los ciudadanos. El estado, ¿puede ejercer un control o regular la práctica psicoanalítica? Es legítimo que, si hay una práctica social referida a los individuos de la población, el estado quiera tener un control sobre esa práctica. Pero ¿es legítimo, por ejemplo, que muchas instituciones psicoanalíticas de la ciudad de Buenos Aires hayan hecho propuestas de como garantizar la formación y autorización de los analistas, a legisladores, solicitando el reconocimiento y la inscripción del psicoanálisis, en el

método. Hegel diría que un método para hallar la verdad que no fuera la verdad misma es una defensa contra la verdad.

⁵ J. Jinkins “Transmisión del psicoanálisis y tradición psicoanalítica”, *Lo que el Psicoanálisis nos enseña*, Lugar Editorial, Bs. As. 1983, p.128

⁶ J. Lacan, *Seminario VII, La ética del psicoanálisis*, Paidós, Bs, As. 1988, p. 361

campo de la salud mental, ante la inminencia de la promulgación de la ley? ¿no se proponen de este modo como parte en el ejercicio de control, del lado del estado?

Es pertinente recordar lo que Freud opinó respecto de la prohibición de ejercer la práctica del psicoanálisis, que recibe Teodoro Reik de parte del Consejo Municipal de Viena. Freud se detiene a escribir su célebre artículo *Psicoanálisis profano*, en principio para prestar ayuda a su discípulo, a quién aconsejó en su momento que, si quería ser analista, no estudiara medicina y comenzara un análisis con Abraham, y en segundo lugar, para plantear una pregunta que resultó muy incómoda para los “legalistas” de todas las épocas: “¿Es el ejercicio del psicoanálisis una materia que deba estar sometida a la intervención de la autoridad, o es más adecuado dejarlo librado a su desarrollo natural?”⁷

El dilema que se plantea es que, por una parte, resulta imposible que un analista acepte el control, ya sea directo del estado o mediado por una institución que ejerza la representación de éste respecto de su práctica; el analista no podría aceptar ese control, pero por otra parte, el estado está en su legítimo derecho de hacerlo. El estado tiende a la administración de la vida, a considerar a ésta como bien supremo. La existencia del bien o de un bien está siempre como premisa de alguna manera, y en este punto entra en contradicción con uno de los postulados fundamentales del psicoanálisis: en rigor hay *ausencia de bien*, y ello es condición para el deseo. Estamos ante un problema de difícil resolución, una tensión que está presente. Pero dicha falta de resolución es prácticamente necesaria, no podría ser de otra manera. Como antes se mencionó, el psicoanálisis, salvo excepciones, ha intentado encuadrarse dentro de la legalidad que brinda el campo de la “salud mental” y ha terminado por adaptarse a ciertas funciones sociales, se ha psicologizado, o estandarizado como efecto de su enseñanza en las corporaciones, por falta de sentido crítico. Estos aspectos son correlativos a su éxito social, pero este supuesto logro es un síntoma, no menor, del que debe hacerse una lectura, ya que tal como están dadas las cosas, el psicoanálisis está ocupando el lugar que antes tenía la religión, siendo funcional a las demandas sociales y restituyendo de algún modo al padre ideal.

En la conferencia de 1910, *El porvenir de la terapia psicoanalítica*, Freud plantea que la resistencia contra la teoría analítica, se expresa explícitamente en el rechazo al concepto de inconsciente por parte de la sociedad y declara que es

⁷ S. Freud, “Análisis profano (Psicoanálisis y medicina)” *Obras Completas*, Tomo III, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981, p. 2944

completamente fundada ya que “*la sometemos a nuestra crítica y la acusamos de tener gran responsabilidad en la causación de la neurosis*”⁸ mediante el socavamiento de los ideales y del porvenir de algunas ilusiones. Esta posición crítica de Freud, ubicaba entonces al psicoanálisis como una práctica cuestionadora de la sociedad y no como sucede hoy, que se la considera una práctica “auxiliar” destinada a la comprensión de la conducta de la persona. No hay que confundir el éxito o la aceptación social del psicoanálisis con la aceptación del inconsciente. Son dos planos que implican consecuencias diferentes. Freud no desconocía las resistencias que pueden provocar *las verdades más espinosas*, dice, que el psicoanálisis pone en el tapete, aquellas verdades indeseables que habitualmente se tienden a rechazar.

Otra acotación de Jorge Jinkis, en la revista *Conjetural* n° 49, a tener en cuenta es la siguiente: “*La múltiple presencia social del analista, travestido de psicoterapeuta con las mejores intenciones y con un prestigio que no termina de agotarse, participa en la función de racionalizar ad hoc el funcionamiento segregativo de nuestra sociedad*”⁹ y alude al préstamo que se hace del lenguaje analítico para que éste sea utilizado en función de la “comprensión de la realidad” Dicha función es, muchas veces, cómplice del discurso amo y así el psicoanálisis, declinado en psicología, termina ofreciendo los fundamentos de una coartada moral para la política. El papel que Lacan atribuía a la filosofía, la de ser auxiliar del poder, parece que ahora lo cumple la psicología con lenguaje psicoanalítico. Tampoco se trata de que el analista se quede tranquilo en su propio campo, amparado en la supuesta extraterritorialidad del psicoanálisis, gozando de cierto confort intelectual, ya que también así es cómplice de los discursos dominantes. El analista no es ajeno a las demandas de la cultura, está compelido a la política del síntoma, al trabajo de interpretación, y no al de comprensión, que es propio de la psicología. Son políticas incompatibles entre sí, la de la psicología que trata de comprender, de asimilar, de cerrar, y la del psicoanálisis que trabaja con los restos de la cultura, de diversos lenguajes, intentando abrir el paso a lo inquietante, a lo que hay en última instancia de inasimilable. La puesta en juego del deseo del analista, su política, implica entonces, siempre, una elección, una posición frente a la demanda social y requiere más que una ética, el mantenimiento de la cuestión ética en una forma singular.

⁸ S. Freud, “El porvenir de la terapia psicoanalítica” *Obras Completas*, Tomo II, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981, p. 1568

⁹ J.Jinkis “Psicología a la violeta”, *Revista Conjetural N° 49* , Agosto 2008 Buenos Aires, Ediciones Sitio, p 15

Capítulo 4: *Política y transmisión del psicoanálisis*

La transmisión de la clínica psicoanalítica no obedece a leyes de un modelo genealógico jerarquizado. Se desliza en los intersticios de una pluralidad de lugares enunciativos, siempre de manera parcial. Es en el discurso universitario, donde se apunta a la sistematización y a la coherencia, por lo que todo se reduce a un punto de partida único, tomado como postulado, y de allí se sacan las consecuencias ordenadamente. Pero, en psicoanálisis no se trata de sistematizar, sino de hacer valer afirmaciones que indican una naturaleza diferente en la relación entre lengua y saber.

El saber en psicoanálisis, al constituirse en función de la práctica clínica sufre el apremio de las dificultades que se presentan; de allí el carácter provisional o de prórroga que siempre llevan las consideraciones metapsicológicas. Éstas no dejan de tener un valor de *afirmación* conceptual, pero no dan lugar a una *sistematización* cerrada. No se trata de una episteme, de un saber apodíctico, sino que el centro de nuestra práctica es la ortodoxa, la opinión que conlleva una verdad que no puede agotar las razones que la sustentan, la que tiene relevancia, porque no es un metalenguaje.

Lacan dice que nuestra empresa es la de las “luces” y esto implica llevar el esfuerzo racional al máximo rigor posible, pero cabe señalar que hay un punto donde ese rigor encuentra un límite, donde la coherencia es puesta en cuestión por el atravesamiento de lo real. A medida que se tensa la cuerda de la racionalidad, de las distinciones teóricas, se encuentra un límite, un impasse y algo allí adviene necesariamente *equivoco*. Esta especie de resistencia, no es simplemente de hecho, sino de derecho. Dicho impasse proviene de la diacronía del trabajo simbólico, que halla un límite y esto obliga a relanzar el trabajo de elaboración, a partir de lo equivoco. Lo contrario sería plegarse a una mera confusión y desconocer que dicha equivocidad tiene una potencia significativa¹. A este particular proceder puede ser llamado *práctica de la dificultad*, que tiene consecuencias decisivas en el modo de teorizar, de conceptualizar e

¹ Al respecto, J.Ritvo señala lo siguiente: “Si nos atenemos al diccionario, que define al *equivoco* como una expresión que puede entenderse en varios sentidos, entonces todo es *equivoco*: basta que introduzcamos los distintos contextos de una palabra. Pero si podemos separar puntualmente esos diversos sentidos, entonces nada es *equivoco*. No quiero equivocarme demorándome en fáciles paradojas; lo que quiero decir, es que la variedad de sentidos no es lo que distingue el *equivoco* del que hablamos en psicoanálisis –algo muy diverso a la simple confusión, claro está–, sino su extrema condensación en un punto donde ya no es posible enumerar la pérdida de sentido que nos lleva de aquí para allá, sin que podamos nunca terminar de cernirla. La interpretación analítica y la escritura que merezca el nombre de tal, son ejemplos de *equivoco* en este sentido riguroso” en Revista Imago N° 136, Dic 2009.

implica la puesta en juego de una eficacia del saber que entra en fricción con la razón como orden. El orden de las razones podrá ser situado a partir del esfuerzo de argumentación y del salto conceptual, tal vez logrado, respecto de los límites tocados.

El trabajo conceptual encuentra en el lugar del referente, un real que se define precisamente por la imposibilidad de ser colocado bajo el régimen del Uno. No hay unidad del concepto en psicoanálisis, de ser así cabría la posibilidad de asir el referente en el campo del conocimiento. La teoría vive en un estado disperso, con contradicciones y lagunas, que impide obtener un sistema único. Esto no quiere decir que, provisionalmente, no se pueda sistematizar. Pero dichas contradicciones y lagunas teóricas son obstáculos que, paradójicamente, muestran lo más vivo de la teoría en cierto nivel, en otro, pueden ser sólo regresiones teóricas. Es en función de estos obstáculos – si toman valor de síntoma con los cuales trabajar – que puede avanzar el discurso analítico. De lo contrario, la teoría comienza a reiterarse a sí misma, y a funcionar como una especie de hermenéutica.

El problema de la transmisión del psicoanálisis, implica entonces, una política de discurso que respete el particular modo que tiene de configurarse el saber analítico y para ello es necesario pensar en qué *estado de lengua* se encuentra.

Con *estado de lengua* se hace referencia a que en el lenguaje que se utiliza, se pueda constatar cuál es la potencia del discurso analítico, y cuál la preservación de su decir en relación a los efectos de verdad que produce. Cabe recordar que *el lenguaje es condición del inconsciente*, tal como afirma Lacan. La permanencia de los significantes freudianos hace al campo del lenguaje propio del psicoanálisis. Lo que ocurre con el lenguaje de los psicoanalistas, con la función de su palabra, es indispensable como modo de orientarse en este campo.

Por ejemplo, los posfreudianos establecieron códigos psicoanalíticos que tenían una coherencia forzada, que velaban y censuraban la verdad freudiana. Posteriormente Lacan, con su “retorno a Freud”, como estrategia clave que implica no desconocer las condiciones de enunciación del psicoanálisis, tomaba distancia crítica de dichos códigos, los hacía estallar y gracias a ello el psicoanálisis cobró nueva vida. Tal vez hoy, con diferentes matices, se repite ese movimiento de búsqueda forzosa de coherencia que censura a la verdad y que conduce a un psicoanálisis estándar.

Lo que Masotta afirmaba, marca una política a tener en cuenta: “*el lugar del analista (imposible, como el del político y el educador) no debe cesar de ser cuestionado*”.²

El problema radica en cómo se lee a Freud. Dice Lacan en *De un designio*, casi al modo de denuncia: “*Se lee a Freud como se escribe en psicoanálisis*”³. Por lo tanto, ¿qué escritura conviene al psicoanálisis, que sea capaz de producir una interpretación de los síntomas que padecemos? La función de esta escritura implica, entre otras cosas, la producción de diferencias, a partir del sostenimiento y el relanzamiento del deseo del analista. Da lugar además, a un estilo de escritura que busca transmitir algún efecto de formación, esto es, la posibilidad de un acto de lectura. Pero cuando la escritura apunta a la consagración de un sentido, entonces el estilo se pierde en una lectura institucionalizada, juiciosa y profesional. Por el contrario, como señala Daniel Rubinsztein: “*Si la lectura de un texto psicoanalítico golpea al lector, este golpe revela que el texto, como el síntoma, tiene una potencia actual. El texto palpita en cada lectura, obligando a nuevos ensayos de lectura y de escritura.*”⁴

El psicoanálisis debería apostar a un estado de lengua que promueva estilos donde se respeten las fisuras, las grietas, los agujeros del propio discurso analítico, para interrogar justamente allí, por la vía de la repetición, lo no dicho, en última instancia inescindible de la represión primordial. Lo contrario es la mera reproducción de fórmulas cristalizadas, transportables a cualquier lugar, un lenguaje lacaniano que, en definitiva, hace obstáculo a un decir psicoanalítico. El estilo da lugar a la acción de un nombre propio, en el sentido de un rasgo que se distribuye y afecta irregularmente un texto o una obra. Las marcas que esos textos dejan, la eficacia de su enunciación, implican a su vez la construcción de un lector inédito y conllevan la posibilidad de relanzar el discurso. Lacan en *El psicoanálisis y su enseñanza* – Comunicación presentada a la Sociedad Francesa de Filosofía en 1957 – dice: “*Todo retorno a Freud que dé materia a una enseñanza digna de ese nombre se producirá únicamente por la vía por la que la verdad más escondida se manifiesta en las revoluciones de la cultura. Esta vía es la única formación que podemos pretender transmitir a aquellos que nos siguen. Se llama: un estilo*”.⁵

² O. Masotta. “Prólogo al Seminario XI”, *Revista Conjetural* N° 40, Ediciones Sitio, Bs. As. 2003, p.120

³ J. Lacan, “De un designio”, *Escritos I*, Siglo XXI Editores Buenos Aires 1985, p. 352

⁴ D. Rubinsztein, *El ensayo como clínica de la subjetividad*, Lugar Editorial, Buenos Aires 2001, pag 136

⁵ J. Lacan “El psicoanálisis y su enseñanza”, *Escritos I*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires 1985, p 440

Inventar los medios retóricos, para extraer las alteridades de lo ya dicho o escrito, es una cuestión ética que apremia. No se puede desvincular la ética de una política del discurso que implique la invención de un estilo psicoanalítico⁶.

Se trata de vehicular una política de discurso que opere por la interpretación de las resistencias renovadas que se levantan, como producto del propio descubrimiento del inconsciente. A esto apunta Jorge Jinkis en un artículo llamado *Lo que el psicoanálisis nos enseña*: “Hay un hecho de estructura que explica el aspecto polémico de gran parte de la literatura psicoanalítica, y que a su vez explica mi insistencia. Un hecho de estructura: que el inconsciente se abre por el mismo movimiento que lo cierra. Para decirlo de un modo breve y exagerado: es mi convicción que hay, en el límite, un descubrimiento del psicoanálisis, el inconsciente. Están luego las consecuencias que de ello derivan. En la deducción de esas consecuencias, los psicoanalistas se agotan, a veces hasta con ingenio, en el esfuerzo de tranquilizarse sobre el descubrimiento del inconsciente. Así pues, el discurso del psicoanálisis no avanza de modo pacífico sobre las serenas avenidas que lo conducen a la progresiva conquista de lo real, tampoco se adelanta impulsado por el ansia sana de conocer. El despliegue de su discurso se opera por la interpretación de las resistencias renovadas que se levantan a su descubrimiento”.⁷ El discurso analítico vive, en algún sentido, de estas resistencias a su descubrimiento, por ello la función de apertura y cierre del inconsciente le es inherente. El psicoanálisis al poner en juego un lenguaje que sufre la incidencia de la sexualidad y de la muerte, conmueve los diversos discursos de la cultura, cuya trama habitual desconoce estos aspectos traumáticos. Generalmente, dichas tramas teóricas están tejidas de manera tal, que conducen a la pura abstracción, donde todo es asimilado sin resto, esto particularmente en el discurso académico. La ventaja esencial del discurso analítico es que está indisolublemente ligado a su práctica, lo atraviesa la dimensión de lo real en un punto inasimilable, que obliga – de allí su ética y su política – a renovar las referencias, las metáforas, con las que seguir pensando, construyendo y transformando sus problemas. Esto además es así porque el psicoanálisis está afectado por una impropiedad fundamental: su lenguaje no es un lenguaje en un sentido fuerte, que permitiría pensar la posibilidad de moverse en su interior con autonomía o con ciertas garantías, sino que siempre se hace imprescindible organizar una estrategia retórica, con referencias que operen con términos extraños, con los que siempre se debe discutir su sentido canónico o de origen.

⁶ Véase en el libro de J.Ritvo, *Figuras de la feminidad*, el capítulo “Los editoriales de Conjetural o la invención de un estilo psicoanalítico”.

⁷ J. Jinkis *Lo que el psicoanálisis nos enseña*, Lugar Editorial, Buenos Aires 1983, p.105

Entonces, es necesario volver a repensar el estado de lengua en el que se encuentra el psicoanálisis, teniendo en cuenta que la teoría tiene un carácter eminentemente retórico. No se alude a la retórica del argumento como sofística del convencimiento, sino lo que es para Lacan *la nueva retórica: la retórica del inconsciente*, como máquina de enunciación del sujeto, vinculada a la introducción de la metáfora y la metonimia. “El movimiento continuo del discurso toma en Lacan estado de teoría”⁸ señala Carlos Kuri en *La argumentación incesante*. Dicho movimiento del discurso analítico comporta una retórica que no es banal, sino que es un ejercicio simbólico que concibe a la teoría como una obra en marcha, donde los debates, la argumentación, los estilos, la polémica, generan en el mejor de los casos, un trabajo entre textos que provocan otro texto. En otro libro *Ensayo de las razones* el mismo autor, se pregunta por el orden de las razones del discurso analítico, afirma, a modo de conclusión que no se puede dar un orden pedagógicamente establecido. Ese orden de razones “sufre una dependencia muy fuerte, muy rotunda, de las condiciones de enunciación; es decir, que de acuerdo a cómo se estructura la enunciación en el campo argumental, es allí donde se establece un orden, que en ese caso sería fuertemente coyuntural”⁹. Kuri propone la práctica del *ensayo* – que tendría aspectos en común con el ensayo filosófico o el crítico literario – como la que posibilitaría el ejercicio de un discurso, apremiado por dar cuenta del acto psicoanalítico. En este sentido indica que sería más ajustado hablar de *ensayo de las razones*, que de un *orden de las razones* en psicoanálisis. Es en el modo de argumentar que se constituye un orden como necesidad. Hace referencia a Oscar Masotta, señalando pertinentemente, la naturaleza ensayística de su obra, como un indicio cierto de lo que parece haber hecho posible la entrada de Lacan en la lengua argentina. Con Masotta aparece un discurso lacaniano, inédito en Argentina, cuya enseñanza no fue ajena a la formación de analistas y a la transmisión del psicoanálisis. Se inmiscuye en un medio fundamentalmente kleiniano y les propone a los psicoanalistas *leer a Freud*, a la luz de los comentarios lacanianos, para captar la significación de su proyecto teórico y la dirección de su política. Dice Kuri que se trataba “de un discurso que fue lacaniano no por mimesis sino por la coalescencia con el carácter heteróclito que involucraba el discurso de Lacan, pero sobre todo porque no condescendía a la simulación de argumentos bajo un pastiche de citas, se trataba de un esfuerzo argumental, de encadenamiento, de volver incansablemente sobre lo que se había

⁸ C. Kuri, *La argumentación incesante*, Homo Sapiens Ediciones, Rosario 1995, p. 136

⁹ C. Kuri, *Ensayo de las razones*, Letra Viva, Buenos Aires 1997, p. 373

dicho''¹⁰. Su enseñanza fue, sin duda, un acto de apertura en el estado de lengua en el que se encontraba el psicoanálisis en ese momento.

Hay una serie de puntos, a tener en cuenta como síntomas de la transmisión y de la práctica, en relación a lo que podríamos llamar el *estado de lengua* del lacanismo. Interesa situarlos como obstáculos que requieren de una lectura:

- No se puede hablar de “el” psicoanálisis. En realidad, hay diversas prácticas, algunas casi antagónicas que coexisten en su campo. Se pueden comprobar las fracturas teóricas y clínicas. Por ejemplo Jean Allouch encarna una línea de trabajo, J.A Miller claramente otra, la clínica del acto, etc. Existen profundas diferencias y más allá de la opinión de cuál línea sea la más ajustada a la práctica y no se explicitan los distintos enfoques, por ausencia de debate sobre las diferencias. Una especie de liberalismo indiferente es lo que predomina como política.

Esta dispersión que históricamente ha existido, acaso inevitable, pero además parece ser desconocida. También hubo freudismos, expresados en la figura de Ana Freud y Melanie Klein. Pero tanto Freud como Lacan han mantenido una actitud polémica. Establecieron discusiones con los saberes establecidos: Freud con Jung, con los posfreudianos, Lacan en polémica con la escuela inglesa, con la escuela norteamericana, con sus pares Derridá, Deleuze. Si el psicoanálisis actual no interroga a nadie, ni presenta enigmas, va camino a una estandarización del saber, correlativa a un ideal de transmisión integral. No se debe desconocer que los analistas suelen estar sometidos a las lecturas canónicas de lo que se debe leer, de lo que se debe decir, de lo que es políticamente correcto hacer, que es efecto de las ataduras que mantienen con los grupos a los que pertenecen. Por lo tanto es pertinente ahondar los debates, dar lugar a las polémicas, como forma de resistir al discurso universitario y a un estilo institucional.

- Existe la utilización de una terminología que al fin se convierte en jerga, en la promoción de consignas, o en términos fetiches de una supuesta cientificidad: *lógica, formalización, axiomas de estructura* etc., creyendo que así se está ubicado en una etapa superior de rigor teórico.

- En cuanto al tema de la *formalización*, hay puntos de convergencia y de divergencia con la *argumentación*. El riesgo de la formalización es que opere como detención de este trabajo retórico, para instalarse como teoría consolidada con un valor dogmático y en el límite aspirando a convertir la doctrina en sistema. Pero, también es

¹⁰ *Ibid.* p. 361.

cierto que esta problemática en torno a la insistencia, presente en Lacan, de una escritura matemática o del empleo de diagramas o de nudos, obedece tal vez a la necesidad de acotar, de fijar algo, que inevitablemente se pierde al nivel del discurso hablado, si no pasa a lo escrito. En función del carácter esencialmente digresivo de los seminarios, Lacan se ha visto en la necesidad de cierto empleo de la formalización, pero que tal vez debamos entender como apoyo o bien como remate o punto de conclusión de la argumentación.

Pero ejemplo, los mathemas de la sexuación tienen razón de ser en función de la argumentación que los acompaña, y no por sí mismos. Se puede situar en el Seminario XX *Aún*, el avance de Lacan en el tema de la feminidad – la articulación de ésta con la falta de significante en el Otro, por ejemplo – pero también es necesario señalar que clausura lo que venía trabajando, cuando se apresura a formalizar. Entonces, particularmente allí, la formalización ha funcionado como obstáculo, que no ha tenido pocas consecuencias en el modo de pensar la feminidad. Y ésta es, inclusive, una lectura que puede hacerse desde Lacan mismo, no por fuera de él.¹¹

Señala Ritvo, que Lacan ha promovido en los últimos años de su enseñanza, la función lógica del falo que es muy diferente de las funciones retóricas desplegadas en los seminarios anteriores, correspondientes a los períodos primeros y medios. Hay un paso de la retórica a la lógica. Las referencias lógicas o pseudo-lógicas han logrado distraer lo que verdaderamente importa, que es el sentido de las argumentaciones.

Respecto de la escritura de las fórmulas de la sexuación, muchos analistas que han tomado partido por una formalización matematizada como vía fundamental de tramitación epistémica del saber en psicoanálisis, ven en las mismas, una resolución, una escritura adecuada, una condensación lograda. Incluso se puede constatar cierta pretensión de Lacan, de crear una especie de sintaxis que generase su propia semántica. La idea fundamental está en el Seminario XX *Aún*, donde él dice que todo se transmite con resto, salvo el mathema. Pero entonces, ¿habría una suerte de metalenguaje científicista con respecto al discurso inconciente? Se invoca una escritura más allá del decir, como si la lógica fuera la vía que hace avanzar al discurso. El psicoanálisis se mueve en un terreno homogéneo al síntoma, y la lógica es ajena al síntoma. Hay en juego una especie de teoricismo psicoanalítico y se descuidan otras vías.

¹¹ Véase en el libro de Juan Ritvo: *Figuras de la feminidad*, el capítulo “Las fórmulas de la sexuación o el atascamiento de Lacan: la Feminidad como límite”, Letra Viva Editorial, Buenos Aires 2009

Esta insistencia de una escritura formalizada, matemática, es un aspecto pensado por Lacan como un nivel en el que se podría avanzar más allá del discurso y de sus problemas, del equívoco y del sinsentido.

Pero esto ¿no contradice los fundamentos mismos del psicoanálisis? ¿no es esa la pretensión de la razón moderna, de una formalización sin resto?

Entonces, se aspira a reducir el psicoanálisis a lo que ni siquiera llega a ser una formalización, ya que ésta supone el cálculo y la utilización de constantes y variables y no solamente el empleo de letras.

Gran parte de los problemas del psicoanálisis reside en no reconocer que la clínica, como praxis, desborda en un punto a la teoría. Si no fuera así no habría clínica, ésta sería una aplicación práctica de la teoría. Eso que desborda la teoría no es teorizado, porque muchas veces la misma teoría cumple la función de reprimir la originalidad de la praxis. En lugar de hacer un trabajo de interpretación a partir de otras vías, diferentes de la escritura matemática, se pone énfasis en la formalización que clausura la invención de un saber, de un saber que se articula. Esas otras vías, aludidas anteriormente son las de la experiencia clínica y el análisis de material de cuño freudiano que avanza por la interpretación de lo particular, sin renunciar a las diversas formas que puede adoptar la racionalidad. Algo de esto sucede con la formalización que aparece en el lugar de la interpretación y esto tiene sus riesgos. Sólo se resalta, la sencillez de las fórmulas lacanianas como una forma apropiada para la transmisión y se desconoce el tiempo de la argumentación. Este supuesto beneficio ha hecho escuela y producido una complicada sugestión institucional, algo que es muy distinto a la transferencia, que implica, si ésta es efectiva, la producción de lecturas nuevas. Este tema no sólo es necesario situarlo a nivel epistemológico, sino que se trata, también, de una cuestión clínico-política, ya que no es sin consecuencias ese procedimiento que tiende a la formalización.

Capítulo 5: *La política de la cura*

La relación teoría y práctica tiene en psicoanálisis un estatuto muy particular. Si bien la praxis, en el campo analítico, requiere de conceptos previos –de conceptos y no de preceptos – no es la aplicación de una teoría construida siguiendo las leyes de demostración a partir de axiomas. Tampoco se establecen una teoría y una técnica consagradas, aplicables por el analista en su práctica. La clínica como praxis desborda lo teórico.

Freud, frente a los límites y dificultades que se le presentan en el trabajo analítico, va cambiando las metas que se había propuesto. La puesta en juego de la transferencia y su manejo constituyen la base donde se articula, problemáticamente, la teoría (que siempre comporta algún orden de generalidad) y lo singular de cada caso. Lacan dice al respecto: “*Es en torno a la transferencia donde se da una crisis conceptual permanente, en ese punto de disyunción y de conjunción, de unión y de frontera que sólo puede ser ocupado por el deseo del analista.*”¹ Y en *La dirección de la cura y los principios de su poder*, señala: “*Freud reconoció en seguida – en la transferencia – que ése era el principio de su poder, en lo cual no se distinguía de la sugestión, pero también que ese poder no le daba la salida del problema sino a condición de no utilizarlo, pues era entonces cuando tomaba todo su desarrollo de transferencia.*”² Es decir, la transferencia se incorpora como dificultad, no es rechazada, y es constitutiva de una práctica dificultosa.

Las siguientes articulaciones apuntan a pensar en qué consiste la apuesta analítica, en relación a la transferencia y cómo el manejo de ésta no es sin la cuestión ética, que requiere al *deseo del analista* como su política.

Los tropiezos de la clínica: el recuerdo y la repetición

En *Más allá del principio del placer*, Freud señala en el capítulo tercero, que las metas del trabajo analítico han ido cambiando con el tiempo, dice que luego de veinticinco años de trabajo, son enteramente diversas que al empezar. Va a mencionar que la primera meta que tuvo el análisis, era convertirse en un arte de la interpretación. Pero como así no se solucionaba por completo la tarea terapéutica, seguidamente se le planteó otro propósito inmediato: “*instar al enfermo a corroborar la construcción mediante*

¹ Lacan, J: *Seminario XI .Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires 1986

² Lacan, J: *Escritos*2 “La dirección de la cura y los principios de su poder”. Siglo XXI editores, 1987, p.577

su propio recuerdo”,³ y luego señala que a raíz de este empeño, la meta cambió, ya no estaba centrada en la interpretación sino en el *vencimiento de la resistencia*⁴ del paciente.

En un tercer momento, también esta concepción va a modificarse, porque algo esencial en lo que respecta a la relación entre el recuerdo y la repetición, se presenta. Lo plantea de este modo: “*el enfermo puede no recordar todo lo que hay en él de reprimido, acaso justamente lo esencial*”.⁵ La técnica de vencimiento de la resistencia quedaría cuestionada por un límite, algo que no puede ser superado por el propio enfermo. “*Si tal sucede, dice Freud, no adquiere convencimiento ninguno sobre la justeza de la construcción que se le comunicó. Más bien se ve forzado a repetir lo reprimido como vivencia presente, en vez de recordarlo, como el médico preferiría, en calidad de fragmento del pasado*”⁶ Luego agrega que el sujeto va a escenificar fragmentos de su vida sexual infantil y de la estructura del Edipo, pero lo va a hacer sin recordar, lo que se ha denominado con el término inglés *acting out*, una escenificación sin lectura, o bien actuación sin interpretación.

Estas cuestiones están ya articuladas en el texto de 1914, *Recuerdo, repetición y elaboración*, allí dice: “*que el analizado no recuerda nada de lo olvidado o reprimido, sino que lo vive de nuevo. No lo reproduce como recuerdo sino como acto; lo repite sin saber, naturalmente, que lo repite*”⁷. Freud piensa la relación entre repetición y recuerdo a partir de la concepción de la cura en la que se trata de convertir las relaciones inconscientes en algo susceptible de ser captado de un modo conciente. Subraya que hay dos cuestiones que hacen a la finalidad de la técnica: la supresión de las lagunas del recuerdo y el vencimiento de las resistencias de la represión. En dicho texto había comenzado por señalar que el material olvidado se reduce casi siempre a una *retención* de los mismos, a los que el sujeto no le dio su verdadera articulación. Respecto de esto dice que cuando el paciente habla del material olvidado, rara vez deja de añadir: “*En realidad, siempre he sabido perfectamente todas estas cosas; lo que pasa es que nunca me he detenido a pensar en ellas*”⁸. También señala la existencia de recuerdos encubridores que compensan de algún modo la amnesia infantil conservando lo esencial de dicha época. Pero por otra parte,

³ S. Freud, “Más allá del principio del placer” Cap. III, *Obras Completas* Tomo III, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981 p. 2514

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ S. Freud, “Recuerdo, repetición y elaboración”, *Obras Completas* Tomo II, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981 p. 1684.

⁸ *Ibid.*

hace una importante indicación respecto de otro tipo de recuerdos. Dice “*Sucedo aquí muy frecuentemente que se “recuerda” algo que no pudo nunca ser “olvidado” pues nunca fue retenido ni llegó a ser consciente, y además, para el curso psíquico, parece totalmente indiferente que tal elemento fuera consciente y quedase luego olvidado o que no penetrase jamás hasta la conciencia. La convicción que el analizado adquiere en el curso del análisis es independiente de tal recuerdo*”.⁹ Si bien esto parece estar en relación a cuestiones planteadas en el análisis del “Hombre de los lobos” –la escena primaria que Freud se empeña en encontrar –, aquí indica el campo de un nuevo modo de recordar, hasta ahora nunca abordado explícitamente. Queda restringido el campo del recuerdo, y se altera la noción misma de memoria, que se puede entender ahora, como una *memoria sin recuerdo*.¹⁰ Curiosamente, en este punto del texto, se produce una inversión, al plantear que hay sujetos que no recuerdan nada de lo reprimido sino que lo viven de nuevo, como acto. Freud está especulando entre dos formas de concebir a la repetición, una es ésta: que se *repite para no recordar*, que es la repetición como actuación; y la otra más complicada, que *se repite porque es imposible recordar*. Hay una memoria sin recuerdo y la repetición empieza en el punto mismo en que ya no se recuerda porque es imposible recordar, dado que no hay nada que recordar: en un punto, algo se sustrae, y ese es el lugar del trauma. La función de la pérdida afecta a la memoria inconsciente, siendo, por lo tanto, una memoria frágil, de lo contrario no sería memoria sino archivo. Pero de todos modos, ese lugar de sustracción es causa de memoria, porque a partir de allí la memoria se reconstruye y *se recuerda algo que no pudo nunca ser olvidado pues nunca fue retenido ni llegó a ser consciente*.¹¹ El límite de la reminiscencia no es que se pueda seguir recordando, pues detrás del último velo, otro puede velar lo que en última instancia se sustrae: lo real imposible. Entonces, ¿cómo seguir sosteniendo el objetivo de suprimir las lagunas del recuerdo? Por un lado, habría que entender que cuando Freud habla de la rememoración, lo que busca es la *verdad* en el fundamento del síntoma y no el recuerdo por el recuerdo mismo.¹² Por otro lado, cuando llega al límite y se produce la repetición en acto, Freud interpreta este fenómeno, como una *manera especial de recordar*¹³ del

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ La expresión memoria sin recuerdo equivale a memoria edificada a partir de la presencia de una ausencia.

¹² Glasman, S., “Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten”, *Revista Conjetural* N°45, 2006, pp. 57-66

¹³ S. Freud, “Recuerdo, repetición y elaboración”, *obras Completas* Tomo II, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981, p.1685

sujeto cuando está sometido al tratamiento. Se trata de una *presencia del pasado*¹⁴ ignorada por el sujeto y que sólo aparece en actos, *Agieren*, y no de cualquier forma, dice Freud. Agudamente, está acercando y estableciendo la conexión entre repetición y retorno de lo reprimido.

Esta teorización eleva la *compulsión a la repetición* a la dignidad de un mecanismo específico, que le es adecuado al alcance de la cura analítica de la época. Las repeticiones marcan la sucesión de resistencias y viceversa, de modo que el sujeto “*repite en lugar de recordar, y lo hace bajo las condiciones de la resistencia*”.¹⁵ ¿Qué se repite? “*repite todo lo que se ha incorporado ya a su ser partiendo de las fuentes de lo reprimido: sus inhibiciones, sus tendencias inutilizadas y sus rasgos de carácter patológico*”.¹⁶ Freud hace resaltar que con la repetición no se ha descubierto nada nuevo sino que se ha adquirido una concepción más coherente del estado de cosas. Agrega, “*la enfermedad del analizado no puede cesar con el comienzo del análisis y no debemos tratarla como un hecho histórico, sino como una potencia actual*”.¹⁷ La acción analítica comienza a plantearse postulando la necesidad de hacer entrar en el campo de acción de la cura cada uno de los elementos de la enfermedad. Para ello, Freud señala como necesaria la modificación de la actitud del enfermo frente a su enfermedad, que no debe continuar la misma *política de represión*, esto es limitarse a despreciarla y a dolerse de ella, sino que “*el sujeto ha de tener el valor de ocupar su atención con los fenómenos de su enfermedad, a la cual no debe ya despreciar, sino considerar como un adversario digno, como una parte de su propio ser, fundada en motivos importantes y de la cual podrá extraer valiosas enseñanzas para su vida ulterior*”¹⁸. Lacan, afirma en *La ciencia y la verdad*, la misma exigencia ética, al decir que *de nuestra posición de sujeto somos siempre responsables*¹⁹.

Para Freud, el síntoma es el adversario en la lucha a desarrollar. Metaforiza así, la cura analítica como un combate. Considerar al síntoma como adversario digno es paradójico porque no está destinado a ser suprimido, sino conservado como motor²⁰. Freud veía en él, la fuerza pulsional de donde emergía como causa el deseo de curación.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.* p. 1686

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ J. Lacan: *Escritos2* “La ciencia y la verdad”. Siglo XXI editores, 1987, p. 837

²⁰ Lacan utiliza fórmulas tales como “ama tu síntoma”, para decir que hay que extraer del síntoma lo que es, se podría decir, sublimable. Tal vez sea una diferencia con Freud en cuanto a tomar al síntoma como adversario.

Freud señala una decisión de orden ético cuando afirma que *la cura no puede pasar por la misma política de represión* ²¹ y es por esto que al síntoma no se lo elimina. En el síntoma, la verdad habla, por ello hay que interrogarlo. No para que confiese, el psicoanálisis no es, decía Freud, una confesión laica.

Freud indica como necesario sustituir la neurosis vulgar por la neurosis de transferencia para que, con el manejo de ésta, se logre refrenar la compulsión a repetir y convertirla en motivo de recordar. Pero transferencia y repetición no están unidas desde el comienzo. Freud reconoce el carácter de artificio de la transferencia llamándola enfermedad artificial, como espacio propicio para el desarrollo y la manifestación del deseo, como zona intermedia entre la enfermedad y la vida. La posición del analista será *atraer hacia nosotros*, dice Freud, la enfermedad de parte a parte, al campo de acción de la cura, que será el campo de la transferencia. Entonces, este “atraer el síntoma” se puede leer como la forma en que el analista *soporta* la transferencia y hace posible que el síntoma se vuelva tolerable para el paciente.

Parte fundamental de la acción analítica, correlativa al trabajo de rememoración, va a ser la *elaboración* de las resistencias, las cuales son ignoradas por el sujeto y el necesario trabajo sobre ellas no es más que parte del transcurso de la cura. Freud dice: “*el analista no tiene que hacer más que esperar, y dejar desarrollarse un proceso que no puede ser eludido ni tampoco siempre apresurado*”²². Se valora la compulsión a la repetición como modo de recordar en posición de resistencia, porque lo que allí se juega es la repetición del proceso de pérdida, la elaboración de un trabajo arduo, donde el conflicto es permanente, porque se trata de retener aquello que se pierde, y al mismo tiempo, de perder definitivamente aquello que es imposible de conservar. Por ello, los movimientos de progresión y de regresión inherentes a la cura deben ser respetados.

En la rememoración psicoanalítica, entonces, no se trata de captar la *realidad* de la historia del sujeto, al modo de una biografía, como se pudo creer al principio del análisis con las históricas, donde se suponía que el recuerdo retornaba en una suerte de fresca objetividad. Tampoco se trata de la lógica socrática, de la reminiscencia platónica, que permitiría alcanzar la verdad en la transferencia, por medio del recuerdo, haciendo del analista un mero mediador, que posibilitaría el *conócete a ti mismo*. Esta sería una tentativa de concebir la cura mediante un movimiento en el cual el sujeto se

²¹ S. Freud, “Recuerdo, repetición y elaboración”, *obras Completas* Tomo II, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981

²² *Ibid.*

haría consciente de su propio contenido sustancial y de este modo, la verdad de la castración quedaría rechazada. La acción analítica pasa por el trabajo de rememoración, que implica la elaboración de una pérdida. Por lo tanto se dirige a restaurar una pérdida original –y eso es lo que se repite –, antes que llenar las lagunas del pasado.

La apuesta analítica: la función de la escucha

La relación transferencial es un artificio, en el sentido de un montaje experimental, fundado en ciertas relaciones preexistentes. Cuando Freud descubre el fenómeno de la transferencia, parece volver a encontrar las relaciones de fascinación propias de la hipnosis, pero se ciñe a su presentimiento de que el analista desempeña un papel, no encantado o mágico, sino más estructural. Se aleja de la magia de las pasiones, de esas relaciones de influencia o juego de fuerzas oscuras, que hubiera podido pensar en la relación entre dos personas, para captar que el papel del analista no estaría *ahí, en sí*, sino en lugar de *Otro*.

La misma estructura del inconsciente produce la dimensión de la transferencia. La determinación transferencial es una capacidad del inconsciente y no un agregado exterior. Es un lazo social que se articula y que también puede declinar y convertirse en sugestión. Pero hay una dimensión del inconsciente que -porque está abierto de entrada hacia el afuera radical y por eso implica su propio exterior- hace surgir la relación transferencial. *La transferencia es la puesta en acto de la realidad del inconsciente*, dice Lacan. Transferencia e inconsciente son conceptos solidarios, entre ellos existe una relación interna. La apuesta esencial del psicoanálisis, su política, se sostiene en esta articulación, que se da a partir de la *función de la escucha*. Este es un presupuesto a sostener: el inconsciente como tal implica la escucha, de lo contrario es entendido como una sustancia, depósito de instintos, anterior a toda escucha y que se hable o no, es hasta cierto punto accidental. El inconsciente se pone en juego y se estructura ahí, donde existe la transferencia, que es soporte de la escucha analítica.

No hay inconsciente si no es en función de la lectura, que es la escucha misma. Existe allí donde hay comunicación fallida, y si bien esto puede ocurrir en la vida cotidiana, el análisis puede dar el marco experimental a esta situación y orientarlo de un modo muy distinto. Esa escucha está supuesta en un lugar fuera del sujeto, pero al mismo tiempo es el mismo sujeto el que escucha *otra cosa* en aquello que dijo. No es la división interior-exterior la que se plantea, sino la de una dimensión de exterioridad interna, propia de la constitución del sujeto en el campo del Otro, que está operando.

Por lo tanto, la escucha analítica, divide al que habla. *El emisor recibe del receptor su propio mensaje en forma invertida*, dice Lacan. El que habla, escucha lo que no pudo haber escuchado, en la medida en que no hubiese hablado. Esto muestra un cambio esencial entre pensar y decir, que consiste en que siempre se dice algo distinto y más de lo que se pensaba decir. Hay un abismo, una distancia, una división, a partir del acto de decir. Es en ese lugar de experiencia dónde se puede captar el inconsciente. El analista es el testigo de una pérdida, que en principio se puede localizar a nivel de dicha división. Este es el punto sensible respecto de la transferencia que es necesario subrayar: cuando se hace presente un Otro que escucha, y por el hecho de hacerse presente desde un lugar distinto, el sujeto escucha otra cosa en lo que dijo, ahí se juega la transferencia como dimensión del inconsciente.

Cuando la función de la escucha está obstruida porque el analista se corrió de su lugar, generalmente por actitudes de amo o porque confrontó al paciente con la realidad en una intervención brutal, se va a engendrar esa especial protesta que es el acting out. El analista ha dejado de escuchar y aunque la transferencia sigue instalada, reduce al paciente a la posición de objeto. El acting, además de protesta, es la posibilidad de que el analista pueda volver a situar en lo que no ha reparado.

La pregunta acerca del lugar que es necesario que el analista ocupe, el grado de adecuación al lugar, por parte de la persona del analista en la dirección de la cura, es fundamental para que el diálogo que supone el análisis no se degrade en la mera conversación, y que ese diálogo sea el circuito de la palabra del Otro.

No se debe desconocer el peso de real, encarnado especialmente por la “presencia del analista” que hace de la transferencia no un teatro de sombras, sino una verdadera repetición en acto.

La transferencia posibilita el paso de un inconsciente virtual a un inconsciente en acto, correlativo de la constitución misma del sujeto en análisis a partir de la escucha.

La política de la cura: del síntoma a la repetición. La transferencia y el ir más allá de la identificación

Lacan modifica la concepción de la repetición y rectifica la noción tradicional de transferencia, a su vez diferenciándolas, para situar mejor el fenómeno clínico de la repetición. Un análisis vuelve actual lo virtual, pero al mismo tiempo crea otra cosa, requiere algo nuevo. Es esta la función de la repetición, si es fecunda.

Son dos los modelos de la repetición que se presentan, uno que postula en el Seminario II²³ y otro en el Seminario XI²⁴, casi diez años más tarde. En los primeros seminarios, la repetición es esencialmente simbólica. No se diferencia del retorno de lo reprimido, por eso Lacan habla de insistencia repetitiva de la cadena significante. Un elemento reprimido en un momento, en otro momento vuelve, es decir insiste. Este retorno es el momento repetitivo. La repetición no es otra cosa que la insistencia de la cadena. Se trata del recorrido que hace a partir de *La carta robada*²⁵. En el Seminario XI, va a rearticular la repetición en torno de lo real. Ya no se trata sólo de la insistencia repetitiva, porque insistencia y repetición son dos conceptos articulados pero distintos.

Se puede señalar que en Freud no hay elementos teóricos para poder hacer este deslinde que hace Lacan, aunque es indiscutible que en sus textos, a partir de 1920, se impone algo que está más allá del mero retorno de lo reprimido: la *pulsión de muerte*²⁶. El problema, a partir de allí, se inscribe de otra forma, cuando indica que la compulsión a la repetición está presidida por la *energía no ligada*. Hay una parte de libido, como montante de afecto, que no tiene límite en el representante psíquico y por lo tanto tiende a la descarga total. El problema de la energía libre existente en el aparato psíquico, es uno de los puntos esenciales, desde el punto de vista económico, para abordar el tema de la repetición y de la pulsión de muerte.

Volviendo a Lacan, el cambio a partir del Seminario XI, procede de la relación que mantiene el pensamiento con lo real, y ya no solamente con la memoria. Dice: “*Toda la historia del descubrimiento, de parte de Freud, de la repetición como función, no se define sino puntuando así la relación del pensamiento con lo real*”.²⁷ Entonces, la repetición ya no debe ser confundida con “*el retorno de los signos, la reproducción o la modulación por la conducta de una suerte de rememoración actuada*”.²⁸ Este cambio, respecto a la concepción de la repetición, pasa porque el elemento simbólico que se le impone al sujeto es resituado. Antes, Lacan hacía de las leyes del significante no el caso, sino la causa, ahora la repetición ya no se define estrictamente por la insistencia de la cadena

²³ Lacan, J: *Seminario II .El Yo en la teoría de Freud y en la técnica Psicoanalítica*, Paidós, Bs. As. 1986

²⁴ Lacan, J: *Seminario XI .Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*, Paidós, Bs. Aires 1986

²⁵ J. Lacan: *Escritos*1 “El Seminario sobre la carta robada”. Siglo XXI editores, 1985, p. 5

²⁶ S. Freud, “Más allá del principio del placer” Cap. III, *Obras Completas Tomo III*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981

²⁷ Lacan, J: *Seminario XI .Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*, Paidós, Bs. Aires 1986, p. 57

²⁸ *Ibid.* p. 62

significante y esto se debe a que hay una reconsideración del concepto del propio inconciente. Vuelve al inconciente freudiano, inconciente-equivocación, que es el del tropiezo discontinuo, el de la presencia de un fracaso o de un traspie que toca un punto de sin sentido y que caracteriza por excelencia al acto fallido o al lapsus. Ya no es el inconciente-estructura que Lacan había refundado a partir de su tesis del inconciente estructurado como un lenguaje. Entonces no se refiere a la ley que se manifiesta en la regularidad sino a su articulación con la causa, como hiancia, que aparece en la discontinuidad de la cadena. El aspecto de tropiezo, falla, fisura, bajo el cual se presentan los fenómenos del inconciente, imposibles de pronosticar, son los que Lacan destaca como los que le interesan a Freud y es allí dónde va a buscar el inconciente.

Lacan se sirve de dos conceptos discutidos por Aristóteles en *La Física*, a propósito de su reflexión acerca de la noción de causa. Más allá de las célebres cuatro causas, Aristóteles señala la posibilidad de otras dos, ligadas a la cuestión del *azar*: la *tychè* y el *automaton*. En la versión lacaniana, la *tychè* es el encuentro con lo real y el *automaton* queda identificado con la red de los significantes, con el automatismo de la cadena. Dice Lacan en el Seminario XI: *“La función de la tychè, de lo real como encuentro, el encuentro en tanto puede ser fallido, en tanto que es, esencialmente, el encuentro fallido, se presentó primero en la historia del psicoanálisis bajo una forma que ya basta por sí sola para despertar la atención, la del trauma”*.²⁹

La noción de trauma, clásicamente remite al trauma histórico, indiscernible de la noción de decepción. La diferencia entre lo buscado – como incógnita – y lo hallado es decepcionante, hace al encuentro fallido. Esa diferencia es lo que mantiene la tensión propia del deseo, y es lo esencial del movimiento repetitivo, que Freud localiza a nivel del trauma. Está en juego una insatisfacción de carácter traumático, pero que no es mera insatisfacción, en tanto implica un cierto acceso del sujeto a lo imposible. Lo imposible al que aludimos, es el de la consumación del acto sexual, en tanto no hay relación sexual. No hay manera de establecer una síntesis entre los sexos, hay una barrera infranqueable. Ésta, de algún modo, es la tesis de Lacan, presente en el decir de Freud, que responde al intento de dar cuenta de qué es la realidad sexual en la clínica, cosa que por otra parte, ha sido sistemáticamente escamoteada por todas las teorías. Si se puede obtener una cuota de goce sexual, es justamente porque no hay consumación sexual,

²⁹ *Ibid.* p. 63

porque no hay encuentro. En todo caso, si hay encuentro es bajo la forma de un fallido, de allí el carácter parcial de la satisfacción obtenida.

Entonces, la idea de trauma a la que se apela, como decepción, puede liberar de la angustia, proporcionar un valor de goce etc. pero también implica un cierto contacto con lo real, en el sentido de lo imposible de consumir, y ese sería el punto extremo de la repetición. Agrega, en el Seminario XI: “¿No les parece notable que en el origen de la experiencia analítica, lo real se haya presentado bajo la forma de lo que tiene de inasimilable, bajo la forma del trauma, que determina todo lo que sigue, y le impone un origen al parecer accidental?”.³⁰ Sólo a través de la particularidad de los accidentes, el sujeto accede a la sexualidad. La *tychè*, como causa accidental, concierne a las cosas producidas en relación a una finalidad, en este caso, al encuentro traumático del sujeto con el sexo. Lo que tiene de inasimilable, no es lo terrible de un supuesto encuentro –eso sería imaginarizar el vínculo sexual – sino, la presencia de un poder que se desvanece, la falta de garantías. Ahí, dónde se suponía que se iba a encontrar algo, nada se consume. Una pura ausencia indica que no hay nada positivo en el límite, y eso es lo traumático. Ese real, como imposible, no se encuentra sino en un fracaso de lo que se espera, y es lo que podemos ubicar detrás del automaton, como lo que está en retirada respecto del retorno de los signos, que sin embargo aspiran a encontrarlo.

“Lo real es eso que yace siempre tras el automaton, y toda la investigación de Freud evidencia que su preocupación es ésta”, dice Lacan. Evoca una estructura de pantalla, en absoluto ilusoria, entre el sujeto y lo real. Recuerda el empeño y la preocupación de Freud, por encontrar lo real tras el fantasma, en el caso del “Hombre de los lobos”. Agrega “En efecto, el trauma es concebido como algo que ha de ser taponado por la homeostasis subjetivante que orienta todo el funcionamiento definido por el principio del placer. Nuestra experiencia nos plantea entonces un problema, y es que, en el seno mismo de los procesos primarios, se conserva la insistencia del trauma en no dejarse olvidar por nosotros”³¹. En tanto el trauma es causa de angustia, el equilibrio que establece el principio del placer, precisamente transforma la angustia en síntoma. El síntoma es el segundo tiempo del trauma, y a su vez constituye al trauma como tal, dado que éste se constituye a posteriori, en dos tiempos. En los historiales de Freud se muestra este mecanismo: el trauma se repite en el síntoma, pero al mismo tiempo, desde cierto punto de vista, el síntoma disfraza el vínculo originario entre el trauma y la repetición.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

La repetición implica al síntoma, pero el síntoma, aunque tiende a la repetición, no necesariamente la implica. El síntoma pasa a ser repetición en el curso de la cura. Cuando se hace referencia a la *política del síntoma*, se quiere decir que si efectivamente está la dimensión de la cura presente, necesariamente el síntoma desemboca en la repetición. En la vida cotidiana, que esta tendencia se precipite en la repetición es contingente.

El psicoanálisis condiciona la repetición en su práctica, lo que significa que no queda librada a sí misma. No queda librada a lo que es la repetición fuera del análisis, fuera de la transferencia, sino que es condicionada, al igual que el inconsciente. En *Posición de inconsciente* Lacan dice que es preciso que el analista combata por *cultivar* el inconsciente, de lo contrario se perdería, no tanto porque “eso habla”– el inconsciente habla desde siempre –sino en su evaluación como saber. De la misma manera, hay fenómenos de repetición al margen del psicoanálisis y de la transferencia, desde el comienzo de los tiempos, que se han vinculado a los presentimientos del destino, por lo menos hasta Kierkegaard, que hace otra lectura. La eficacia del dispositivo del análisis lleva a la modificación de la repetición para que no quede librada a sí misma. Entonces, el psicoanálisis reproduce una neurosis, operando cambios. En el *Saber del Psicoanalista* Lacan indica lo siguiente, del efecto que conllevan estas modificaciones, que podemos entender como una política respecto a la repetición: *“Todo padre traumático está en la misma posición que el psicoanalista. La diferencia está en que el psicoanalista, por su posición, reproduce la neurosis, y en cuanto al padre traumático, la produce inocentemente. De lo que se trata es de reproducir este significante a partir de lo que fue su eflorescencia. Hacer un modelo de la neurosis, es en suma la operación del discurso analítico. ¿Por qué? Es en la medida en que quita una dosis de goce. El goce exige en efecto el privilegio: no hay dos formas de lograrlo para cada uno. Toda reduplicación lo mata. No sobrevive más que si la repetición es vana, es decir, siempre la misma. Es la introducción del modelo lo que acaba con esta repetición vana. Una repetición acabada lo anula en cuanto a que sea una repetición simplificada...es el significante amo, hay que aproximarse a él, ahí donde se lo dejó librado a su suerte para arrinconarlo, al pie del muro”*.³²

Otra indicación que ajusta la noción de repetición definida como encuentro fallido con lo real, reside en que este cambio no es casual, se presenta en la enseñanza de Lacan como consecuencia de la invención del *objeto a*. El objeto causa de deseo, no

³² J. Lacan, *El saber del psicoanalista*, Charlas en Ste Anne -1971-1972 - Publicación interna de EAPSI, página 120

es un objeto clásico, mundano, susceptible de ser representado. Lacan considera con Freud en su debate sobre la relación de objeto, contra los kleinianos, que el objeto no existe verdaderamente y que por ende, no se trata de recuperarlo con la ilusión de que se lo podría reencontrar. El objeto está fundamentalmente perdido, desde siempre. Se pasa de la concepción del lugar del objeto como faltante, al objeto *como* falta estructural. El *objeto a* teorizado de este modo implica un cambio lógico, cuyas resonancias en la concepción de la repetición, resultan inteligibles por el hecho de que ya no está movida por la nostalgia de un goce supuesto correlativo del objeto.

Una distinción clave para la operatoria analítica: transferencia y repetición

Lacan distingue explícitamente transferencia y repetición. Fundamentalmente advierte que el planteo del mismo Freud, que señalara a la transferencia como un modo de repetición, condujo a que fuera tomada como una reedición proyectiva: lo que ocurrió antes, vuelve a ocurrir ahora, se repite con el analista como una especie de proyección.

La producción de la neurosis de transferencia, en el curso del tratamiento, tiene un carácter experimental, que consiste en no responder a la demanda para que se inicie el camino de lo que Freud llama la *regresión*, que es el retorno de la estructura neurótica. No se responde ahí dónde aparece el objeto de la demanda, para que pueda aparecer la estructura de la demanda de un nuevo modo: esa es la neurosis experimental o de transferencia.

Se puede distinguir la *neurosis* de la *neurosis de transferencia*: la primera es producida “inocentemente” por el padre traumático, la segunda es reproducida por el analista de manera experimental. Pero también se puede diferenciar conceptualmente la *neurosis de transferencia*, de la *transferencia*. Lacan toma a la transferencia como un supuesto lógico del análisis: la instalación de *sujeto supuesto saber*. La neurosis de transferencia es un efecto de la transferencia.

La transferencia como instalación del *sujeto supuesto saber*, es el automaton. Lo esencial es que el analista se erija en un lugar de interrogación y no como lugar de proyección. De esta manera opera el deseo del analista conduciendo la demanda a su vertiente repetitiva, en tanto no se puede dejar de advertir la presencia de elementos repetitivos en la demanda, disimulados en y por la resistencia. Allí es donde se hace visible que la transferencia no es la repetición. Lacan cuando puede ceñir mejor el concepto de transferencia y correlativamente el de repetición, los desconecta. Pero si

bien son distintos, también son solidarios, porque la transferencia va a conducir a los puntos de encuentro, siempre fallidos.

Es necesario despejar la ambigüedad de la realidad de la transferencia. Por ello se dice que es obstáculo y posibilidad de la cura. Freud indica, desde un principio, que la transferencia es esencialmente resistente. Lacan dice algo enigmático al respecto: *“La transferencia es el medio por el que se interrumpe la comunicación del inconsciente, por el que el inconsciente se cierra de nuevo. En vez de ser la transmisión de poderes al inconsciente, la transferencia es por el contrario, su cierre”*.³³ La vertiente resistencial de la transferencia convierte el encuentro en amor, para no saber nada de lo que causa su deseo, para no saber nada de lo real del agalma encontrado en el analista. Si la transferencia cierra, es porque *algo se ha abierto*. La instauración del *sujeto supuesto saber* cierra, pero a su vez, ese es el punto extremo dónde la interpretación puede intervenir, abriendo.

En la transferencia, se abre una posibilidad de revelación que es, al mismo tiempo, portadora de ilusión. En el principio del análisis está en juego el engaño del amor de transferencia. Hace creer en la promesa de una relación, que por otro lado no significa una relación con el analista. El paciente espera que se le reintegre un saber, a partir del lugar tan valorizado del analista, en tanto se le supone un saber. Esta suposición conduce al punto de identificación, aquél que idealiza el rasgo unario. Si bien el analista garantiza la transferencia, o sea, la instauración del sujeto supuesto saber, no se confunde con su función de fundamento en la transferencia, que es ocupar el lugar de *objeto a*. Esto se liga, por una parte, a la posición que caracteriza al analista de no responder a las demandas del analizante. Por otra parte Lacan dice *“el psicoanalista finge olvidar que su acto es causa del proceso de análisis”*.³⁴ Este olvido no es del orden de la represión, ni de la desmentida, sino de una posición ética respecto de la dirección de la cura dónde el analista *“finge olvidar”* un saber específico: que él es la causa del proceso de análisis.

Lacan propone una operatoria rigurosa para el transcurso de la cura:

“...Si la transferencia es aquello que de la pulsión aparta la demanda, el deseo del analista es aquello que la vuelve a llevar a la pulsión. Y, por esta vía, aísla al objeto a, lo sitúa a la mayor distancia posible del I, que el analista es llamado por el sujeto a encarnar. El analista debe abandonar esa idealización para servir de soporte al objeto a separador, en la medida en que

³³ J. Lacan, *Seminario XI .Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*, Paidós, Bs. Aires 1986, p.136

³⁴ J. Lacan, *Seminario XV, El Acto Psicoanalítico*, inédito, versión de la Escuela Freudiana de Bs. As. Clase del 29/11/67, p. 22

*su deseo le permite, mediante una hipnosis a la inversa, encarnar al hipnotizado”... “Es posible atravesar el plano de la identificación, por medio de la separación del sujeto en la experiencia, porque el deseo del analista sigue siendo una x, no tiende a la identificación sino en el sentido exactamente contrario. Así se lleva la experiencia del sujeto al plano en que puede presentificarse, de la realidad del inconsciente, la pulsión”.*³⁵

El amor de transferencia asume la forma de la demanda y está tendido entre dos polos: en uno se sitúa el ideal con respecto al cual el sujeto quiere hacerse digno de amor, que es el polo de la demanda de amor propiamente dicha, mientras que en el otro se sitúa el objeto, es decir la pulsión. Pero demanda y pulsión son conceptos complementarios, tal como lo advierte Lacan en los grafos de “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo”, por lo que la demanda se orienta por el ideal, pero va más allá de él, aunque lo desconozca, por el objeto. Cuando la demanda alcanza el objeto se transforma su circuito en un circuito pulsional.

La paradoja de la transferencia es que al mismo tiempo que pone en acto la realidad del inconsciente, tiende a repetir el amor identificatorio con el que se encubrió el punto de encuentro. Es esta paradoja lo que ha de resolver el deseo del analista, al no dejarse engañar por el amor o la agresión que cubre ese punto del deseo del Otro, y fija a la pulsión en una forma de satisfacción determinada, monótona, repetida. Es aquí donde el deseo del analista conduce la demanda a su vertiente repetitiva, o sea pulsional. La pulsión deviene librada de su destino fantasmal, se libera de su recorrido fijado. El deseo del analista es condición de rebasamiento del plano de la demanda de amor, para alcanzar la pulsión, tras haber atravesado el fantasma radical. Gracias a la diferencia que hace Lacan entre transferencia y repetición, es posible articular la pulsión con el deseo, allí donde la pulsión se juega en los desfiladeros del significante. Así la estructura fantasmática se pone en cuestión y revela su constitución.

Sostener la demanda, pero no responder a ella, es la manera de tratarla, que no es sin problemas, ya que es una de las cuestiones más dificultosas en la dirección de una cura. El analista interpelado por la demanda no puede desconocerla. Es algo más que un pedido. Por la demanda se puede situar al deseo. En *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo*, Lacan dice que el deseo es inarticulable pero está articulado. Es lo que de inarticulable hay en la demanda que se articula. Freud nunca dice, después de analizar

³⁵ J. Lacan, *Seminario XI .Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*, Paidós, Bs. Aires 1986, p. 281

un sueño: “ahí está el deseo”, pero no deja de señalar en toda su obra que el sueño es una realización de deseo.

Con la regla de abstinencia, Freud apunta a dejar subsistir necesidad y deseo. La abstinencia tiene por función evitar cualquier alivio que retardaría el proceso sustrayendo la libido disponible para el trabajo de análisis. También es importante no apresurarse a curar, no tan sólo por refrenar el *furor curandis*, sino porque el tiempo es constituyente para el sujeto. Si no hay abstinencia, la cura desemboca en un fin prematuro. “...*Las resistencias sólo pueden suprimirse no por un trabajo directo sino por una estrategia indirecta a realizar sobre un punto diferente, el transferencial, que no promete alivio alguno, sino sustituir un conflicto por otro, a la espera de una posible solución más duradera*”.³⁶ El trabajo sobre las resistencias, en el punto transferencial, requiere tanto de la abstinencia, de acuerdo a la operatoria antes señalada, como del deseo del analista. La dimensión del conflicto no se debe soslayar, testimonia el drama del sujeto. El conflicto es constitutivo de todo sujeto y a partir de él, se pueden realizar los rizos necesarios para el avance del discurso, que no es sin la posibilidad de retroceso en función de lo inexorable de la repetición.

La función *deseo del analista* se corresponde con la posición que el analista ocupa como objeto. Y es, en principio, lo que hace girar toda la experiencia del análisis. Tal función es interpretar la demanda, ubicarla, fijar sus límites, desmontar lo ilusorio que la nutre para que algo del deseo pueda ser escuchado. Por causa de la estructura del deseo, la demanda que el sujeto dirige al analista, se desdobla en una demanda intransitiva que no se completa con ningún objeto, porque ninguno podría ocupar ese lugar vacío. Ocupando el lugar de semblante del *objeto a*, el analista se sustrae a toda idealización, permitiendo una apertura que posibilita dar una torsión a la línea de la demanda, en el punto preciso de la transferencia de sentido, para captar la enunciación del sujeto.

“*El analista es aún menos libre en aquello que domina estrategia y táctica: a saber, su política, en la cual haría mejor en ubicarse por su carencia de ser que por su ser*”³⁷, afirma Lacan en *La dirección de la cura y los principios de su poder*. La acción del analista es posible, si su política es la de situarse, en el punto de partida, no en función

³⁶ S. Glasman, “Deseos hostiles en la formación del carácter”, *Revista Conjetural* N° 51, Ediciones Sítio Bs. As. 2009, p. 74

³⁷ J. Lacan: *Escritos*2 “La dirección de la cura y los principios de su poder”. Siglo XXI editores, 1987, p. 569

de su ser sino de su falta en ser. Esta carencia subjetiva es fundante en cuanto a la estructura donde el deseo se sostiene de la falta. Para ello, es necesario que haya alcanzado la destitución subjetiva en su propio análisis. De lo contrario, el deseo permanece implicado en la estructura del fantasma, dando lugar seguramente, a un deseo histérico o a un deseo de amo, pero no al deseo del analista.

La abstinencia y el deseo del analista son nociones fundamentales, para que el conflicto psíquico se desarrolle en el campo transferencial de acuerdo a una operatoria específica, conmueva el fantasma y tenga efectos en la economía libidinal del sujeto.

Capítulo 6: *Consideraciones sobre el síntoma: su política y relación con el fantasma*

La modificación de la perspectiva que permite el psicoanálisis, consiste en poder pensar a la enfermedad como patológicamente normal. La neurosis preserva al deseo. El sujeto neurótico tiene un privilegio frente a un supuesto estado de normalidad que implicaría un estado de equilibrio óptimo. Esto lejos de ser sano, es mortífero. La perturbación del equilibrio es el único modo de equilibrio que tiene lo normal constitutivamente. En la neurosis hay sufrimiento, hay síntoma, y éste habla. En cambio, un estado de normalidad, en términos psicoanalíticos se puede definir como inhibición. La inhibición del deseo puede ofrecer un estado de equilibrio purísimo. La función tradicional de la psicología consiste en transformar el síntoma en inhibición, normalizando, normativizando al sujeto, calmando sus conflictos para que el síntoma no hable. Esta es la función que tiene la hipnosis, cuando triunfa, el sujeto queda clausurado y se cristaliza el síntoma. La función del psicoanálisis, por el contrario, profundiza la contradicción del síntoma para que hable el deseo, que está tomado en él. Esto no es sin articular la relación compleja que existe entre el síntoma y la angustia.

En la cura analítica, el síntoma necesariamente, desemboca en la repetición, y es allí dónde pueden empezar a tambalear las estructuras cronificadas de la neurosis. Ésta es la *política* que se propone en relación al *síntoma*, que es muy distinta a transformar al síntoma en inhibición.

Si la inhibición supone el equilibrio propio de principio del placer, la repetición es la transgresión del placer, es decir rompe por un momento el equilibrio homeostático, implica un movimiento de ida y vuelta, donde se busca la identidad que no se encuentra, pero en ese no-encuentro hay algo que funciona como límite y hay un retorno. Este movimiento será posible a partir de la instalación de un lazo transferencial que permita la articulación de la demanda y el desarrollo de la cura. Entonces, en psicoanálisis la política es el síntoma. Ahora bien, ¿de qué modo el síntoma está articulado al fantasma? ¿Cómo la clínica trabaja sobre el núcleo fantasmático?

Lacan no ha cesado de comentar la máxima de Freud “*Wo Es war, soll Ich werden*”, *allí donde ello era, yo debo advenir*. Veía en ella el imperativo de la ética freudiana: el deber de un sujeto. Deber de advenir, de producirse, allí donde ello era. Éste *deber*, habrá que leerlo como el particular modo en que opera la estructura: es un llamado a constituir algo a partir de una deuda simbólica. Respecto a la relación entre el síntoma y el fantasma, se puede decir que dónde era el fantasma *debe* advenir el sujeto en el síntoma. La textura analítica del síntoma depende de algo que está más allá de él.

Por ello la noción de fantasma da un soporte, una estabilidad estructural, necesaria para pensar la clínica. De lo contrario se psicologiza al síntoma. Por otra parte, si se interroga al síntoma, se debe conjeturar el fantasma que está soportándolo. Pero el fantasma es una estructura mínima, que no tiene una autonomía propia. Su estructura depende de la ley significativa y del síntoma. Para que la noción se articule correctamente, es necesario vincularla a la demanda, al placer y a la identificación.

Las siguientes consideraciones serán pertinentes para pensar la complejidad y dificultades de la constitución del síntoma analítico en el caso de las adicciones.

Muchas conductas que parecen sintomáticas, en las adicciones, en realidad no lo son en términos psicoanalíticos. En el síntoma, hay algo anómalo que viene de lo real e implica la entrada en juego de un goce. Conciérne al sujeto en tanto se percata de esto, que irrumpe como un cuerpo extraño y lo conduce a preguntarse por la causa. En cambio, en las conductas adictivas el sujeto suele no considerar eso que irrumpe como causa de interrogación, y la mediación fantasmática no es soporte suficiente para la instalación del síntoma, en virtud de este desconocimiento. Por lo tanto, esta dificultad es suplida por la cancelación tóxica ante la irrupción del goce o del dolor. Es necesario aclarar que dolor y goce no son términos antitéticos, se trata más bien de la irrupción de un goce doloroso.

El fallido paso del fantasma al síntoma puede ser una vía donde interrogar lo que acontece en las adicciones; porque en esa articulación algo no funciona del modo neurótico habitual. Se debe a esto que se llega a hablar de *seudo fantasma* o de *síntoma en lo real*, para dar cuenta de que en la experiencia de la intoxicación hay algo empobrecido a ese nivel.

En la intoxicación, cuando cesa el artificio químico, la aparición del dolor es ineludible, lo que obligará a nuevos actos compulsivos de cancelación del dolor, que evitarán o dejarán intocada la pregunta por la *causa* de lo que allí acontece. Pero la aparición del dolor no implica, a diferencia de lo que sucede en el síntoma conformado al modo clásico, la brusca irrupción de goce, de algo anómalo, que sí puede llegar a tener valor de causa para el sujeto. Ejemplo de esta situación se constata en el caso del “Hombre de las ratas”, cuando Freud alude a la cara de fascinación del sujeto ante la tortura, de horror fascinado. Allí hay un goce ignorado, cuando nombra el tormento, que tiene un valor sintomático. Esa brusca irrupción cuestiona la relación entre el sujeto y el goce y por lo tanto ya se está en el campo del síntoma que implica el quiebre del placer homeostático.

En cambio, cuando es el principio del placer el que domina, en cierto nivel fantasmático, el placer está ligado a la fantasía. Freud en “*Pegan a un niño*” dice, en relación a esta fantasía, que le llama la atención la actitud del paciente que cuando recuerda, dice: _ *pegan a un niño* – pero al requerírsele asociaciones, sólo hay mudez. Los pacientes no ignoran esta fantasía, que está ahí y es perfectamente conciente, pero está aislada, y por ello faltan las asociaciones. Es a través de este aislamiento, en la conciencia, que funciona el fantasma. Está oculto a la vista. “Pegan a un niño” organiza el psiquismo con una estructura sin enunciación. El fantasma existe con independencia de un sujeto que haga acto en él. Esto se puede pensar, en esos casos donde se señala una conducta o un rasgo muy particular o peculiar, en un sujeto, que a su vez se desentiende de ello, siendo esa cuestión decisiva de su posición subjetiva. En ese aislamiento, en ese equilibrio, en la conciencia, funciona eficazmente el fantasma.

Ahora bien, cuando el sujeto es interrogado desde el lugar del Otro, tal vez aparezca la vergüenza y la culpa, pero ahí ya hay un cambio brusco de nivel y se pasa al campo de la enunciación y del síntoma. Entonces, el síntoma es la continuación del fantasma.

Lacan, en el Seminario sobre *La lógica del fantasma*, va a introducir una diferencia entre el *inconsciente* y el *ello*. A la estructura fantasmática, a la escena muda, Lacan la va a relacionar con el ello. Por el contrario el inconsciente va a estar del lado de las formaciones y de la posibilidad de asociación. El fantasma sostiene al deseo, pero al mismo tiempo, es el mayor obstáculo para que haya un progreso del ello al inconsciente.

En el fantasma hay algo que no está dicho como tal, pero que está inscripto. Son inscripciones sin ningún decir del sujeto que las asuma, que sea atravesado por ellas vacilando y desapareciendo. En cierto nivel del fantasma, no hay sujeto, pero hay objeto y hay Otro. La estructura del fantasma es *questionada* al pasar del *ello* al *inconsciente*. Es estructura porque está en ese borde, en esa bisagra entre enunciado y enunciación. Funciona, entonces, en el momento del pasaje al inconsciente.

En los casos serios de adicciones¹, hay que tener en cuenta que, el mecanismo de cancelación del dolor es correlativo a una continua recomposición fantasmática, que desimplica al sujeto, y evita de este modo el paso del ello al inconsciente. La adicción es

¹ Se debe señalar que la adicción no es una categoría psicopatológica: no existe “el” adicto.

una forma peculiar de sustituir la falla sintomática en la realización del fantasma. Es un equivalente real de lo simbólico del síntoma.

El fantasma como *gramática* es previo, porque organiza el psiquismo desde el punto de vista del principio del placer, antes del pasaje a lo inconsciente. Por lo tanto, es aquello que va a aparecer siempre como línea de resistencia, evitando la puesta en juego del más allá.

Pero ¿cómo funciona el más allá del principio del placer? Hay que considerar que el placer en Freud funciona en forma negativa, como huída del displacer, evitando la pendiente hacia la descarga total. El deseo, sin la barrera del placer, culminaría en el objetivo de la pulsión de muerte. No se puede entender al deseo y al placer como términos disjuntos. El principio del placer limita al deseo, pero sin él, no habría deseo, habría goce. Por otra parte, el equilibrio que logra el principio del placer es muy particular, a diferencia de la homeostasis biológica que instaura un nivel de normalidad y supone un funcionamiento ideal en cierto sentido. La homeostasis, pensada en términos neurofisiológicos, es la búsqueda de un punto de equilibrio, es un mecanismo de autorregulación. Mientras que Freud, al definir ambiguamente al principio del placer, hace que la homeostasis – ahora psicoanalítica – sea complicada de definir. Dice en *Más allá del principio del placer*: “Los hechos que nos movieron a creer que el principio de placer rige la vida anímica encuentran su expresión también en la hipótesis de que el aparato anímico se afana por mantener lo más baja posible, o al menos constante, la cantidad de excitación presente en él”.² No es lo mismo mantener lo más bajo posible, la cantidad de excitación, que la constancia. Esta aparente contradicción, tal vez señale cierta verdad acerca del funcionamiento del aparato. Porque si se tratara de mantener lo más bajo posible, esto sería la muerte. Lo ambiguo de la definición indica que el placer está de algún modo vinculado a la muerte. Entonces el placer es una modificación insuficiente del principio de Nirvana. A su vez, el más allá de principio del placer es el placer mismo. Si el aparato tendiese a la descarga total, nunca lograría este objetivo, pero es preciso destacar que se consiguen equilibrios precarios, fluctuantes. Por lo tanto, el principio del placer tiene un desequilibrio interno que es inevitable, debido a esta tendencia a la descarga. Si bien, muchas veces, se utiliza el término homeostasis por comodidad en referencia al principio del placer, hay que tener en cuenta que éste no es

² S. Freud, “Más allá del principio del placer” Cap. III, *Obras Completas Tomo III*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981, p. 2508

el mero equilibrio³, y que Freud define al placer siempre en términos negativos: como huida del displacer. El placer siempre está en exceso o en defecto, y en tanto tal, es como si el principio del placer tuviera que hacer el mínimo movimiento para evitar un desequilibrio en un sentido o en otro, pero a su vez, ese mínimo movimiento está afectado por la tendencia a la descarga total.

Entonces, hay un fondo de desequilibrio estructural, que hace a la neurosis, a la sexualidad humana, en definitiva, que la desvía de cualquier patrón de normalidad y tiene ese aspecto de collage, tantas veces enfatizado por Lacan.

¿Cuál es la salida a esta situación? En cierta medida y en su nivel la salida la aporta el síntoma, el deseo y la estructura fantasmática.

Lacan señala al referirse al adicto “*como aquél que rechaza el casamiento con la cosita de hacer pipi*”.⁴ Si tenemos en cuenta la función del falo como organizador de todas las mediaciones del sujeto, su rechazo implica el empobrecimiento fantasmático que podemos detectar en las adicciones. Los elementos que se ponen en juego en función del falo, permiten articular el lazo neurótico del sujeto con el Otro. Pero ¿por qué no se casa con la cosita de hacer pipi? ¿cuál es la estructura que está en su base? Una de las fantasías originarias, la fantasía de seducción, es fundamental para pensar la puesta en juego del falo. En resumen, se puede decir que el niño, inicialmente, es el falo de la madre, pero cuando empieza a descubrir que es por una debilidad de la madre que él está en ese lugar, como sustituto de *otra cosa*, entonces busca esa *otra cosa* para poder ofrecerse como sustituto. Si entra en ese juego de sustituciones, el niño empieza a seducir a la madre, después de haber sido seducido, es porque ha entendido de qué se trata. Para seducir al Otro, es preciso que se ofrezca como falo al Otro, es decir, tiene que montar toda una estrategia de seducción por la cual va a mimetizarse con aquello que supone que el Otro quiere, para poder atraparlo y tenerlo en su red. En ese juego de engaño se puede pensar el fantasma, en tanto puesta en función del falo.

Pero ¿qué quiere el Otro? Es necesario que el deseo del Otro permanezca como enigma, en un punto, para que el falo funcione como articulador en el fantasma. El síntoma, articulado al fantasma, implica una respuesta al deseo del Otro, a la falta del Otro. Hay una distancia, una diferencia entre el falo y el objeto que es preciso mantener

³ El principio del placer carece de autorregulación en el sentido clásico. No tiene una medida ideal de estabilidad: tiende a evitar el displacer, pero al extremar esta tendencia se encuentra con la inercia mortífera. Y al escapar rumbo a la tensión, se corre el riesgo y el plus en la cercanía de la muerte.

⁴ J. Lacan, *Seminario IV, La relación de objeto*, Paidós, Bs, As. 2008

y no confundir, dado que la articulación fálica nunca colma la falta propia del objeto, y esto hace a la articulación fantasmática.

En las toxicomanías el cuerpo tiene un estatuto muy particular, no es confeccionado en el discurso del Otro. De allí, que podamos acercar las toxicomanías a las neurosis actuales y a la mudez fantasmática.

No hay que confundir la droga con el objeto fantasmático; sino que el propio cuerpo deviene objeto de una manera muy particular en el fantasma. No ocupa un lugar fálico para el Otro, sino que deviene como “bien del Otro”.

Sylvie Le Poulichet señala en su libro *La obra del tiempo en psicoanálisis*, que en los casos de toxicomanía, el sujeto se encuentra en un atolladero narcisista, donde el cuerpo al devenir *bien del Otro*, manifiesta la actualidad cruda de un cuerpo obsceno, no afectado por la prohibición, abierto a cualquier instrumentalización de la demanda de Otro. Señala lo siguiente: “*Así como el anoréxico intenta decirle No a esa instrumentalización de su cuerpo por el que quiere su bien (ese bien que, siempre sepultado en la lógica narcisista, es el del Otro que dice ser el mío), las toxicomanías constituyen una última tentativa de hacerse un cuerpo extraño gracias a una operación auto erótica*”.⁵

Entonces, el carácter trasgresor de las toxicomanías puede ser pensado en relación a la necesidad de estos sujetos de afirmar un deseo propio, que de alguna manera funcione como resistencia a quedar sometido al bien de tipo materno. En este sentido implica una separación parcial que no conforma al síntoma al modo clásico, sino que se trata de una respuesta que se organiza frente a un demasiado lleno del Otro primordial.

Es pertinente considerar lo que apunta Juan Ritvo en su artículo llamado “El fantasma en el análisis”: “*Para el neurótico es catastrófico que el Otro lo trate como objeto; en ese punto teme al derrumbe de sí mismo; pero tampoco tolera que el Otro no se ocupe de su boca y de su culo. Frente a este impasse, que es atolladero del deseo tal y como lo tramita el campo neurótico, el fantasma aporta una especie de geometral, una trama de perspectivas que diseña en hueco los sitios en los cuales el síntoma adquirirá, finalmente, cuerpo*”⁶.

Entonces, devenir el bien del Otro, en la toxicomanía, se vive como amenaza de desaparición, según Sylvie Le Poulichet, y el acto tóxico maníaco lo intenta controlar,

⁵ S. Le Poulichet, *La obra del tiempo en psicoanálisis*, Amorrortu editores, Buenos Aires 1996, p. 147

⁶ J. Ritvo “El fantasma en el análisis”, *Revista Redes de la Letra N° 8*, Ediciones Legere, noviembre 1998, p, 20.

implementando un verdadero circuito autoerótico⁷. En este sentido, el fantasma no *aporta* una escena que ponga en consideración al sujeto como objeto, en el propio juego neurótico. Por eso, el tema clave del fantasma es su relación con la demanda neurótica. Es en ese contexto donde se debe plantear la problemática. Se trata de un movimiento siempre ambiguo que el sujeto hace en relación a Otro: se ofrece como objeto, a condición de no ser tomado como tal. Ese movimiento estratégico es el que define al fantasma.

En la toxicomanía, el síntoma no llega a constituir un Otro con el que el sujeto pueda establecer un principio de negociación amorosa. Allí se encuentra la dificultad en la constitución del lazo transferencial, clave para abordar la problemática desde el psicoanálisis. A diferencia de gran cantidad de terapias, que coinciden que es esencial que el sujeto reconozca su *ser adicto*, para el psicoanálisis es fundamental, para la constitución del síntoma, que un rasgo deje de estar sostenido por dicha certeza, y que en esa vacilación aparezca una pregunta que pueda o no formularse como demanda susceptible de ser dirigida a otro.

⁷ Siguiendo el texto de Le Poulichet, hay toxicomanías que son un intento de constituir un cuerpo extraño, pero en otras se trata exactamente de lo contrario: de una entrega incondicional al Otro. No se puede crear una figura única del toxicómano.

Capítulo 7: *La cuestión del nombre propio y la dirección de la cura*

Dice Lacan en *Acerca de la causalidad psíquica*: “Más inaccesibles a nuestros ojos, hechos para los signos del cambista, que aquello cuya huella imperceptible sabe ver el cazador del desierto: la pisada de la gacela en las peñas”¹. El cazador del desierto sabe ver la huella, el paso imperceptible de la gacela en la roca. Ver la huella imperceptible y saber verla puede parecer un contrasentido. En lo visible aparece algo invisible que obliga a ir más allá del ver, algo se marca en el instante de su borradura. Un signo absolutamente menor, mediocre, indistinto, pero para el ojo del cazador, absolutamente precioso, le permite captar que allí pasó la gacela.

También alude al cambista y los billetes falsos, dónde pareciera que cuando éste capta la diferencia entre un billete y otro, hay ciertos rasgos absolutamente diferenciales, que pueden ser el color, la textura, simplemente los números o una combinación de todos esos rasgos, a los cuales está tan acostumbrado, que ni piensa en ellos, pero que son rasgos escritos, son signos inaccesibles a nuestros ojos, pero no para el cambista. Y señala en el Seminario *La Identificación* que: “Esos signos son precisamente lo que he llamado a articular como significantes”². Significantes que son dados a la lectura, soportados por un particular rasgo. Se trata de aquello que Lacan va a nombrar en 1962 como *rasgo unario*, adaptando la traducción ordinaria de “rasgo único” para *l’einziger Zug*, del que Freud hace soporte de una de las formas de identificación. Entonces la cuestión del rasgo unario es la cuestión de la legibilidad.

La diferencia entre un rasgo de escritura en sentido corriente y un rasgo de escritura en sentido psicoanalítico, es que éste último es diferente de sí mismo.

Para el estructuralismo un rasgo adquiere identidad por oposición y diferencia con los otros elementos. La identidad es mero producto de la alteridad. Se puede diferenciar a un animal mamífero de otro no mamífero, por el rasgo de las mamas; ese rasgo ya es suficiente. Pero si se comparan dos mamíferos habrá que buscar otro rasgo diferencial. En este nivel la escritura queda reducida a una ontología de la diferencia.

Lo que Lacan agrega es que el rasgo, a nivel analítico, no sólo es diferente de todo lo que lo rodea, sino que además es *autodiferente*. Si bien el rasgo es uno, Lacan lo llama unario porque expulsa todo contenido.

Si se dice $a = a$, la primera a es distinta de la segunda; pero además, la primera a ya es distinta de sí misma.

¹ J. Lacan, *Escritos*1, “Acerca de la causalidad psíquica”. Siglo XXI editores, 1987, pp.182-183

Se puede pensar en la sencillez con la que Borges hace percibir esto, en su cuento “*Pierre Menard, autor del Quijote*”: el mismo Quijote es diferente de sí mismo, ya sea leído a la luz de un siglo o de otro siglo, dependiendo del contexto de la enunciación. Hay una distancia del texto respecto de sí mismo, en función de la temporalidad.

Al leer se introduce lo entredicho, lo que se entredice en el decir, la enunciación. El rasgo se desvanece, se vuelve diferente no sólo de lo que lo rodea, sino diferente de sí mismo. En *De la gramatología*, en la misma línea, dice Derrida: “*No hay huella en la que no se dé el espacio de su borradura*”.

¿En qué consiste esta *autodiferencia*? En que hay repetición en el origen. Si se escribe **a**, esta **a** no es la **a** primera. Toda **a** es repetición, ya que el comienzo es un salto. Lo que se dice en el comienzo, nunca se dice en el comienzo. Hay algo que se genera de golpe, hay allí un eslabón perdido, no porque estuvo y se perdió, sino porque nunca estuvo. Esto afecta de contingencia a cualquier primer elemento, en el sentido de que el primero no deja de ser ficción del primero. Todo comenzar es un recomenzar. Como consecuencia de esto todo origen es una ficción, un mito, un simulacro. La razón de fondo para decir que el primero ya es repetición de sí mismo, es la ausencia de identidad.

Se puede tener en cuenta lo que dice Deleuze en *La Lógica del Sentido* acerca de la inversión del platonismo: “*Consideremos las dos fórmulas: sólo lo que se parece difiere o bien sólo las diferencias se parecen. Se trata de dos lecturas del mundo en la medida en que una nos invita a pensar la diferencia a partir de una similitud o de una identidad previa, en tanto que la otra nos invita por el contrario a pensar la similitud e incluso la identidad como el producto de una disparidad de fondo. La primera define exactamente el mundo de las copias o de las representaciones; pone el mundo como ícono. La segunda, contra la primera, define el mundo de los simulacros. Pone al propio mundo como fantasma...Basta con que la disparidad constituyente sea juzgada en sí misma, no prejuzgue ninguna identidad previa, y que tenga lo dispar como unidad de medida y de comunicación*”³.

Que haya una disparidad de fondo implica pensar al mundo de un modo que no es el habitual. Se considera al mundo como ordenado cuando en realidad se trata de un caos, donde algo de pronto se ordena, se combina y se repite. Un caos del cual surge el cosmos. La regla es el caos, el cosmos es la excepción.

² J. Lacan, *Seminario IX, La Identificación* Inédito, clase del 13 de diciembre de 1961

³ G. Deleuze, *Lógica del Sentido*, Paidós, Barcelona 1989, p. 263

Lacan aborda el tema de la identificación, en el Seminario, haciendo un giro y relacionándola inmediatamente con el nombre propio, en el sentido que éste es el soporte de toda identificación. El nombre no es sólo una marca diferencial, sino que hay una identificación del sujeto a la marca. El nombre con el que se identifica es con el que fue nombrado. El nombre propio es un nombre dado, y dado en función de un deseo de aquél que nombra. En la psicosis se puede localizar una falla a nivel del acto de nombramiento. Algo del lado de la investidura paterna ha fallado, en general siempre falla, pero en la psicosis lo que hay es forclusión. No sólo forclusión del *nombre del padre*, sino también del nombre impuesto por el padre. Aunque el psicótico no ignore sus datos del registro civil, su nombre no tiene valor de enunciación, de estructuración inconsciente. El nombre propio no es una mera descripción de datos de un referente, es el acto de quién nombra. Lleva en sí una carga de deseo.

Lacan vincula el nombre propio al rasgo unario, estando en juego una función repetitiva: “yo me llamo Fulano de Tal, pero cuando comienzo a llamarme, ya fui llamado”. Para que haya identificación con el nombre, es preciso que no haya identidad, en este sentido se puede decir que: “yo, Fulano de Tal, no soy Fulano de Tal”. Salvo en la locura, nadie se cree idéntico a sí mismo. Algo esencial se pierde, aunque no se pueda nombrar; quizá se trate de *esa huella, que se traza de su círculo sin incluirse en él*, de la que nos habla Lacan en el Seminario *La Identificación*. Si hay producción de una traza, por ejemplo, hay dos momentos: uno es la actividad de producirla y el otro es el producto mismo. Pero el trazo trazado olvida el acto de trazarlo. Conserva la huella pero hay algo que está perdido.

Por otro lado, un nombre propio tiene la apariencia de significarse a sí mismo, de cierta consistencia irreductible, y en ese sentido su eficacia es un efecto de pura diferencia: “Yo no soy el otro” y no es necesario comparar rasgo por rasgo, o ingresar en una cadena de comparaciones con el otro, a diferencia de lo que sucede en algunos casos de psicosis. Entonces, la identificación con el nombre, no significa creerse uno con él.

El rasgo unario puede aproximar al problema del nombre propio, pero no lo termina de circunscribir porque como Lacan lo define en el Seminario, es un rasgo que afecta a cualquier significante como tal, no sólo al nombre propio, entonces no es específico.

Lacan intenta situar las diferentes teorías sobre el nombre propio, sin hacer un claro deslinde de posiciones, tal vez por la complejidad del tema y también por el desorden con el que lo aborda el propio Lacan.

Se pueden simplificar dos posiciones opuestas: por un lado Stuart Mill, filósofo empirista inglés, dice que los nombres propios son como etiquetas, sirven para marcar pero no tienen ningún sentido. No hay el menor vínculo entre el nombre y el sentido posible del nombre. Kripke, que retoma a Mill, en la misma línea dice que el nombre propio es un *designador rígido*. Por otro lado, Bertrand Russell llama nombre propio, en un sentido lógico, a términos que no tienen ningún sentido sino que funcionan como designadores instantáneos de un objeto, pero en el sentido del lenguaje ordinario, la perspectiva de él es totalmente distinta: el nombre propio no es sino una abreviatura, disimulada o nó, de descripciones definidas. Entonces, el nombre propio aparece como una *descripción abreviada*.

Estos dos intentos de cómo pensar al nombre propio: la nominación y la descripción, dan lugar a una polémica interesante, para precisar el lugar de la identificación.

Si se trata de un designador rígido, no tiene la menor importancia el sentido, entonces, el nombre propio es propio en todos los mundos posibles. Las significaciones son contingentes. Los que argumentan desde esta posición dicen que si las descripciones formaran parte del nombre, al cambiar la descripción cambiaría el nombre. Pero, por otro lado, también es cierto que el nombre propio siempre es sustento de descripciones. Describir supone asignar a un ente cualquiera, predicados. Siempre describir es predicar algo acerca de alguien.

En la lengua existen los denotadores y los descriptores, teniendo éstos funciones distintas. Los sustantivos y los adjetivos describen, los denotadores, como indica el término, indican. El problema es cómo indican. Sólo indican en una situación. Sin el contexto de la situación perceptiva no hay forma de que indique nada. Indicar, como gesto en sí mismo, no es vacío, pero es totalmente indeterminado. El ejemplo son los deícticos: éste, aquél, yo, tú, adjetivos demostrativos, pronombres personales, etcétera, que sólo significan en el contexto del mensaje pero en sí mismo son vacíos. Son palabras sin significación nominal.

Los designadores y los descriptores se conectan unos a otros en el mensaje, pero la función del designador es soportar las descripciones y éste es un punto crucial en psicoanálisis. Los lingüistas no toman en cuenta que el nombre proviene de una relación

donde el antecesor nombra al sucesor, el padre nombra al hijo, y el hijo se identifica con la nominación paterna. De tal modo que alguien se llama como ha sido llamado. El contexto de la enunciación no está puesto en juego para los lógicos. Thiebaut subraya que en determinado momento Kripke se pregunta cómo alguien adquiere nombre propio. Porque ha sido bautizado, dice, en tanto que ser bautizado es ser nombrado. Uno se identifica al nombre que le ha sido dado.

El nombre propio viene a suturar la falta de nombre como sujeto de la enunciación, señala Lacan. El nombre viene a nombrar una clase vacía, entonces ¿se puede decir que estamos identificados al yo? Dice Lacan en el Seminario *La Identificación*: “...en tanto el sujeto habla, no puede sino avanzar siempre más adelante en la cadena, en el desarrollo de los enunciados; por ese mismo hecho, en la enunciación elide algo que es, hablando con propiedad, lo que no puede saber, el nombre de lo que él es en tanto sujeto de la enunciación”⁴. Sin el yo (je) nadie puede hablar, sin embargo el sujeto no se identifica con el yo, se identifica con el nombre. Lo que no sutura el je como embrague es lo que *sutura* el nombre. La identificación siempre tiene que ver con el nombre, el nombre con el cual se es reconocido en relación a otro, eso remite a la flexibilidad, es decir al reconocimiento de sí mismo.

Por otra parte, el nombre propio no tiene esencia. Es necesario vaciarlo de esencia para que alguien se pueda identificar. Si se tuviera presente toda la historia del nombre no funcionaría como nombre propio. Un San Martín, por ejemplo que no ha sido vaciado de la estatua de héroe, no funcionaría como nombre propio y esto es detectable en algunos casos de psicosis. De algún modo opera un proceso de vaciamiento pero para ser soporte de identificaciones, no de identidad.

Dice Thiebaut en *La historia del nombrar* refiriéndose a las aportaciones de Mill, de Frege y de Russell: “Después las que configuran más recientemente dos tipos de opiniones opuestas. Mientras el primero señalará que los nombres propios sólo poseen referencia (*bedeutung*) o denotación y a nuestros efectos que sólo ejercen lo que hemos llamado *identidad-referencia* (podemos decir simplemente que son referenciales), los segundo, con diferentes implicaciones, señalarán que los nombres propios poseen también *sentido (sinn)* o *connotación* y que es precisamente por medio de sus sentidos como alcanzan a tener referencia”. “Las posiciones como la de Mill, que defendería la tesis de que los nombres propios carecen de sentido, de connotación y que sólo poseen referencia (o denotación), se

⁴ J. Lacan, *Seminario IX, La Identificación* Inédito. clase del 10 de enero de 1962.

*basan en el argumento de que esos nombres no se comportan de la misma manera que las descripciones y que por lo tanto no pueden identificarse con la connotación*⁵.

La oposición es entre los elementos designadores y los descriptores. Los designadores “refieren a...”, mientras que los descriptores “predican de...” La pregunta que cabe plantearse es si desde el punto de vista de la enunciación, la distinción que parece tan nítida es sostenible.

Es esencial acudir a una de las paradojas propias del lenguaje, aquella en la que está en juego las relaciones entre el lenguaje y la referencia. No hay palabra que no apunte a algo distinto que a la palabra misma, la palabra refiere a otra cosa, al mundo, a la realidad exterior, etcétera. Siempre hay una exterioridad en juego. Es una característica del lenguaje hablar de algo que no es el lenguaje mismo. Este supuesto es ilevantable porque es el mismo discurso el que lo plantea.

Pero, curiosamente, también las palabras siempre remiten a otras palabras. Estamos inmersos en un baño lingüístico, por así decir. Entonces, por un lado, el lenguaje refiere, la referencia es al exterior, pero el referente, el punto de aplicación de ese exterior es imposible. La palabra, por la virtud de remitir un mensaje a otro mensaje, elide el referente. La distinción entre *referencia* y *referente* es necesaria. La paradoja es que la referencia es necesaria e ineludible, pero al momento de culminación de esa referencia, el referente es imposible.

La concepción clásica parte de que una intención lingüística X ancla en un objeto, en su positividad, de una manera directa. Supone que la identidad del referente es posible de alcanzar. Pero en realidad el referente es siempre la ilusión del referente. Si intentamos designar algo, partimos de una intención lingüística, que en lugar de anclar en un referente, contornea un vacío y vuelve sobre sí misma. El referente, como identidad, se sustrae. El movimiento lingüístico constantemente estaría construyendo, recortando vacíos. No es que no haya objetos a los que se haga referencia, sino que el objeto está vaciado por el acto de habla. El objeto existe en su vaciedad. Siempre se transforma la designación en connotación, o en otros términos, la denotación en descripción, cada vez que está en juego un acto elocutivo y no simplemente el significado de una expresión.

Hay un punto de vacío donde la descripción y la denotación se entrecruzan, a pesar de que son dos funciones distintas. Nadie se identifica con una descripción y sí

⁵ C. Thiebaut, *Historia del nombrar*, Visor, “La balsa de la Medusa”, Madrid 1990, p. 38

con el nombre, pero el problema es que en algún punto, el nombre propio, a pesar de todo también es un predicado. Se puede decir Fulano corre, pero también se puede decir X es Fulano, con lo cual se predica de X que se llama Fulano. Sigue habiendo la posibilidad de pensar el nombre como una descripción, como un predicado. La distinción a pesar de su nitidez tiene un punto de enredo difícil de despejar. Hay algo dispar que no queda resuelto por una u otra posición.

Se puede decir que el nombre propio más que un *designador rígido*, tiende a la designación rígida, pero por *repetición* y no por mera constancia. En el nombre no se trata de la constancia de una sustancia que permanece idéntica a sí misma alrededor del tiempo, sino que es la constancia del retorno, que vuelve constantemente, desde el Otro, como significante. El término *designador rígido* es un término de la lógica, no de la lingüística ni del psicoanálisis.

El nombre como significante se borra y retorna, en un circuito de repetición y no de rigidez. De todos modos la constancia de la repetición acerca el nombre propio al designador rígido, pero desde una perspectiva psicoanalítica, no lógica.

Juan Ritvo en su libro *Del Padre, políticas de su genealogía*, dice: “*Pero si yo me nomino desde el “he sido llamado tal y cual”, es porque mi nombre ha sido previamente vaciado de sentido, para luego recuperarlo y perderlo según un proceso de contracción y expansión que sólo acaba con la vida. Así, más que un designador rígido, es una cifra hueca que insiste en diferenciarse de sí y en retornar como si fuera un objeto; la alegoría de la mancha que no se borra jamás, aunque se la frote se une a la carta famosa de Poe evocada por Lacan: que se la rompa las veces que se quiera, seguirá siendo carta; aquí el nombre se transforma en apariencia cristalizada, sometida a desapariciones y reapariciones, sometida al nihil negativum del objeto insensato*”⁶.

La paradoja, ligada al nombre propio es la siguiente: hay que vaciarlo de sentido, pero al mismo tiempo es soporte constante de sentido.

Que el nombre propio tenga la característica de poder soportar esta operación de vaciado y de llenado implica que es susceptible de ser soporte de identificaciones (y en este caso opera eficazmente como sutura del vacío), pero también sugiere el lugar de la falta, en tanto algo puede faltar, el nombre propio viene a recubrir esa falta. Es la propuesta de la función del nombre propio como “*función móvil o volante*” que Lacan sitúa como específico en relación al tema. La “función volante” del nombre es presentada en el repaso que Lacan realiza del famoso olvido de nombres propios de que

⁶ J. B. Ritvo, *Del Padre, políticas de su genealogía*, Letra Viva Buenos Aires 2004, p.133

hablara Freud. De este modo, el nombre es algo que aparece siempre en torno a un agujero, en tanto que el olvido de un nombre inmediatamente restituye otro nombre en su lugar, indicando el ausente como faltante.

“No es como ejemplar, como único, a través de un número de particularidades en la especie, que lo particular es denominado nombre propio. Es decir que él puede faltar, que él sugiere el nivel de la falta, el nivel del agujero, y que no es tanto que individuo que me llamo Jacques Lacan, sino en tanto que algo puede faltar mediante lo cual ese nombre tendrá que recubrir otra falta. El nombre propio es una función volante... está hecho para llenar agujeros, para darles su obturación, su falsa apariencia de sutura.”⁷

La falta de la que se trata equivale a la del sujeto como tal. *“Cada vez que hablamos de algo que se llama sujeto, estamos haciendo un “uno” de él. Ahora bien, lo que se trata de concebir es justamente lo siguiente: que el nombre del sujeto es eso: falta el uno para designarlo”⁸* Lo que reemplaza a la *falta de uno* para designar al sujeto es: el *objeto a* y el *nombre propio*. Por ello, el nombre propio como soporte de las identificaciones del sujeto, está ligado al fantasma. Y es lo que el análisis deberá conmovier, poniendo de relieve la función significante, unaria de la letra, ligada al nombre propio.

En el caso de la identificación, el nombre propio tiene función de rasgo del Ideal, trata de subsanar, de taponar la falta estructural. La identificación es un tiempo de detención donde la sutura funciona eficazmente. Pero algo puede vacilar, fallar, porque está mal constituido de entrada; entonces, puede aparecer la angustia como parte de una división en proceso de constitución y culminar en la constitución del sujeto. El nombre propio queda en suspenso en este proceso de división, y es allí donde podemos pensar esa posición de extrañeza respecto a nosotros mismos, en tanto se pone en juego lo más íntimo y lo más extraño nuestro.

Si el nombre propio aparece en su función de sutura, en el otro extremo está el acto del analista que es de corte. La sutura implica el enmascaramiento del desgarramiento constitutivo del sujeto. La apuesta del análisis no está en la línea del ideal, de consolidar un nombre, de hacerse un nombre, sino en el deseo y su vacío, allí donde se aloja la causa. En el caso de Joyce se puede observar una dirección exactamente inversa a la que se presenta en el discurso analítico. “El hacerse un nombre” se presenta como una forma posible de compensación de la dimisión paterna en su función.

⁷ J. Lacan: *Seminario XII, Problemas cruciales para el psicoanálisis*, inédito, clase del 6 de enero de 1965

⁸ *Ibid.*

Si bien Lacan decía que el neurótico “es en el fondo un Sin-Nombre”, por la simple razón de que vive su deseo por procuración del deseo de otro, el análisis no va por la vía de consolidar el nombre, de inflarlo, de tratar de promoverlo. Por el contrario, Lacan solía decir, con respecto a este tema: “*Reduzco mi nombre propio al nombre más común*”. “*Para no nombrarlo sólo uno más, sólo un Lacan más entre otros...*”⁹. El nombre, de esta forma, pasa a ser sólo un sustantivo más. Por lo tanto el análisis trata más bien de relacionar ese nombre con todo el tejido simbólico que presidió su transmisión, cómo operó como sutura, cuáles son sus resonancias y ramificaciones subjetivas, y en este sentido poder pensarlo como un “significante cualquiera” que ha sido endosado al sujeto.

A partir del desmontaje de las distintas identificaciones en la tarea de análisis, hay un punto de destitución subjetiva al que el análisis se dirige, que podemos vincular con lo que Juan Ritvo señala como trauma del nombre propio: “*El nombre propio, simulacro de propio, ejercicio activo de pseudonimia, es como una luz parpadeante en alta mar. (...) Marca diferencial que nada expresa y que, por ello, se presta a dividir al sujeto: al deflacionarse la novela familiar, el sujeto se topa con el núcleo traumático del nombre propio, que consiste en una casi nada significativa, en un cuerpo sin esencia, en una verdad sin sustancia*”.¹⁰ Se encuentra la dimensión traumática del nombre propio, cuando algo del fantasma ha sido conmovido, cuando la identificación al nombre propio ya no es complementaria de la identificación fantasmática como objeto.

Si el análisis pasara por la vía de hacerse un nombre y la transferencia se desarrollara en términos de neurosis de biografía, donde al parecer se jugaría con la ilusión del encuentro con “uno mismo”, la política de la cura abonaría la consistencia del fantasma. Todo lo contrario es lo señalado como trauma del nombre propio ligado al sujeto.

La apuesta a una *política del síntoma*, en cambio, supone que el análisis trabaje en contra de la significación que proyecta el paciente acerca de su síntoma. A esto apunta la interpretación cuando produce como efecto la división del sujeto. En este sentido es indispensable que la operación que hace alguien, en un análisis con su nombre, con la ficción biográfica, bajo transferencia, se desarrolle en términos de *desbiografización*.

⁹ J. Lacan, *Seminario XXIII, El Sinthome*, inédito, clase del 10 de febrero de 1976.

¹⁰ J. B. Ritvo: “Epifanías del nombre del padre y el trauma del nombre propio”, en *La causa del sujeto: acto y alienación*, Homo Sapiens Ediciones, Rosario 1994, p. 81

Capítulo 8: *La existencia singular ligada al acto*

En el Seminario VII *La ética del psicoanálisis*, Lacan comienza a plantear la cuestión del acto analítico, indicando que “*desde cierto ángulo, el analista tiene altamente conciencia de que no puede saber qué hace en psicoanálisis. Una parte de esa acción permanece velada para él mismo.*”¹ Señala que esto justifica que se abra la pregunta de saber cuáles son las consecuencias éticas generales en su relación con el inconsciente, tal como lo descubrió Freud. Se puede conjeturar que ese saber insuficiente entraña una cuestión ética, que se articula con la afirmación de Lacan de que *el analista tiene horror de su acto*. En el momento en que se constituye el acto, como acontecimiento más propio del análisis, el analista no puede sino estar solo, desprovisto de cualquier cálculo y de toda autoridad que pueda legitimarlo. En ese momento el analista no tiene ninguna consistencia de ser y soporta ese instante existencial. El problema de la *existencia* es, entonces, decisivo respecto de lo que concierne al acto analítico.

Para pensar esta cuestión se tendrá en cuenta el análisis que hace Jacques Derrida en su libro *Dar la muerte* sobre la historia bíblica del sacrificio de Isaac, apoyándose en el texto de Kierkegaard *Temor y temblor*.

El relato bíblico al poner en escena la articulación del sujeto y del Otro en una relación de demanda, tiene el valor de dar contenido al marco fantasmático, en el cual se puede pensar la dimensión del acto.

Al comienzo de *Temor y temblor*, Kierkegaard repite cuatro veces la historia del sacrificio. Cada una de las figuras difiere poco en la exposición y desarrollo y mucho en el final. Las variaciones de las escenas permiten que algo presione sin aparecer, algo a la vez reconocido y desconocido, restos de una ferocidad que el discurso bíblico no deja de evocar. El mérito de Kierkegaard, su honestidad también, es haber hecho oír lo impensable de la cosa, sin caer en la tentación de la ética (tal como él entiende la ética dentro de su filosofía).

Abraham sacrifica a Isaac con otra perspectiva del sacrificio, distinta de la que podríamos llamar clásica, una diferencia que es el motivo de las bellas páginas de Kierkegaard al respecto. Clásicamente el sacrificio tenía una función propiciatoria. En general, los dones a los dioses se integraban dentro de una economía de intercambio con éstos: se esperaba un don a cambio. De un modo diferente, Isaac es el instrumento mediante el cual se realizará la promesa divina de un linaje innumerable ofrecido a Abraham. Sacrificarlo a Dios, no es entonces para nada un acto propiciatorio y va, incluso abiertamente en contra de la esperanza de Abraham.

Abraham es aquél que sabe que tiene que callar, antes de que el ángel interrumpa la muerte, que para dársela a Dios, se disponía a dar a su hijo preferido, Isaac.

Derrida se pregunta cómo interpretar el *secreto* de Abraham y la ley de su silencio. Ya no se sabe cómo entender lo indescifrable de ese momento inaudito, absoluto enigma del texto bíblico, ya no se sabe reinterpretarlo, a pesar del infinito número de interpretaciones. Interpretaciones que hacen a la memoria, transmiten algo, siguen dictando una determinada lectura del mundo, de lo que un mundo quiere decir. Se está ligado a esta herencia irrevocable, sugiere Derrida.

Dios exige a Abraham el gesto más cruel e imposible, el más insoportable: ofrecer a su hijo Isaac en sacrificio. Todo esto ocurre en secreto. Dios guarda silencio sobre sus razones, también Abraham. *Silencio y singularidad* es la relación que está puesta en juego. Kierkegaard escribió inagotablemente sobre el silencio de Abraham. La insistencia de *Temor y temblor* muestra que se ha tocado un punto imposible.

"*Abraham no puede hablar*", Kierkegaard lo repite con frecuencia, haciendo hincapié en esa imposibilidad, en ese "no puede" antes de cualquier "no quiere", porque está pasivo en su decisión de no hablar, en un silencio que ya no es un silencio estético. Dice Derrida: "*Porque toda la diferencia que importa aquí es la diferencia entre el secreto paradójico de Abraham y el secreto que debe ser ocultado en el orden estético y que por el contrario, debe ser develado en el orden ético. La estética exige el secreto de lo que permanece oculto, lo recompensa, la ética, por el contrario, reclama que se manifieste; la estética cultiva el secreto, la ética lo castiga*"².

Ahora bien, en la paradoja de la fe de Abraham este secreto no es ni estético, ni ético, tiene que ver con lo religioso. Kierkegaard distingue tres estadios de lo existencial: el estético, el ético y el religioso.

La ética significa para Kierkegaard lo general. La singularidad del yo quedaría perdida en la regla válida para todos; la generalidad no puede contener ni expresar el secreto del yo. En la evocación de Abraham, el encuentro con Dios señala el lugar donde la subjetividad se eleva al nivel de lo religioso, es decir por encima de lo ético. Al presentarse como "caballero de la fe" y no como héroe trágico, Abraham suspende toda ética mundana y se encuentra en *temor* y

¹ J. Lacan *Seminario VII, La ética del psicoanálisis*, Paidós, Bs, As. 1988 ,p. 348

² J. Derrida *Dar la muerte*, Paidós, Barcelona 2000.

temblor. Realiza una verdadera epojé de lo mundano y descubre en lo existencial su propia subjetividad, en ruptura con todo sistema o mediación dialéctica. Hay un corte que se va a poner en juego a partir del secreto. La dimensión del secreto es, en el fondo, tan intolerable para la ética, como para la filosofía o la dialéctica en general, de Platón a Hegel.

La exigencia ética está regulada, según Kierkegaard, por la generalidad y hablar, de algún modo, implicaría introducirse en la generalidad para justificarse, para rendir cuentas de la propia decisión y responder por los propios actos. La palabra apacigua, señala Kierkegaard, porque traduce a lo universal. Abraham enseñaría, en esta aproximación al sacrificio, que la generalidad ética empuja a la irresponsabilidad, incita a hablar, a responder, a disolver la singularidad en el elemento del concepto. Se pierde pues la posibilidad o derecho a decidir. Toda decisión, en el fondo, debería ser así, permanecer secreta, a la vez solitaria y silenciosa.

Lo paradójal del lazo de Abraham con Dios es que están ligados, pero no en un secreto compartido, en cuanto al sentido de éste, ni en una relación que implique una economía de intercambio, recompensa o retribución por el sacrificio que está dispuesto a hacer Abraham.

Abraham no habla, no discute con Dios sobre lo que le ha ordenado, no le habla a Sara, ni a Eleazar, ni a Isaac. Debe guardar el secreto –es su deber –, pero también debe guardarlo porque, en última instancia, no lo conoce, sabe que lo hay, pero ignora su sentido y sus razones últimas.

Está obligado a mantener el secreto porque está incomunicado. En este punto la interioridad permanece inconmensurable a la exterioridad. Si Abraham hablara, si se hiciera entender dando sus razones de modo convincente, cedería a la tentación de la generalidad ética. Dejaría de ser Abraham, el único Abraham en relación singular con el Dios único.

Slavoj Žižek, en este sentido, agrega, en el libro *El espinoso sujeto*, que Kierkegaard determina la fe como la pura interioridad. El creyente es incapaz de simbolizar, socializar, de compartir con otros, significa que la fe es absolutamente interior, es la “exterioridad radical” del llamado religioso. Abraham no puede externalizar el mandato divino, precisamente porque en un punto, no puede internalizarlo.

Derrida no deja de mostrar, retomando a Kierkegaard, el límite donde lo absoluto se torna paradójal, donde hay que ir más allá de la tradición, léase, más allá de

la generalidad ética. De modo que no hay generalidad ética que no sea víctima de la paradoja de Abraham.

Podemos contraponer dos líneas:

- Generalidad universal → lo manifiesto → deber (en el sentido kantiano)
- Singularidad individual → secreto (mysterium tremendum) → deber absoluto (hacia Dios y en la singularidad de la fe) → Dar la muerte.

Kant decía que actuar moralmente es actuar "por deber" y no solamente "conforme al deber o a la ley". Kierkegaard ve en la acción "por deber", en el sentido universalizable de la ley, un quebrantamiento del deber absoluto. Si obedezco a mi deber ante Dios solamente por deber, no estoy en relación con Dios, ya que este deber se da en forma de generalidad o universalidad, siempre mediatizada y comunicable. En Kant la ley moral compele a obrar conforme a una universalidad que no es determinada de antemano por la ley, sino por cada cual en tanto legislador. No hay un objeto o un bien en primera instancia que sostenga o dé contenido a la ley. En este sentido, el sujeto queda confrontado con su propio vacío, debe actuar como legislador universal. Será moral toda acción cuya máxima pueda ser pensada sin contradicción como universal. Así, la ley se define como pura forma de universalidad. Esto conduce al imperativo categórico. La ley no dice qué objeto debe perseguir la voluntad para ser buena (en este sentido no hay secreto en juego), sino qué *forma* debe adoptar para ser moral. Actúa por deber y no sólo conforme al deber. Pero si en Kant lo que está en juego es el imperativo, en Kierkegaard lo que está en juego es la temporalidad del instante, como veremos más adelante.

Kierkegaard dice: "*El deber se hace deber cuando se pone en relación con Dios; pero en el deber mismo, no entro en relación con Dios*"³. Entonces, en el deber absoluto (hacia Dios y en la singularidad de la fe) se encuentra implicada una especie de don o sacrificio, que se dirige hacia la fe. En esta dimensión se anuncia un "*dar la muerte*" que, más allá del concepto universal de deber, responde al deber absoluto.

El deber, como concepto, cae en la moral o en la generalidad ética, está en el plano de lo universal abstracto. En cambio, en el deber absoluto, Abraham acude al llamado desde la singularidad absoluta que lo relaciona a Dios.

En Kant se puede ubicar el deber como imperativo categórico en el plano de lo universal, desconociendo lo singular del sujeto. Por otra parte, si bien el relato bíblico tiene un alcance universal, es a la vez enigmático y paradójico porque se trata de un

³ S. Kierkegaard *Temor y Temblor*, Editorial Losada, Buenos Aires 1947

universal-singular. No sólo de un universal agujereado por lo singular, sino que habría que afirmar los dos términos: universal y singular.

Así, Legendre toma al relato bíblico como una referencia absoluta que necesita ser interpretada. Kierkegaard lleva el razonamiento al extremo, sin pretender hacer sus consecuencias menos escandalosas o paradójicas. Cita las palabras de Lucas (XIV, 26): "*Si alguno viene a mi y no odia a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas e incluso a su propia vida, no puede ser mi discípulo*".⁴ A pesar de reconocer que estas palabras son duras, Kierkegaard sostiene su necesidad. El odio de Abraham hacia la ética y por consiguiente hacia los suyos (la familia, los amigos, en el límite a la humanidad entera) debe seguir siendo absolutamente doloroso. Dice Derrida: "*Si doy (la) muerte a lo que odio, no es un sacrificio. Debo sacrificar lo que amo. Debo llegar a odiar lo que amo, en el mismo momento, en el instante de darles la muerte. Debo odiarlos en tanto que los amo. Es preciso odiar y traicionar lo más amable. El odio no puede ser el odio, no puede ser sino el sacrificio del amor al amor*".⁵ La exigencia y el rigor hiperbólicos empujan al "caballero de la fe" a decir y a hacer cosas que parecerán atroces (e incluso deberán serlo desde el punto de vista de la generalidad ética). Terrorífico secreto de un *mysterium tremendum* propio a las tres religiones llamadas del Libro.

¿Acaso no está en juego aquí la aproximación a un límite, a un punto de goce, como goce de Dios, que exige una parte, sólo una, pero la más preciosa, (su hijo bien amado, Isaac, fruto de una promesa) aquella sin la cuál Abraham es un despojo de hombre? ¿Abraham no se muestra en el límite extremo de la renuncia de sí mismo? ¿El sacrificio de Isaac no muestra el encuentro del padre con su castración a través del hijo?

La paradoja señala una tendencia que, el punto de mayor ligazón al Otro implica la singularidad absoluta del sujeto, pero a su vez, conlleva su anulación en tanto se sacrifica a sí mismo, sacrificando a su hijo. Que haya un secreto en juego y que el sacrificio quede interdicto, hace que no se concrete la tendencia propia de la paradoja que sería autoaniquilarse al hacer Uno con el Otro.

Derrida dice: "*...quizá el cristianismo no ha pensado aún su propia esencia, ni los acontecimientos irrecusables por los que el judaísmo, el cristianismo y el islamismo han acontecido. No se puede ignorar ni borrar el sacrificio de Isaac en*

⁴ J. Derrida *Dar la muerte*, Paidós, Barcelona 2000, p. 66

⁵ *Ibid.*

el Génesis, ni las palabras de Lucas en los Evangelios”⁶. Para Kierkegaard es preciso tomar nota de ello y en esa medida nos hace oír lo impensable de la cosa.

Este acto de dar (la) muerte, como acto sacrificial, como don sin economía, es un *acto de fe*, que no se incluye en un orden simbólico, ni deriva, ni se fundamenta en ninguno. A la vez, el silencio de Abraham es consustancial a su acto que excede a las leyes, a la ética, a lo general. Podríamos pensar ese silencio en forma análoga a lo que es ese punto mudo, de falta de fundamento, sobre el que se apoyan todas las leyes.

Ahora bien, es la dimensión del acto la que hay que privilegiar. El rasgo del sacrificio sólo sería capaz de fundar una posición de resignación que no exige nada especialmente religioso. Pero Kierkegaard, sostiene con mucha claridad, que donde surge lo imposible no sigue necesariamente la resignación y tampoco el renunciamiento. El acto de fe consiste, justamente, en no inclinarse ante lo imposible. Lo que constituye el acto de fe, es que en virtud de lo absurdo, hace creer que lo imposible es posible. Dice Juan Ritvo: *“algo aparentemente absurdo se instala en el comienzo de cualquier pensamiento riguroso y es condición ambivalente de la conservación del rigor”*⁷. Kierkegaard emplea las bellas expresiones: *“la fe constituye el sello del absurdo”* y habla del *“coraje de la paradoja”*, para describir el acto de fe como aquél en el que se jugaría el pasaje entre lo imposible y la certitud, entre lo imposible y la realización. El acto de fe desafía la razón, es el oscurantismo asumido. Sólo en ese momento de angustia aparece la relación con Dios, es decir, cuando el sujeto se enfrenta con un agujero incomprensible en la ley. *“Allí se produce el salto”*, escribe Kierkegaard, *“la comprensión directa es imposible”*.

Si se señala esta cuestión, no es para defender el acto de fe, sino por lo que logra situar respecto del acto analítico. Es el momento decisivo del sujeto, dónde se capta en confrontación al límite, que se puede pensar, pero no se puede determinar, y no se puede asumir más que de esta forma paradójica.

El acto de dar (la) muerte sólo puede ser pensado en la paradoja, y ésta es inasible en el tiempo. Exige la temporalidad del *“instante”*, porque la comprensión, el entendimiento, el sentido común o la razón, no pueden mediatizar.

Conviene tomar en consideración la noción del instante que Jeanne Hersch ha caracterizado muy bien: *“La intrepidez kierkegaardiana no es, en modo alguno, la que*

⁶ *Ibid.*, p. 67

⁷ J.B.Ritvo, *Figuras de la feminidad*, Letra Viva, Buenos Aires 2009, p. 165

explora el espacio, sino la intrepidez del cerramiento extremo. Concentra el espacio y el tiempo en un solo punto en el que los términos incompatibles coinciden excluyéndose. Es el punto de lo imposible. Para Kierkegaard lo imposible no es signo de la nada, sino de existencia, de surgimiento, de nacimiento de verdad. Allí donde cesa la coherencia pensable, allí la existencia naciente obtiene su victoria sobre lo universal abstracto. Si existe una filosofía de Kierkegaard, tal filosofía se parece menos a un sistema que a un dardo. Es una filosofía del punto, y ese punto es el instante”⁸.

Interdicción del sacrificio

Dios decide suspender el proceso sacrificial. En el preciso momento en que Abraham dijo: *"Heme aquí"*, y tomó el cuchillo para degollar a su hijo, le dice Dios: *"No extiendas tu mano sobre este muchacho, ni le hagas mal alguno, porque ahora sé que temes a Elohim y que no me has rehusado tu hijo, tu unigénito"*. Esta declaración terrible parece desplegar la satisfacción –o mejor dicho el goce –ante el terror ejercido *"Veo que temes a Elohim, tiembles ante mí"*. Abraham se encuentra en *temor y temblor* en el instante decisivo. Dios lo detiene en el instante en el que ya no hay tiempo, en el que ya no se da (el) tiempo; es como si Abraham hubiera matado ya a Isaac, ya ha pasado al acto. En ese momento la existencia carece de esencia y es la angustia como punto extremo de vivencia sin concepto y sin representación, la que impone su certeza.

En ese instante inasible, en el que Abraham ya no puede volver atrás sobre su decisión, Dios decide devolver la vida, devolver el hijo bienamado, a partir del momento en que parece seguro que un don sin economía, el don de la muerte, ha sido realizado sin espíritu de intercambio, de recompensa, de circulación, de comunicación. Entonces Dios le devuelve a su hijo, reinscribiendo a partir de allí el sacrificio en una economía, mediante lo que parece ser una recompensa. Abraham ve como Dios le devuelve en ese instante de renunciamiento absoluto, aquello mismo que ya había decidido sacrificar. La economía se reapropia, bajo la ley del padre, la aneconomía del don, como don de la vida. Cada vez el hijo es perdido y salvado por el padre, ligadura y desligadura.

Derrida va a vincular el secreto de la alianza entre Dios y Abraham con el secreto *de* la literatura o el secreto *en* la literatura. Va a decir que hay en la literatura una filiación abrahámica, en vista de que la literatura es el lugar de todos esos secretos sin secreto, sin más ley que la singularidad del acontecimiento, la obra.

⁸ Jeanne Hersch "El Instante" en *Kierkegaard Vivo*, Alianza Editorial 1966

Si a la singularidad del acontecimiento, se la puede remitir a su origen abrahámico, en éste, encontramos el *acto* que vinculábamos a la temporalidad del instante. El tiempo del acto es el tiempo del instante, y su función es vacía. El acto como instante vacío implica la desligadura, implica el retorno al origen, como imposibilidad del origen. El acto retrocede al origen de la falta de origen, pero es desde allí donde podemos pensar al secreto *de* o *en* la literatura, al modo del ombligo del sueño: como límite que comunica con algo insondable, pero que a su vez es *causa* de relato.

La literatura hereda ese límite paradójico, como secreto, que comunica con algo inaccesible, con la ambigüedad de lo paterno, que liga y desliga. La prueba de una alianza absoluta y a su vez, el haber cometido una falta imperdonable. En este sentido, Derrida, siguiendo el tercer movimiento de las versiones que hace Kierkegaard en *Temor y temblor* del sacrificio, señala que Abraham habría pedido perdón a Dios, no por haberle traicionado, sino por el contrario, por haberle obedecido. Le pide perdón por haber aceptado hacer lo que Dios mismo le había ordenado, por haber sido demasiado fiel, por demasiada fidelidad a la fe jurada.

La literatura va a traicionar el secreto de la alianza entre Dios y Abraham, insiste Derrida. Se pasa del acto de fe al acto.

De algún modo la literatura es un salto que se efectúa sobre este abismo que lleva las marcas del secreto.

Capítulo 9: Acto analítico: excepción e interpretación

La noción de *excepción* en psicoanálisis es decisiva porque se relaciona con el problema central de la *singularidad*. La particularidad del saber analítico abierto por Freud indica lo siguiente: sólo la excepción nos permite entrever la regla, desde el momento en que se debe tomar en cuenta a lo inconsciente. Si psicoanálisis comporta una ética de la interpretación, supone como política leer siempre lo excepcional. Ahora bien, ¿qué lugar darle a la excepción para poder pensarla?

El modelo jurídico presenta problemas comunes al modelo psicoanalítico, en cuanto a la noción de “*excepción*”. Se puede captar cómo ese otro saber racional, el derecho, ha pensado, en su conexión con el orden político, su propia exterioridad, a partir de la figura del “*estado de excepción*”. Para ceñir mejor esta noción, es preciso recurrir a la obra de Carl Schmitt, que en su riguroso intento de construir una teoría del estado de excepción, sitúa puntos interesantes a tener en cuenta en relación al acto y a la excepción.

En su *Teología política*, texto del año 1922 comienza afirmando: “*Es soberano quien decide el estado de excepción*”¹. El énfasis está puesto en el concepto de soberanía, como lugar de la decisión extrema, articulando en forma compleja decisión y excepción. Su teorización apunta a asegurar la relación entre la anomia y el contexto jurídico. Ya que en el estado de excepción actúa “*una suspensión del entero orden jurídico*”.

Schmitt afirma que, sólo en los casos de excepción que escapan a la norma jurídica, cobra actualidad la pregunta acerca del sujeto de la soberanía, o sea sobre la soberanía en sí. El caso excepcional es el que no está previsto en el orden jurídico vigente, puede a lo sumo definirse como un caso de necesidad extrema, de peligro para la existencia del Estado, pero no es posible identificar con claridad tipificable cuando existe un caso excepcional, ni es posible puntualizar lo que debe suceder cuando éste se da. No hay ninguna teoría de la excepción. Lo excepcional, como tal “*no se puede delimitar rigurosamente*”.

Se suele decir que “la excepción confirma la regla”, porque la regla está pensada para casos que no son excepcionales. En Schmitt hay un giro: él parte de la excepción. Para él la excepción es más interesante que el caso normal, dice: “*Lo normal no demuestra nada, la excepción lo demuestra todo, no sólo confirma la regla, sino que la regla sólo vive gracias a aquella. En la excepción, la fuerza de la verdadera vida rompe la costra de*

¹ C. Schmitt, *Teología política*, Editorial Struhart y Cía. Buenos Aires.

un mecanismo cuajado en la repetición"². Podríamos decir que la excepción rompe o suspende el orden de lo general. Partiendo del punto de vista de lo excepcional, de lo anormal, es que se va a calibrar la medida de lo general y de lo normal. Como en Freud, lo patológico revela la estructura normal. Lo excepcional implica un punto de ruptura de cierto equilibrio, dónde irrumpe algo anormal, pero a su vez, demuestra que eso es medida de lo normal.

Giorgio Agamben en su libro *Estado de excepción* analiza distintos posicionamientos. Señala que las diversas tradiciones jurídicas se dividen entre aquellas que buscan incluir el estado de excepción en el ámbito del ordenamiento jurídico y aquellas que lo consideran externo a éste, es decir como un fenómeno esencialmente político, o en todo caso extrajurídico. Esta división muestra cierto límite donde algo no tiene fácil resolución y permite pensar el anudamiento de lo político y lo legal.

Entonces, si lo propio del estado de excepción es una suspensión del ordenamiento jurídico, ¿cómo puede tal suspensión estar incluida en el orden legal? ¿cómo puede una anomia estar incluida en el orden jurídico? Y si el estado de excepción es una situación de facto y como tal extraña o contraria a la ley ¿cómo es posible que el ordenamiento legal contenga una laguna en lo que concierne a una situación decisiva?

El asunto es cómo pensar el lugar que le corresponde al estado de excepción. Lugar que no es externo, ni interno al ordenamiento jurídico. La suspensión de la norma no significa su abolición, y la zona de anomia que ella instaaura no está, o no pretende estar totalmente escindida del orden jurídico. Lo propio de este problema es la insuficiencia en cuanto a la determinación de su localización. Es una zona de indeterminación del estado de excepción, que al menos, en un principio, no se resuelve ni adentro, ni afuera. En el fondo, lo excepcional muestra el límite mismo del ordenamiento jurídico, algo se sustrae a éste y deja ver la insuficiencia propia de la ley.

Schmitt distingue dos elementos fundamentales del derecho: la norma y la decisión, y muestra su autonomía: "*Así como, en el caso normal, el momento autónomo de la decisión puede ser reducido a un mínimo, en el caso de la excepción, la norma se destruye. No obstante, el caso de excepción aún permanece accesible al análisis jurídico, porque ambos elementos, tanto la norma como la decisión, permanecen en el ámbito de lo jurídico*"³. Para él

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

la decisión es un elemento formal jurídico que se revela con total pureza. A su vez presenta la teoría del estado de excepción como doctrina de la soberanía: el soberano, que tiene el poder de decidir sobre el estado de excepción, garantiza el anclaje al orden jurídico.

Decisión, excepción y soberanía son conceptos que están íntimamente interrelacionados en Schmitt. De una forma muy particular intenta borrar la distancia entre decisión y excepción mediante el acto de un soberano indiviso. Lo interesante es que pone en juego estos tres elementos, que son un verdadero avance respecto del esquema racionalista que afirmarí­a que sólo lo normal puede ser objeto de análisis.

Pero, parece importante no soslayar la distancia entre decisión (acto) y excepción, porque es en esta distancia donde se juega la vacilación propia del sujeto, que entonces ya no es indiviso porque hace el ejercicio de la decisión. El momento de la vacilación está excluido en Schmitt

Por otra parte, dice Schmitt: *“El caso de la excepción revela la esencia de la autoridad estatal de la manera más clara. En él, la decisión se separa de la norma jurídica y la autoridad demuestra (para formularlo en términos paradójicos) que no necesita tener derecho para crear derecho”*⁴. Así el acto político implica la decisión del Uno soberano y es más bien el ejercicio de un poder, que emana de una decisión efectiva.

Agamben señala que el estado de excepción define un “estado de ley” en el cual, por un lado, la norma está vigente, pero no se aplica (no tiene fuerza), y por otro lado, actos que no tienen valor de ley adquieren “fuerza”. Aísla, entonces, la “fuerza de ley” de la ley misma, como un elemento que fluctúa indeterminado. Dice que se pone en juego una fuerza de ley sin ley, algo así como un elemento místico a través del cual el derecho busca anexar su propia anomía.

Se puede considerar entonces, que esta fuerza de ley sin ley, puntual, evanescente, es inherente a la enunciación de la ley. Ese estado de ley, que corresponde al estado de excepción, necesariamente pone en juego la desaplicación de la ley, y correlativamente su efectividad proviene de esta misma desaplicación. Es la efectividad de la enunciación de la ley, que comporta un salto, la producción sin garantías, y la excepción como discontinuidad y ruptura de lo anterior.

¿Qué quiere decir que la ley se desaplica? Que si hay un sujeto en juego en el lugar del soberano el acto de decisión implica, no la aplicación de la norma, sino la

⁴ *Ibid.*

interpretación, fuerza una interpretación que hunde sus raíces en la causa, en tanto factor ajeno a la determinación y comporta algo de lo no fundado.

La excepción tiene valor de causa, y dará lugar a una legalidad, pero no se confunde con ella. Tiene valor de causa porque la excepción siempre es disruptiva, rompe un orden, desestabiliza el sistema, ante ella emerge la angustia y por lo tanto cierta legalidad debe volver a constituirse, de lo contrario se torna insoportable.

Schmitt se apoya en el sistema jurídico, no podría ser de otro modo, pero a su vez admite a la excepción, que crea un caos, siendo necesario el restablecimiento de una situación normal para que el orden jurídico tenga sentido.

Convierte la excepción en estado de excepción. Resuelve este caos o ruptura de cierto equilibrio, en forma inmediata con la decisión del soberano. Dice lo siguiente: *“Cualquier derecho es un “derecho de situación”. El soberano crea y garantiza en su totalidad la situación en conjunto. Ejerce el monopolio de esta decisión última”*⁵. Se ejerce una soberanía sin falla, se aísla a la decisión en su pureza, desconociendo la vacilación, la duda y el margen de arbitrariedad que ésta conlleva. Se trata del Uno soberano en el fundamento de la política. Schmitt supo no reducir la política al orden jurídico y situar al soberano en el lugar de una decisión que funda y precede a la legalidad, o la suspende en el estado de excepción. En relación a este punto dice Juan Ritvo: *“En Schmitt es difícil saber si el estado de excepción es constituido por la decisión que lo resuelve o es resuelto por la excepción que lo provoca. Quiero decir: si la soberanía tiene dos notas, la excepcionalidad y la decisión, permanece flotante el vínculo entre ambas”*⁶.

Lo que se pierde en Schmitt es el carácter de exterioridad-interna que tiene la excepción, al convertirla en estado de excepción. Es paradójal y contradictoria su posición al admitir el caos y la excepción, que en algún punto suponen una discontinuidad en relación a la ley, y a su vez desconocer dicha discontinuidad, cuando intenta, a cada paso, reinscribir la excepción en un contexto jurídico homogéneo. Apunta a que el campo jurídico sea un campo sin fallas. Si hay una exterioridad ésta debe ser interiorizada y asegurada por el poder del soberano. El límite donde esa fuerza de ley sin ley, crea derecho, termina en última instancia como pura forma de ley.

Aquí se puede diferenciar lo jurídico de lo psicoanalítico, en tanto la legalidad que descubre el psicoanálisis es producto de una decisión de interpretación, que si es tal, analíticamente, es *excedida* por su propio movimiento interpretativo, por las

⁵ *Ibid.*

⁶ J. B. Ritvo, “Adiós al enemigo” en *Figuras del prójimo*, Letra Viva, Buenos Aires 2006, p. 23

consecuencias que derivan de su enunciación, por su fuerza de ley. Es una ley que está expuesta a su propia división y constituye el borde de lo real, ese exterior sin suturarlo.

Se puede vincular la idea de una ley que se desaplica en el orden jurídico con la noción de acto analítico. El acto analítico no podrá ser la aplicación de un saber general a un caso particular y en este sentido, se puede afirmar que no hay psicoanálisis aplicado. El psicoanálisis no es una episteme pasible de aplicación técnica. Si bien hay técnica analítica, no hay una teoría de la técnica que indique cómo aplicarla. Tampoco hay un medio, una especie de instrumento subordinable a ideales éticos, que oriente los fines analíticos, buscando de esta manera una guía que garantice un lugar en la cultura. De ser así, la práctica quedaría disuelta en función de una aplicación con arreglo a fines.

Entonces, ¿cómo pensar el acto analítico?

Desde una perspectiva aristotélica, al *acto* se lo considera como la efectuación de una potencialidad oculta, pero presente. Sería la puesta en ejercicio de una capacidad previa. Pero el acto analítico es completamente diferente. No nace de una potencia a actualizar, sino de donde nace el deseo, operando la causa como límite o frontera. En este sentido el acto no tiene apoyo en garantía alguna.

Lacan dice: “*El analista no se autoriza más que por él mismo*”. Pero ese autorizarse en su acto, esa responsabilidad, de ningún modo lo posiciona en un más allá de la ley. No hace del analista una autoridad soberana hecha Uno, capaz de apropiarse de su acto. Por otro lado, si hay una política de la cura, ésta implica que no podemos ampararnos en ratio científica alguna, que dispense al analista de los riesgos de una lectura. Esto fundamenta la práctica de una ética de la interpretación.

Hay una dificultad, entonces, para pensar la autorización del analista, una especie de paradoja entre: por un lado, autorizarse en su acto y por otro, en no posicionarse en un más allá de la ley. Esta dificultad muestra la dimensión esencialmente *política*, presente en la relación entre autoridad y ley. Entonces ¿qué autoriza al acto de interpretación, o más bien qué lugar debe ocupar el analista para que el acto se produzca? Lacan señala en el Seminario *El acto psicoanalítico* lo siguiente: “*Resultan de la naturaleza propia del acto analítico, serias consecuencias, en cuanto a la posición que hay que sostener para ejercerlo hábilmente*”⁷. Dicha posición del analista va a depender de su paso por la propia castración, con lo cual podrá correrse del lugar del ideal, cuestión imprescindible para analizar la transferencia y la dirección de la cura.

⁷ J. Lacan, *Seminario XV, El Acto Psicoanalítico*, inédito, versión de la Escuela Freudiana de Bs. As. Clase del 22/11/67, p. 8

En un artículo llamado *Puesta en acto* Luis Guzmán refiere lo siguiente: “*En el Seminario de los cuatro conceptos, cuando a Lacan le preguntan sobre la transferencia como la puesta en acto de la realidad del inconsciente, su respuesta sitúa a la puesta en acto en el registro de la promesa. De una promesa que remite a una herejía. Es decir, el pasaje de una acto de fe singular (dar fe precisamente a lo que está puesto en cuestión, puesto que simplemente embarcando al psicoanalizante en su tarea se profiere este acto de fe, es decir se lo salva) a otro acto que consiste en deconsistir al sujeto supuesto saber*”⁸.

Esta puesta en acto en el registro de la promesa, implica por parte del analista, acumular poder transferencial, no para usarlo en la sugestión, sino por el contrario para desnudar la raíz en la que se apoya todo poder: las identificaciones. En la interpretación como acto, opera una caída de las identificaciones y del sujeto supuesto saber. Entonces, con la promesa se instituye aquello mismo que el acto va a destituir, esa es la paradoja del análisis.

La lógica de la castración como núcleo fundamental de la neurosis, está en el horizonte de una política de la interpretación. Si el analista se autoriza por sí mismo es porque ha experimentado los efectos de la castración en su análisis. La posibilidad de autorizarse, va a estar más allá de cualquier deseo de reconocimiento de “ser analista”. El analista apuesta a encontrar su lugar, para sostener un discurso donde no es como sujeto que se posiciona, y al final del análisis deviene *desecho* de la operación. Dicha apuesta es una elección que tampoco está justificada por alguna supuesta motivación profesional. Dice Lacan en el Seminario antes citado: “*El acto analítico atañe muy directamente, y ante todo diría yo, a los que no hacen de él profesión*”.⁹ Inclusive se podría afirmar que ninguna determinación puede explicar tal elección, que está sujeta a un margen de indeterminación y contingencia, que escapa a los circuitos fantasmáticos.

El acto analítico se sostiene en una práctica que se desprende de sus garantías, por lo tanto no hay garantías de saber, ni garantías de Otro. Pone en juego la castración, y su política implica una *decisión de interpretación* de la que emerge el sujeto. En este punto es fundamental situar la *alienación estructural* que constituye al sujeto como tal, en relación a la decisión. En el texto *Acto, decisión, alienación* Juan Ritvo aísla una frase de Lacan del Seminario del *Acto analítico* para mostrar su potencia significante en

⁸ L. Guzmán “Puesta en acto” *Revista Conjetural N°38*, Ediciones Sitio, Buenos Aires 2002, p.133

⁹ J. Lacan, *Seminario XV, El Acto Psicoanalítico*, inédito, versión de la Escuela Freudiana de Bs. As. Clase del 22/11/67, p. 8

relación al tema. Dicha frase es “*O no soy esta marca o sólo soy esta marca*”. Ritvo lee allí dos fases de la alienación señalando lo siguiente: “*La frase muestra la fase inaugural de la alienación en estado por así decirlo puro. Si no soy esa marca quedo expulsado del orden simbólico: es el terreno del pasaje al acto; pero si sólo soy esa marca, quedo embarazado por un significante que me despoja de cualquier singularidad. La alternativa, ya se sabe, consiste en afirmar, a la vez, que soy y no soy esa marca. Soy inconsistentemente constituido por una marca que me determina a medias y me obliga a convertirme en intérprete de una ley equívoca, que oscila entre el sinsentido y la proliferación de sentidos erráticos. Entonces, si en la primera fase estoy alienado entre la pura pérdida y la mera generalidad de significantes que son aún de nadie, en la segunda puedo alcanzar una efectiva singularidad, singularidad que integra, como momento constitutivo, la verdadera decisión*”¹⁰. El campo del Otro es un campo inconsistente y por ello el sujeto – del cual es efecto – necesita interpretar la ley, hacerse responsable de la herencia recibida como deuda simbólica, descifrar el enigma que ésta conlleva.

Teniendo en cuenta que la alienación al Otro es la alienación a la falta de garantías del Otro, el sujeto está compelido a interpretar, como efecto del pase por la castración. Ésta constrictión a interpretar, paradójicamente es su margen de libertad que proviene, más bien, de la inconsistencia propia del Otro, antes que de una supuesta autonomía del sujeto.

En el mismo artículo, Juan Ritvo subraya además, que se necesita de la dimensión del *salto* como tal. El salto supone por una parte, una ruptura de la continuidad, un fracaso en la aprehensión del ser. Por otra, el salto implica hallar significantes, inventarlos, a partir del punto de ruptura de la continuidad. Por ejemplo, en el caso del olvido de Signorelli de Freud, que Lacan señala como *tropiezo de la memoria*, vemos allí aparecer un hueco, un punto de real, que opera como causa. Freud en tanto implicado en su acto se encuentra con este punto innominado. Allí aparecen asociaciones, que articulan significantes en el lugar donde falta el nombre. Es un salto, que establece una extraña continuidad a posteriori. Agrega Ritvo: “*Continuidad a la vez ética y retórica, aunque en ningún caso lógica, pero constrictiva para el sujeto implicado en su curso*”¹¹. Ahora bien, si el sujeto salta, no sabe del salto, porque no es posible calcular todo y no hay garantías para la decisión que tome, algo indeterminado está en juego,

¹⁰ J. B. Ritvo, “Acto, decisión, alienación” en *Figuras del prójimo*, Letra Viva, Buenos Aires 2006, p. 192

¹¹ *Ibid.* p. 193

hay un núcleo imposible de ser sabido, por lo que comporta una extraña decisión. Entonces, el salto es correlativo al sujeto que, paradójicamente juega el máximo de su libertad, en el máximo de su división.

Una política de la interpretación requiere de la decisión del salto, a la vez ético y retórico. Haber saltado es haber *pasado* por el campo del deseo.

Capítulo 10: Acerca de la ética del psicoanálisis

Desde los griegos, todas las éticas reconocieron un fin supremo de la acción humana: el Bien, el Placer, la Felicidad, la Salud, etc. es Freud, en *Más allá del Principio del Placer*, quien descubre que los seres humanos no sólo buscan su bien, sino que también pueden precipitarse en el displacer, en el exceso de placer insoportable: el goce. Entonces, es cuando postula la noción de pulsión de muerte y a partir de allí, cabe señalar que la promoción del bienestar o de una moral edificante son pasibles de ser puestas en cuestión.

En el Seminario VII *La Ética del Psicoanálisis* Lacan parte de contrastar críticamente la ética aristotélica, regida por la búsqueda del *Soberano bien* con otra ética más acorde al psicoanálisis, que se presente en un suelo distinto al de la estructura del mundo del bien. De allí que dedica un largo comentario a la tragedia *Antígona* de Sófocles.

Esta pieza interesa particularmente porque incluso para la filosofía es algo que irrumpe, desborda y no se deja absorber fácilmente por algún sistema filosófico. Hay algo en la tragedia que permanece impensado por la filosofía, que no se deja dialectizar, y tampoco es pertinente reducir a alguna enseñanza moral.

Lacan la toma porque le permite interrogar el límite del bien y de la acción en lo trágico, como cuestión que supone un paso al límite. Dice en este Seminario: “*La ética del análisis no es una especulación que recae sobre la ordenanza, sobre la disposición, de lo que se llama el servicio de los bienes. Implica, hablando estrictamente, la dimensión que se expresa en lo que se llama la experiencia trágica de la vida*”.¹

Antígona, la protagonista emerge como paradigma de la ética en relación al deseo. Lacan se demora en la estructura del “deseo puro” como posible modelo de atravesamiento del mundo del bien, antes mencionado. Antígona, en este aspecto encarna el deseo puro, más allá de la culpa y la duda, no reconocible en demanda alguna. Ningún bien, se llame esposo, hijo o madre, le hará “ceder en su deseo”. Dice Lacan sobre el final del Seminario: “*Propongo que de la única cosa de la que se puede ser culpable, al menos en la perspectiva analítica, es haber cedido en su deseo*”.² Y Antígona no cedió en el suyo, y más, esto la llevó hasta la muerte.

Antígona exige el entierro de Polinice, su hermano, en razón de que no se le puede matar por segunda vez. Un decreto de Creonte le niega la sepultura y las prácticas

¹ J. Lacan, *Seminario VII, La ética del psicoanálisis*, Paidós, Bs, As. 1988, p. 372

² *Ibid.* P. 379

religiosas para con los muertos, dejando al cadáver de Polinice para ser desgarrado, despedazado por los animales. Creonte es el gobernante, el que representa y ordena las leyes de la ciudad, de la polis. Mientras que Antígona, la heroína, está en función a otro campo, al campo de los dioses donde rigen las leyes no escritas.

Ambos sostienen una posición radical y antagonica. El conflicto desencadena la acción, que tiene lugar porque la tensión se mantiene y no se resuelve dialécticamente.

La tragedia está ubicada entre dos campos: el de los mortales y el de los dioses. Éstos son los de la mitología griega: dioses mezclados entre los hombres, con características humanas, por momentos caprichosos y celosos, dioses enojados que sentencian y maldicen, pero que al mismo tiempo instauran el orden sagrado.

En la teoría trágica tradicional, el destino de los héroes consiste en incurrir en la desmesura, que la tragedia asocia frecuentemente al poder político. El héroe trágico, el que es *impunemente traicionado*, es víctima en todo su esplendor del *error de juicio* (*Hamartía*).

Pero en este caso, tal como lo afirma Lacan, el error se ubica en Creonte y no en Antígona. Es Creonte, quién siendo el gobernante de la ciudad comete un error de juicio, porque vulnera las leyes divinas, las leyes no escritas de la *Dikē* e invade así, el campo de los dioses. Dice Lacan, “*Creonte, impulsado por su deseo, se sale manifiestamente de su camino y busca romper la barrera apuntando a su enemigo Polinice más allá de los límites dentro de los que le está permitido alcanzarlo –quiere asestarle precisamente esa segunda muerte que no tienen ningún derecho a infligirle*”.³ Creonte pretende hablar todo el tiempo el lenguaje universal del bien de la ciudad y dice: “*No se puede tratar del mismo modo al hermano que se ha comportado de modo justo con la patria, que a Polinice que ha sido un traidor*”.⁴

Creonte sólo quiere el bien. Lacan pregunta ¿cuál es su falta: “...*es querer a hacer del bien de todos, no diría el Soberano Bien, sino la ley sin límites, la ley soberana, la ley que desborda, que supera el límite*”.⁵ El límite que Antígona defiende con las leyes no escritas de la justicia. “*Observen – dice, además – que su lenguaje se conforma perfectamente con lo que Kant llama el concepto, Begriff, del Bien. Es el lenguaje de la Razón Práctica*”⁶. No honrar a los traidores y honrar a los defensores de la patria es una máxima kantiana, que puede ser dada como regla de la Razón con valor universal. Y sin embargo: “*El bien no podría*

³J. Lacan, *Seminario VII, La ética del psicoanálisis*, Paidós, Bs, As. 1988, p. 306

⁴*Ibid*, p. 310

⁵*Ibid*.

⁶*Ibid*.

reinar sobre todo sin que apareciese un exceso real sobre cuyas consecuencias fatales nos advierte la tragedia".⁷

Para Lacan Creonte es "*la antítesis del héroe trágico*".⁸ Lo es, porque en su carácter de funcionario estatal, adhiere a la posición ética tradicional del "servicio de los bienes": "*Degradación del deseo, modestia, temperamento –esa vía mediana que vemos articulada tan notablemente en Aristóteles, se trata de saber de dónde toma ella su medida y si su medida puede ser fundada*".⁹

Por otra parte, Antígona fascina a partir de su posición irreductible. Aparece como guardiana de un límite frente a la potencia totalitaria de la ciudad. Dirigiéndose a un espacio más allá de la vida y al mismo tiempo se mantiene en su umbral, sólo marca su línea y su límite, al precio de franquearlo, sola, hacia la tumba dónde será enterrada viva. Contra el borramiento de la muerte de su hermano, que implicaría una segunda muerte, sostiene el lazo ético e histórico, indisoluble de la vida y de la muerte.

La posición de Antígona correlativa a su acto, ético y político, es la de lo imposible en relación al mundo de Creonte, que se presenta como el único posible.

El bien constituye una barrera, que sirve siempre como una coartada para el sujeto, en relación al deseo. Mientras el bien engaña al deseo, ofreciéndose a la satisfacción del placer, promete o deja esperar el encuentro con el objeto perdido, hace de sostén en la estructura que protege al mundo; la belleza en cambio, detiene pero no engaña, traza la frontera con respecto al horror fundamental.

La importancia del comentario de Lacan se va decidiendo en relación al brillo que proyecta la belleza de Antígona, como un singular efecto que le da su eficacia a la tragedia.

Lacan aproxima de un modo decisivo tal belleza con el suplicio de ser encerrada viva en una tumba. La belleza de Antígona, "*esa víctima terriblemente voluntaria*", está entonces, en primer lugar, ligada a la consumación de la fatalidad, con su modo particular de encarnar la pulsión de muerte.

Lacan, en el Seminario toca el tema de la sublimación, pero lo hace para dirigirse al problema de la ética. Muestra que la tragedia si bien, pone en juego la belleza, lleva las cosas a un punto más allá de lo estético, hacia un terreno ético. Ése es el papel que le hace cumplir a la tragedia. Se dirige a Antígona, más allá de cualquier

⁷ *Ibid.*, p.310

⁸ *Ibid.*, p.374

⁹ *Ibid.*

dialéctica moralizante y su interés se centra en su *presencia*, en lo que *hay en la jovencita*. Lo primero que la presencia trae consigo es el *brillo* de la belleza. Lo que Lacan llama el brillo de Antígona. Dice: “*La iluminación violenta, la luminosidad de la belleza, coinciden con el momento de franqueamiento, de realización de la Áte de Antígona (...) El lado conmovedor de la belleza hace vacilar todo juicio crítico, detiene el análisis, y sumerge las diferentes formas en juego en cierta confusión o más bien en una ceguera esencial. El efecto de belleza es un efecto de enceguecimiento. Todavía pasa algo más allá, que no debe ser mirado*”.¹⁰

La idea de tomar la referencia trágica para pensar la ética del psicoanálisis implica captar la zona donde se produce el punto de turbación, de retroceso o de enceguecimiento, donde Antígona desaparece, punto en el que mirar se torna intolerable, zona de inaccesibilidad que Lacan liga a la Cosa incestuosa. El brillo de Antígona no se puede tematizar a nivel de contenido, no se halla en la serie imaginaria, sino más bien, el brillo aparece como una excepción de lo imaginario, como algo que enceguece.

Carlos Kuri, en su libro *Estética de lo pulsional* señala: “*La belleza de Antígona, el brillo que nos purga de la compasión y el temor, parece colocarse en función del deseo, del límite del deseo, lo intolerable de ver, el horror velado por lo bello, en la raíz y en el límite del deseo: es el efecto de lo bello sobre el deseo*”.¹¹

Al introducir la noción de lo bello, conduciendo las cosas más allá del bien y purgando lo imaginario de las emociones trágicas de la compasión y del temor, “*Lacan también altera la posición hegemónica que podría tener el deseo*”¹², agrega Kuri. La ética del deseo se asienta en algo que no es el deseo, que está más allá. Lacan sitúa el problema de lo bello, no como lo sublime, ni como la belleza, sino como aquello que hace contacto con el horror. El deseo tiene su raíz allí donde hay algo intolerable, por ejemplo el brillo de Antígona que enceguece, ese brillo es una anamorfosis del horror, una transfiguración de algo cuya visión es intolerable. Por eso Antígona produce turbación, fascinación e impotencia al oscilar entre la vida y la muerte. En esa aproximación al horror se puede pensar la raíz del deseo. La cuestión de lo bello, evita hacer una metafísica del deseo, es su raíz, pero a su vez pone en juego otra cosa, que se mantiene inaccesible.

¹⁰ J. Lacan, *Seminario VII, La ética del psicoanálisis*, Paidós, Bs, As. 1988, p. 337

¹¹ C. Kuri, *Estética de lo pulsional*, UNL y Homo Sapiens, Rosario 2007, p. 33

¹² *Ibid.*, p 36

Entonces se puede cuestionar la proposición vulgarmente extendida de que en psicoanálisis se sostiene una *ética del deseo*, para advertir que tal vez sea más ajustado hablar, desde este punto de vista, de una *ética de lo bello*.

“*Antígona lleva al límite la realización de lo que se puede llamar el deseo puro, el puro y simple deseo de muerte, como tal. Ella encarna este deseo*”¹³. Inflexible en su posición, este deseo puro que encarna, no está desligado de una pasión. La pasión de la que se trata no es otra cosa que los efectos de la *Até* familiar, es decir de su destino singular, ese exceso que impregna su inocencia trágica y que enaltece su figura. Su *Até* es la desgracia y la locura de su familia.

“*Antígona debe hacer el sacrificio de su ser para el mantenimiento de ese ser esencial que es la Até familiar –motivo, eje verdadero, alrededor del cual gira toda esta tragedia. Antígona perpetúa, eterniza, inmortaliza esa Até*”¹⁴

Entonces hay un fantasma de ese deseo puro. Lacan, curiosamente pregunta qué ocurre con ese deseo y con qué deseo del Otro se conecta. Se trata del deseo de la madre el que está en el origen de todo. “*El deseo de la madre es a la vez el deseo fundador de toda la estructura, el que da a luz esos retoños únicos, Eteocles, Polinice, Antígona, Ismena, pero es al mismo tiempo un deseo criminal. Volvemos a encontrar ahí en el origen de la tragedia y del humanismo, un impasse semejante al de Hamlet y, cosa singular, más radical*”¹⁵.

Se puede afirmar que si bien hay un fantasma, éste no tiene un efecto regulador, en la tragedia. Por ello puede hablar de deseo puro. Allí va a asentar su crítica Patryk Guyomard, en su libro *El goce de lo trágico*¹⁶, señalando la falta de distinción entre deseo y goce. Antígona deviene un modelo ideal para Lacan, propuesto tanto a los sujetos, como a los analistas. Pero la pureza que encarna deja ver las impurezas que rechaza, señala. Analiza el puro deseo de Antígona como incestuoso, que la conduce al goce y se pregunta si constatar esto no implica, reconsiderar la teoría del deseo y al deseo mismo. Llega a hablar del deseo del analista como un deseo puro, pero en el Seminario XI, cambia de tono y de posición al tratar el tema: ya no se tratará al deseo del analista como un deseo puro, sino de un deseo de máxima diferencia.

Sin embargo, esta falta de distinción de Lacan ¿no apunta a acentuar la dimensión del acto, como acto ético en relación al deseo e implica una lectura diferente con respecto a otras que se han hecho de la tragedia? ¿Cómo hay que entender la lectura

¹³ J Lacan, *Seminario VII, La ética del psicoanálisis*, Paidós, Bs, As. 1988, p. 339

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ P. Guyomard, *El goce de lo trágico*, Ediciones de la Flor, 1997.

que Lacan hace de Antígona? Lo que guía a Antígona ¿es realmente el deseo puro (y de allí su brillo), o se trata más bien del fuego de una pasión, un deseo incestuoso como insiste Guyomard? A veces, Lacan parece sugerir lo primero; en otros casos, dice que el verdadero sentido de la tragedia, se desprenden de la posición de Antígona, “*esa víctima tan terriblemente voluntaria*”, quien está “*entre dos muertes*”.

El deseo sin el marco fantasmático que lo regule es insostenible. Si se dice que es una pura carencia, sólo se puede captar la intencionalidad que adquiere, en el campo sintomático y fantasmático. Por lo tanto, se debe tener en cuenta que el deseo en el análisis no es un deseo puro. Hay que considerar la dimensión fantasmática que funciona como límite.

Hacia el final del Seminario VII, Lacan afirma que la ética consiste en *un juicio sobre nuestra acción*; siempre comporta un juicio, aún y cuando puede permanecer implícito. Si hay ética del psicoanálisis es porque éste aporta algo que se plantea como medida de nuestra acción. Teniendo en cuenta que en *Televisión* dice que la *ética aristotélica* es el *principio del placer* en Freud, es necesario plantear primero algunas características de esta ética, en la que también se atiende a un juicio sobre la acción, para poder situar después, diferencias con la ética analítica.

Lacan insiste en que es preciso leer la obra de Aristóteles, aunque a veces sea difícil de comprender, para poder medir la distancia entre nuestros modos de pensamiento y los de una de las formas más eminentes de la reflexión ética.

La *Ética a Nicómaco* comienza afirmando que toda acción humana se realiza en vistas a un fin, y el fin de la acción es el bien que se busca. Aristóteles dice que la *felicidad* es el bien último al que aspiran todos los hombres por naturaleza. En ello basa su ética. La felicidad consiste en equilibrar virtud, contemplación y bienes exteriores. No se reduce a los problemas de la polis, al problema del poder, del placer, sino que busca una virtud perdurable como eje.

La virtud se adquiere a través del ejercicio y el hábito, es decir que para que un hombre se haga justo, es menester que practique la justicia. Para Aristóteles, la ética no es, ni puede ser, una ciencia que dependa del conocimiento, de la definición universal del Bien, sino una reflexión práctica encaminada a la acción. La *Ética* es pensada como una disciplina política, anticipando que la ciencia política no es exacta, por lo que constituye una ciencia conjetural.

La ética y la política son dos aspectos de un mismo conocimiento práctico que se ocupa del bien humano y se rige por la prudencia. Para Aristóteles, que considera que

las actividades del alma son las pasiones, las facultades y los modos de ser, la virtud consiste en un modo de ser particular, ya que es la búsqueda del término medio, no de las cosas, sino del sujeto. El *justo medio* es una noción calculable, pero relativa, que comporta un límite. Por lo tanto la *areté* ética es un hábito de *elección* entre dos extremos viciosos, que constituye la virtud. Es decir, la apropiación, la consolidación de una disposición hacia una conducta que se resuelve en un punto medio.

Lacan, en el último capítulo del Seminario, llamado "*Las paradojas de la ética o ¿has actuado en conformidad con tu deseo?*" parte de la definición de la ética como *juicio sobre nuestra acción*.

Si bien la ética aristotélica comporta un juicio sobre la acción, teniendo en cuenta la búsqueda del justo medio, que implica una elección, una deliberación, lo hace restringiendo su campo al de lo *posible*. Se delibera en torno a lo posible de ser decidido. Para Aristóteles la elección va acompañada de razón y reflexión, pero está ligada a la moral del amo, al orden de los poderes. La moral del poder, que es la del servicio de los bienes, requiere dejar al margen a los deseos inconscientes.

En un análisis, en cambio, si hay algo del orden de una deliberación, consiste en un trabajo inconsciente, que no desdeña los deseos imposibles, insatisfechos, necios o locos, cuyo efecto precipita a veces como producto, decisiones.

La ética de Aristóteles regida por el principio del placer, rechazando lo que concierne a la relación del hombre con el deseo, es una moral que en la búsqueda del bien de todos, conduce a lo peor, porque al formular las cosas así, "*no se hace más que perpetuar la tradición eterna del poder - Continúen trabajando, y en cuanto al deseo, esperen sentados*"¹⁷. Si el análisis estuviese guiado por la ética aristotélica, consistiría en aferrarse a un objeto y armar la escena que convenga, para no caer. Sería, en todo caso, la puesta en juego de un acting, pero no un análisis. Éste no puede restringirse a una deliberación dentro del campo de lo posible. Hay que partir de una estructura sintomática, que comporta siempre una decisión desconocida, en función de lo inconsciente y de instancias psíquicas en conflicto que culminan en una decisión de represión. El síntoma es el resultado de una decisión, que no debe desconocer al sujeto allí implicado, pese a que el Yo ya no es amo en su propia casa, dice Freud. La cura posibilitará una repetición, en la cual el sujeto podrá reeditar el conflicto que culminó en la decisión de represión. Y será el deseo del analista, el que absteniéndose de decir el bien, posibilitará

¹⁷ J. Lacan, *Seminario VII, La ética del psicoanálisis*, Paidós, Bs, As. 1988, p. 378

al sujeto a tomar otra decisión, una decisión nueva, que es la propia constitución en acto.

Dice Sara Glasman, en un artículo de la revista *Conjetural* n° 50: “*En el comienzo está el conflicto, cuya resolución es sintomática, y ésa es la razón por la cual nos preguntamos por la subyacencia del deseo que habita toda acción humana. Orientado por esta interrogación decisiva, Lacan regresa hacia el héroe trágico como momento lógico originario para dar cuenta del pasaje fundante al sujeto de la neurosis.*”¹⁸ La especulación de Lacan para pensar la ética analítica, no gira entonces sobre el ordenamiento del servicio de los bienes, sino que tiene en cuenta como momento lógico la dimensión de la experiencia trágica en la que se inscriben las acciones.

Lacan, para articular el pasaje de la posición del héroe trágico al del hombre común, señala que la entrada a esta vía ordinaria, implica pensar lo que se juega en la estructura de lo que llama *ceder en su deseo*. Dice: “*Lo que llamo ceder en su deseo se acompaña siempre en el destino del sujeto de alguna traición. O el sujeto traiciona su vía, se traiciona a sí mismo y él lo aprecia de este modo. O más sencillamente, tolera que alguien con quien se consagró más o menos a algo haya traicionado su expectativa, no haya hecho respecto a él lo que entrañaba el pacto – el pacto cualquiera sea éste, fasto o nefasto, precario, a corto plazo, aún de revuelta, aún de fuga, poco importa*”¹⁹.

Termina resaltando que habiendo franqueado el límite donde uno se desprecia así mismo por ceder frente a una *traición*, y al otro por haberlo traicionado, ya no existe retorno posible. Se puede tratar de reparar algo, pero no de deshacerlo. Y se pregunta si éste no es un hecho de experiencia, que posibilite indicar qué dirección tomar, que pueda diferir de la aristotélica.

Para el hombre común, el sujeto de la moral aristotélica, el efecto de la traición consiste en conducirlo al servicio de los bienes, pero esa decisión no le permitirá encontrar la verdad que lo llevó hacia ese servicio. Agrega finalmente, que el campo de los bienes naturalmente existe, no se trata de negarlos, pero invirtiendo la perspectiva propone lo siguiente: “*– no hay otro bien más que el que puede servir para pagar el precio del acceso al deseo – en la medida en que el deseo lo hemos definido en otro lado como la metonimia de nuestro ser*”²⁰. Lacan va a señalar que es la *libra de carne*, el objeto, el bien, que se paga por la satisfacción del deseo, objeto que no es otro que el *objeto a*. Ya no se

¹⁸ S. Glasman “Paradojas éticas del deseo”, *Revista Conjetural* N°50, Ediciones Sitio, Buenos Aires 2009, p. 170

¹⁹ J Lacan, *Seminario VII, La ética del psicoanálisis*, Paidós, Bs, As. 1988, p. 381

²⁰ *Ibid.* p 382

trata de las vías vulgares del bien. Es la operación religiosa aquella que intenta recuperar la libra de carne: “*lo que del bien es sacrificado por el deseo – y observarán que esto quiere decir lo mismo que lo que del deseo es perdido por el bien –, esa libra de carne, es justamente lo que la religión transforma en su oficio y se dedica a recuperar*”²¹.

La experiencia analítica como experiencia ética, comporta reconocer esa libra de carne, sin intentar recuperarla. Será la cuestión del objeto, tal como Lacan lo formulará más ajustadamente en el seminario de la angustia, como *falta estructural*, esencial para captar lo que está en juego en la experiencia. De allí derivan consecuencias éticas decisivas en la dirección de la cura.

Dice Sara Glasman: “*Recuperar la libra de carne es un modo de suplir esa falla, la religiosa, y aunque uno se crea poco religioso es más común de lo que se cree, pues es duro ceder sobre el deseo de recuperar lo que sea. Aquello con lo que se suple, hay que poder esculpirlo, extraerlo, dejarlo caer*”²². Entonces, el análisis comporta un trabajo sobre la base de una política del *poder perder*, para llamarlo de algún modo. Pero hay diferencia con el destino trágico que como tal comporta una pura pérdida. No hay que confundir el *destino*-cuyas determinaciones se presentan como plenas velando la falta-, con la *estructura* que incluye al sujeto y admite la dimensión del acto.

Un análisis no está orientado por el servicio de lo bienes, entonces la acción del analista debe abrir las preguntas sobre las vías, modos y estilos que suplen o intentarán suplir el necesario defecto en el goce. De lo contrario se desconoce lo que implica la deuda simbólica, de la que el sujeto es responsable como sujeto de la palabra.

²¹ *Ibid.*, p. 383

²² S. Glasman “Paradojas éticas del deseo”, *Revista Conjetural* N° 50, Ediciones Sitio, Buenos Aires 2009, p. 176

Capítulo 11: Sobre la interpretación

En *Lituraterre*, Lacan dice: “*Que el síntoma instituya el orden por el cual se revela nuestra política, es el paso que se ha franqueado. Implica, que todo lo que se articula de este orden sea pasible de interpretación. Es por eso que se tiene razón al ubicar al psicoanálisis en el más alto grado de la política. Y esto podría no darle descanso a la política y a todo lo que allí se hace, ¡si el psicoanálisis se revelara más advertido!*”¹ El síntoma constituye el orden por el cual se revela la política del psicoanálisis, exigiendo la necesidad de construir el inconsciente como discurso y articular a partir de ese orden la posibilidad de interpretación.

La interpretación concierne al lazo entre la palabra y el goce y en este sentido alcanza al síntoma, que es anudamiento de significantes y goce.

La fuerza del análisis se apoya en la dinámica propia de la verdad: “*Yo, la verdad hablo*”² – dice Lacan – afirmación crucial que reconoce en el síntoma el retorno de lo reprimido, es decir que éste es *ser de verdad*, de una verdad que habla, sin que el sujeto lo sepa. No hay verdad sobre la verdad, la verdad está allí, irrechazable y hablando por sí misma: la verdad no “se dice” sino que ella, la verdad, habla. En este sentido se puede afirmar que hay una política de la lengua en psicoanálisis, que es dejar hablar a la verdad. El sujeto se confronta con la verdad de su deseo, que es una verdad en acto y pertenece al campo de la enunciación. Se trata de la enunciación de la verdad, de la *huella* de la verdad, ligada al deseo, que se impone éticamente más allá de los criterios o intenciones concientes. En filosofía, en cambio, la verdad suele depender de criterios que un sistema funda como criterios a verificar. En psicoanálisis, el lugar donde la verdad puede emerger depende de la institución de la regla fundamental, que está destinada a desencadenar la verdad en el espacio de la transferencia y ese es el lugar donde el síntoma debe ser interrogado.

Sin transferencia no sólo la interpretación del síntoma es una apresurada solución violenta, salvaje, sino que el síntoma no termina de constituirse analíticamente, no adquiere su necesaria forma clásica como lo afirma Lacan.

La interpretación puede tener poder sobre el síntoma porque éste es *ser de verdad*. Al respecto dice Sara Glasman: “*...se hace imprescindible recordar que la relación*

¹ J. Lacan, “Lituraterre”

² J. Lacan, “La ciencia y la verdad” *Escritos 2*, Siglo XXI editores, 1987, p 846. La sentencia no equivale a “Yo digo la verdad”, en la medida en que se trata de una prosopopeya, es decir, de otorgar voz a lo que no lo tiene: la palabra pasa por la voz pero no se encarna en ella, siempre está en el pas, en el doble sentido de la negación del francés y del paso.

de cualquier sujeto que habla con la verdad no es idéntica a la de otros sujetos, porque el lazo de cada uno con la verdad depende del punto donde se sostiene su goce, punto enigmático y desconocido para cada sujeto, pero además punto singular y diferente. Dicho de otro modo, no hay analista que pueda imponer su verdad a ningún analizante, pues semejante camino implica necesariamente la resistencia de aquel que habla, y esa es la dificultad de la posición del analista. En el corazón de este problema Lacan introduce el corte, el punto de fisura que llama deseo del analista”.³ El deseo del analista pone en juego la dimensión del acto, que tiene como objetivo escandir la cadena significante rompiendo la inercia del saber que le es propia y por ello la interpretación no debe utilizarse en cualquier momento. Es correlativa a la resistencia, tal como Lacan lo señala en el Seminario XI.

En cuanto a la relación entre resistencia e interpretación, es preciso recordar, por un lado lo que señala Lacan respecto de la constitución del síntoma en análisis: es necesario que el sujeto esté *advertido* de ese síntoma, no en el sentido de que tenga conciencia sino que esté advertido de algo que no sabe lo que es y que hay una causa desconocida respecto de la legalidad de ese síntoma. Se trata de captar el abismo entre la legalidad y la causa, que es en definitiva el enigma del síntoma. Dice: “Para que el síntoma salga del estado de enigma todavía informulado, el paso a dar no es que se formule, es que en el sujeto se profile algo tal que le sugiera que hay una causa para eso”.⁴

Pero por otro lado, Lacan también recuerda: “el acting out es un síntoma que se muestra como otro en sí mismo. La prueba es que debe ser interpretado. Ustedes saben que el síntoma no puede ser interpretado directamente, le es necesaria la transferencia, o sea la introducción del Otro, pero el síntoma no llama a la interpretación como el acting out...el síntoma, en su esencia, no es llamado – digo yo –al Otro, no es eso lo que muestra al Otro. El síntoma en su naturaleza es goce, goce putrefacto, sin duda. El síntoma no tiene necesidad de ustedes como el acting out. Él se basta”.⁵ Entonces, si el síntoma se basta a sí mismo, ¿qué vínculo tiene con la transferencia? Para constituirse analíticamente, tiene que haber cierto reconocimiento de la causa, en definitiva del deseo, pero parece que el camino se encuentra cerrado debido al goce propio del síntoma.

Para centrar el problema del síntoma y el deseo inconsciente, se debe advertir que el síntoma es una máscara que reviste al deseo, y si se dice que la verdad habla, no puede hacerlo sin su coalescencia con la máscara, es decir sintomáticamente. En el Seminario V, Lacan expresa: “Nos dicen que el síntoma en cuanto inconsciente es, en suma,

³ S. Glasman, “Un hallazgo de traducción: valor de goce”, *Revista Conjetural*, N° 47, 2007, pág. 39.

⁴ J. Lacan, *Seminario X, La angustia*, Paidós, Buenos Aires 2006, p. 303.

hasta cierto punto, algo que habla y de lo que se puede decir con Freud, que se articula. El síntoma va, pues, en el sentido del reconocimiento del deseo.” Y luego agrega: “Este reconocimiento del deseo es un reconocimiento por parte de nadie, no se refiere a nadie, porque nadie puede leerlo hasta el momento en que alguien empieza a aprender su clave. Este reconocimiento se presenta bajo una forma cerrada al otro. Así, reconocimiento del deseo, pero reconocimiento por parte de nadie”.⁶ Esta aparente contradicción se despeja, al tener en cuenta que esta imposibilidad de lectura, es condición para que alguien pueda leer e intervenir. Lo que está en juego es el punto extremo de cierre donde puede aparecer la intervención del analista, allí donde el síntoma se cierra sobre si mismo. Al respecto dice Juan Ritvo “Esto de que nadie puede leerlo es condición de que alguien pueda leerlo – esto es lo paradójico –. La resistencia del síntoma a cualquier injerencia interpretativa es condición de que haya un acto de interpretación; es más, la resistencia del analizante es un indicio para el analista del llamado a la intervención, no para responder a la demanda sino para responder a las palabras, como acto analítico, es decir: para interpretar”.⁷

Entonces, se puede pensar un primer tiempo transferencial, en virtud de la articulación de la demanda, de orientación del sujeto hacia el Otro, en la búsqueda de reconocimiento del deseo. Pero en un punto opera la repetición como encuentro fallido entre el sujeto y el Otro. Entonces no hay comunicación, lo que hay es una intersección vacía, que hace a esa falta de encuentro irreductible y que es literalmente traumática. Esto deriva en un segundo tiempo de detención de esa búsqueda de reconocimiento y a partir de allí el deseo no apunta a nadie; por eso Lacan dice que nadie puede leerlo. El síntoma se cierra sobre si mismo y “se convierte en una suerte de encrucijada de significaciones y en una satisfacción al revés, un goce putrefacto, pero a partir de que ha experimentado un límite”.⁸ Por lo tanto hay un reconocimiento cerrado del deseo, una suspensión resistencial porque está reprimido. Es en ese momento que la intervención del analista, como acto –que implica en algún sentido un forzamiento- puede operar en el punto extremo de cierre, teniendo en cuenta que en el analista retorna lo reprimido del paciente.

⁵ *Ibid.* p. 139.

⁶ J. Lacan, *Seminario V, Las formaciones del inconciente*, Paidós, Buenos Aires 1999, pp. 334-335.

⁷ J.B. Ritvo, *Ensayo de las razones*, Letra Viva Ediciones, Buenos Aires, 1997, p.186.

⁸ *Ibid.* p.187.

“La interpretación atañe a la causa del deseo”⁹, por ello la interpretación interrumpe la demanda, dejando sin suturar el lugar de la causa. El deseo del analista mantiene abierto ese desgarramiento causal, que es correlativo a la inscripción de lo imposible. Así el análisis conduce al punto donde el Otro no responde. En la interpretación no hay respuesta, es decir, se apunta a estar fuera de la economía fantasmática que sostiene la respuesta del Otro. No hay respuesta a la demanda del verdadero nombre del deseo, ni garantía de alguna significación cerrada que lo pudiese nombrar. El deseo como deseo no tiene nombre propio, es un enigma. Si bien está articulado, no es articulable, sostiene Lacan en *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo*. Es la falta de significante en el Otro S(A), la que comporta la falta de la función de designación de ser del sujeto. El sujeto está privado del significante de la falta en el Otro, por eso el objeto –fantasmático – funciona dando al sujeto un falso ser.

En el Seminario XI, dice Lacan “*En los intervalos del discurso del Otro, surge en la experiencia del niño lo siguiente, que es radicalmente señalable: me dice eso, pero ¿qué quiere?*”¹⁰, el sujeto capta claramente el sentido de lo que se dice, pero interroga su significación: ¿qué me señala al decirme eso? En otras palabras: ¿cuál es el deseo del Otro respecto a mí? Por eso Lacan agrega “*El deseo del Otro es aprehendido por el sujeto en lo que no encaja, en las faltas del discurso del Otro, y todos los porqués del niño testimonian menos la avidez por la razón de las cosas que una puesta a prueba del adulto, un ¿por qué me dices eso? siempre re-suscitado desde su fondo, que es el enigma del deseo del adulto*”.¹¹ Esa es sin duda la cuestión decisiva: el enigma del deseo del Otro no debe disiparse mediante una significación que diga qué falta en el Otro. Al contrario, la interpretación es la lectura de un borde y la instauración de un corte. La apuesta del trabajo analítico apunta a que ese corte deje una huella.

El corte que una interpretación debe provocar hace mella en la sutura que constituye el fantasma, introduce una vacilación, tiempo de suspenso que hace presente la dimensión interrogativa del *Che vuoi* (¿qué quiere decir eso?, o ¿qué quiere decirme?, o ¿qué quiero decir diciendo eso?) que aunque concierne al objeto causa no explica nada respecto de él. El corte instaurado se reconoce por lo que deja caer, porque justamente recae sobre el intervalo significativo, lo imposible de decir.

⁹ J.Lacan El atolondrado, el atolondradicho o las vueltas dichas. En Escansión N° 1 Ed. Paidós, Bs. As., 1984, pág. 45.

¹⁰ Lacan, J: *Seminario XI .Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires 1986, p. 222.

¹¹ *Ibid.*

La interpretación debe evitar la vía hermenéutica de la búsqueda del sentido. No explica, no aclara, ni hace saber, aunque sus efectos puedan transitar por alguna de estas coordenadas, hace trazo, precipitando algo de la letra, borde del agujero en el saber. Ahora bien como los agujeros se taponan, en función de la fijación libidinal, se requiere de una tarea incesante de recorte del *objeto a*, sobre el fondo de la *Cosa*. Esa es la tensión presente entre la dialéctica del deseo y la inercia pulsional, que gravita en toda la enseñanza de Lacan.

En cuanto a la articulación entre *ética* e *interpretación* se debe fundamentalmente correlacionar con la relación que existe entre *causa* y *ley* en psicoanálisis.

Cuando Lacan alude al carácter preontológico del inconsciente, en el Seminario XI no se refiere a que el discurso analítico aún no reúne las condiciones para una ontología, sino que lo relevante es que no hay fundamento último. Se trata de una preontología radical donde la experiencia transforma en *causa* al fundamento ausente. Causa que se convierte en comienzo, que implica otro inicio, *otra política* respecto de la falta. En el límite hay una falta de fundamento que no lleva al discurso analítico hacia un cierto “relativismo”, o a una nostalgia del fundamento ontológico, sino que pone en primer plano su estatuto ético y da lugar a la dimensión del acto analítico como apuesta sin garantías, en el juego mutuo entre inconsciente e interpretación.

Que en el límite haya carencia de fundamento o que éste sea precario no implica desentenderse y declarar simplemente lo imposible. En psicoanálisis la falta de fundamento concierne al sujeto que lo atraviesa más allá de lo que sabe. El lugar del fundamento está desfondado, perturbado, de allí que en relación al límite aparezca la dimensión de la angustia. En el límite no hay ninguna noción que capte la raíz de las cosas. Por ello se puede decir que la causa está perdida o bien que no hay causa eficiente, pero no se trata de que la causa literalmente no exista, ella está vinculada a lo real. Entonces lo que se encuentra en el lugar de la causa es un juego de efectos y contra efectos. Se está en el terreno de la ficción, pero no es mera ficción, es una ficción ligada a lo real.

En el Seminario XI, Lacan va a mostrar de qué manera se liga la ley a la causa, dice en el capítulo II: “...cada vez que hablamos de causa siempre hay algo anticonceptual, indefinido. Las fases de la luna son la causa de las mareas, eso es algo vivo: sabemos en ese momento que la palabra causa está bien empleada. O aún más, los miasmas son la causa de la fiebre: eso tampoco quiere decir nada, hay un agujero y algo que oscila en el intervalo. En resumen, no hay más causa que de lo que cojea. Pues bien, el inconsciente freudiano, ese punto

en el que se sitúa, que por aproximación intento dirigirlos, ese punto donde entre la causa y lo que afecta hay siempre cojera. Lo importante no radica en que el inconsciente determina la neurosis, ahí, muy fácilmente Freud tiene el gesto pilático de lavarse las manos. Un día u otro quizás se halle algo, determinaciones humorales, poco importa, eso le da igual, pues el inconsciente nos muestra la hiancia por donde la neurosis se conecta con algo real, real que muy bien puede no estar determinado”¹².

Pero en realidad, ni Freud, ni Lacan, se desentienden de la cuestión causal y de la determinación. Tal vez la eficacia que para Lacan tenga el plantear de esta manera el problema, sea un modo de llevar al límite la pregunta por la causa. Algo similar sucede cuando Freud apela a ciertas nociones, como los factores constitucionales, la bisexualidad constitucional –que no explican nada –, pero que aparecen mostrando ciertos problemas límites de la argumentación, y esos factores, así como los determinantes humorales en Lacan, indican tal vez el abismo que toca la argumentación, el ombligo donde la causa presiona.

Lo que Lacan señala es que no se puede ubicar al inconsciente como la causa o como aquello que determina la neurosis. Ubica a la causa en relación con lo real y a la ley significativa en el inconsciente. La ley significativa está en el campo de la causa, pero no recubriéndola. Lo que hay que tener en cuenta es que la ley significativa, la determinación significativa, ese saber no sabido que se sabe, opera en función de esta ranura, hiancia, o renguera. Por lo que el inconsciente, según Lacan, tiene que ver con el tropiezo, la falla, la grieta, más que con la idea de fuerza oscura, de arcaico, primitivo o incluso, enterrado en las profundidades. Es “en la superficie” donde Freud, pese a su metáfora de las profundidades, va a buscar el inconsciente, que se le presenta como algo que pide realizarse, de lo “no nacido”. En cada tropiezo del enunciado, que puede surgir en cualquier parte del discurso, se revela la hiancia que estructura al inconsciente. El acento se debe poner en la causa estructural de la aparición del sujeto, como discontinuidad de la cadena significativa que no es sin consecuencias.

Lacan hace una distinción entre ley y causa, diciendo que la causa siempre es escurridiza, anticonceptual, se muestra en el límite del concepto, a diferencia de la ley. El correlato freudiano de la causa, sería el ombligo del sueño. El sueño es interpretable hasta el punto en que se inscribe el ombligo, más allá comunica con lo desconocido,

¹² J. Lacan: *Seminario XI .Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires 1986, p 30.

comunica con la causa. El ombligo no es la causa, sino el lugar donde se inscribe el no poder ir más allá.

En un texto interesante de 1975 *La respuesta de Jacques Lacan a una pregunta de Marcel Ritter*, Lacan señala que el ombligo sería el representante de la representación de lo irrepresentable, lo radicalmente desconocido, lo no reconocido. Como si más allá del ombligo hubiese algo, el ombligo del sueño sería la frontera. La interpretación es eficaz si reconduce de algún modo al ombligo. El sueño engendra su certeza a partir del ombligo, y no desde las interpretaciones que se pudiesen hacer en el sentido tradicional del término.

En el Seminario XI dice: *“Por ser el significante primordial puro sinsentido, entraña la infinitización del valor del sujeto, valor que no está abierto a todos los sentidos, pero que cancela todos los sentidos, lo cual es muy distinto”*¹³. Lo que se pone en juego no es una pluralidad de sentidos sino la abolición de todos los sentidos en un punto de sinsentido; el sujeto, en la medida que está ligado a la función de la causa, sólo puede expresarse en una cadena de sobredeterminaciones.

Donde se toca lo umbilical, se cancelan todos los sentidos en un punto de sinsentido, desfallece el saber, pero es a la vez el lugar original donde aguijonea el deseo de saber, donde puede darse la creación de nuevos significantes. Así, en el sueño se llega a un punto donde las asociaciones se agotan –ombligo del sueño –pero también donde florecen nuevos significantes, en función de ese desfallecimiento del saber.

La sobredeterminación freudiana se construye sobre el ombligo, es decir, sobre ese núcleo de ausencia de determinación se edifica una determinación densa, sobredeterminada. Pero no hay que confundir la sobredeterminación freudiana con la idea de una pluralidad de determinaciones o de una multicausalidad, porque este tipo de argumentación apunta a acumular razones para ocultar, en última instancia, la falta de razón. Entonces se terminan interpretando ciertos fenómenos como un complejo producto socio-psico-biológico por ejemplo, como si se pudieran acumular las interpretaciones de diferentes puntos de vista. Cuando de lo que se trata es de buscar una interpretación que sea excedida por su propio movimiento interpretativo, que esté expuesta a su división, que constituya ese borde de lo real, ese exterior sin suturarlo.

El *acto* de interpretación instituye un corte: instaura y pierde un origen al que el sujeto será reenviado en las sucesivas vueltas de la repetición. Articulado la falta en el

origen, el acto inscribe y reconoce una pérdida. Entonces no hay *origen*, pero hay *comienzo* que en realidad es un recomienzo, es un salto que se efectúa sobre un abismo, sobre un fondo de indeterminación.

El lugar de la interpretación

En el texto *La dirección de la cura y los principios de su poder* Lacan se pregunta acerca de cuál es el *lugar* de la interpretación. La idea de lugar es lo que le permite, en el Seminario *El deseo y su interpretación* operar con la escisión entre enunciado y enunciación, nociones que extrae de la lingüística. Interpretar supone la pregunta acerca de la enunciación. A su vez, *el deseo es la interpretación*. El acto del analista no interpreta un deseo preexistente, sino que lo constituye como tal. Ésta es una tesis constante en Lacan.

Si la interpretación es coalescente con el problema del enunciado y la enunciación, es en el trabajo con el enunciado que la interpretación se encarga de escuchar y de articular lo *no dicho*. Es una manera de indicar cierta doblez, a partir de la escucha. El lugar de la interpretación se decide en función de cómo lo no dicho trabaja e infiltra el enunciado.

En este punto es preciso definir cómo se entiende la noción de significante. Un significante es *huella*, en el proceso del enunciado, de la enunciación del sujeto. Al significante como huella se lo puede captar en los discursos efectivamente pronunciados, en el lugar donde se descubre el impacto del sujeto. Pero esta huella no se la puede reducir ni al sentido, ni a la imagen acústica, sino que es la descomposición de esa pareja, del signo lingüístico como tal, de sus dos caras. Lacan utiliza el significante como una especie de operador metalingüístico que descompone al signo, pero no simplemente como la imagen clásica de dividirlo en dos y privilegiar uno de los factores en desmedro de otro. La noción de huella descompone esa oposición.

En el libro *Figuras de la feminidad*, dice Juan Ritvo: “Uno de los méritos mayores de la lingüística de Benveniste consiste en que distingue desde el inicio niveles irreductibles los unos a los otros: la lingüística de la lengua, que llega hasta la frase y no más allá se diferencia de la lingüística del discurso, que requiere de otras categorías que las dispuestas tanto por la lingüística estructural como por la generativa. ¿Dónde ubicamos al significante? Para mí no es un punto de partida, tal como lo pretende Lacan en “La Instancia de la letra”, sino un punto

¹³ J. Lacan: *Seminario XI .Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires 1986, p 259.

problemático de llegada; no es un sistema de primer grado sino de segundo, el significante descompone al signo en su totalidad; pertenece más bien al campo retórico que al plano más general de lo que solemos llamar masivamente lenguaje”¹⁴

Ritvo señala que Lacan ha insistido en que el significante es producto del fonema y que ésta es una confusión que proviene de la exigencia de postular la constitución de un orden literal según leyes de un orden cerrado, de crear una suerte de matemáticas o combinatoria significativa que conduzca a una supuesta formalización. Pero si hay orden cerrado no hay significante sino signo. Esta operación chocó con constantes obstáculos, y uno fundamental fue el de la experiencia clínica del fonologismo. Se hacía la diferencia entre asociar por el lado del sentido o el de asociar por el lado del significante, confundiendo significativo con fonema, promoviendo un simple juego de palabras. Esta impostura, que se practicó durante años desconocía lo que es la práctica de la escucha. Por lo tanto se puede afirmar que el significante no deriva del fonema, el fonema, en todo caso, se integra en el significante.

¿Por qué el significante es un problemático punto de llegada y no punto de partida? Porque al considerarlo como punto de partida aparece como si no tuviera nada que ver con el significado. Habría de entrada una suerte de bipartición radical que excluiría al significado. Pero la cuestión es la siguiente: es necesario darle un mínimo de sentido al significante, para poder, por lo menos, reconocerlo como tal y no como ruido. Ritvo agrega: *“El problema no es menor. Eco sostiene que para producir la serie Herr/Signore/Signorelli, es preciso, cuanto menos comprender tanto la lengua italiana como la alemana y poder disponer de correlaciones entre las figuras de la expresión y las figuras del contenido: un lapsus no es un lapsus si no moviliza figuras del contenido semántico”¹⁵*. Por ello hay que partir del signo y señalar que el significante no procede por partición de éste, sino por la lectura y descomposición de sus dos caras. El significante deviene instrumento que descompone al signo lingüístico y lo lleva al extremo del vaciamiento de sentido. Pero el vaciamiento es una tarea, no un punto de partida y depende de la dimensión retórica que es donde se juega la enunciación. El *Herr* del caso del olvido de Signorelli es un ejemplo de cómo el trabajo analítico va vaciando a ese término de sentido, cuando en la deriva asociativa se descubre su valor significativo, en función de aquello que se entredice sin terminar de decirse: algo del orden de la muerte y la sexualidad.

¹⁴ J.B.Ritvo *Figuras de la feminidad*, Letra Viva, Buenos Aires 2009, p. 170

¹⁵ J.B.Ritvo *Del Padre. Políticas de su genealogía*, Letra Viva, Buenos Aires 2004, p. 172

Como la interpretación apunta a romper la fijación de sentido que sostiene el síntoma, estas consideraciones son pertinentes para pensar de qué manera el discurso analítico tiende a problematizar el sentido y llevarlo al límite, en un proceso de vaciamiento que nunca acaba, que se repite.

Conclusiones:

A modo de conclusión interesa destacar los siguientes puntos trabajados a lo largo de esta tesis:

- La teorización en psicoanálisis depende de una posición receptiva, y ello implica escapar del discurso universitario, ya que éste supone una posición de dominio o de conquista de algún objeto de conocimiento. El saber que se despliega en psicoanálisis ha de ser puesto en cuestión, para dar apertura a estilos que respeten el orden de dificultad que se presenta en función de lo real de la práctica. En psicoanálisis la generalización es siempre problemática y depende de la recepción o del retorno repetitivo de la singularidad, que debe ser interpretada.

- Freud acuñó nociones y construyó conceptos, en un extraordinario esfuerzo de descubrimiento e invención de un lenguaje, que le permitió dar razones de una práctica y del movimiento de una experiencia inédita. Instauró una nueva discursividad, que según Foucault implica también un olvido esencial y constitutivo. Entonces conlleva como necesidad inevitable el retorno al origen. El retorno a Freud, como política de discurso, que no desconoce las condiciones de enunciación del psicoanálisis fue promovido fuertemente desde los comienzos de la enseñanza de Lacan y tuvo el valor de acto de interpretación de los cierres, de los olvidos y de las resistencias internas que la propia trama textual freudiana ofrecía. Lacan a partir de otros campos e intereses diversos desplegó su singular modo de argumentar, para alcanzar el rigor conceptual y logró tomar distancia crítica respecto de la escolarización y del uso pedagógico, al que había sido llevada la doctrina, por las instituciones. El retorno a Freud tiene un estatus ético ya que no hay actualización, ni modernización de la teoría, en todo caso hay construcción de la teoría, que a partir de las consecuencias de sus marcas de origen (el deseo de Freud y el descubrimiento del inconsciente) ensaya, paso a paso las razones de esta construcción. Esto también implica volver a pensar lo que tiene valor de causa en la experiencia.

- En relación a la posición de los psicoanalistas frente a la demanda social, se puede señalar que el psicoanálisis, salvo excepciones, ha intentado encuadrarse dentro de la legalidad que brinda el campo de la llamada “salud mental”, comprometiendo su sentido crítico y terminando por adaptarse a ciertas funciones sociales. Estos aspectos correlativos de su éxito social son los relieves de un síntoma, del que debe hacerse una lectura: tal como están dadas las cosas, la práctica analítica está ocupando el lugar que antes tenía la religión, siendo funcional a las demandas y restituyendo de algún modo al

padre ideal. Entonces se debe destacar que la puesta en juego del deseo del analista, como su política, implica siempre una elección, una posición frente a la demanda social y requiere más que una ética, el mantenimiento de la cuestión ética en una forma singular.

- En relación a la política de transmisión del psicoanálisis, es necesario repensar su estado de lengua actual. Teniendo en cuenta que la teoría tiene un carácter eminentemente retórico, se debe señalar la necesidad de inventar nuevos medios que operen por la interpretación de las resistencias, que se renuevan como consecuencia del propio descubrimiento de inconsciente. Es una cuestión ética que apremia, la de forjar una política de discurso que implique la invención de un estilo psicoanalítico. Por lo tanto se trata de vehicular una estrategia retórica que obligue a renovar las referencias, las metáforas, con las que sea posible seguir pensando, construyendo y transformando los problemas del discurso analítico, que está indisolublemente ligado a su práctica.

- La apuesta analítica, en relación a la transferencia y su manejo, requiere al deseo del analista como su política. También la función de la escucha es esencial, ya que el inconsciente se pone en juego y se estructura ahí, donde existe la transferencia, que es soporte de la escucha analítica. Cuando se hace referencia a la política del síntoma, se puede indicar que si efectivamente está la dimensión de la cura presente, necesariamente el síntoma desemboca en la repetición, a diferencia de la vida cotidiana, en la que esta tendencia se precipite o no, es contingente. El psicoanálisis condiciona la repetición en su práctica, lo que significa que no queda librada a sí misma. La instalación de la transferencia hace lugar a la demanda y el deseo del analista opera conduciéndola a su vertiente repetitiva. Gracias a la diferencia que hace Lacan entre transferencia y repetición es posible articular la pulsión con el deseo, allí donde la pulsión se juega en los desfiladeros del significante. La abstinencia y el deseo del analista son nociones fundamentales para que el conflicto psíquico se desarrolle en el campo transferencial de acuerdo a una operatoria específica, vacile el fantasma y tenga efectos en la economía libidinal del sujeto.

- Cuando se analiza la problemática del nombre propio, se destaca su función de sutura y cómo, a partir de la dirección de la cura, la relación del sujeto con el nombre deviene distinta. El nombre propio es soporte de las identificaciones del sujeto y como tal está ligado al fantasma. Es lo que el análisis conmueve, poniendo de relieve la función significante, unaria de la letra, ligada al nombre propio. En la identificación, el nombre propio tiene función de rasgo del Ideal, trata de subsanar, de taponar la falta

estructural. La apuesta del análisis no está en la línea del ideal, de consolidar un nombre, sino en el deseo y su vacío, allí donde se aloja la causa. Si el análisis pasara por la vía de hacerse un nombre y la transferencia se desarrollara en términos de neurosis de biografía, donde al parecer se jugaría con la ilusión del encuentro con “uno mismo”, la política de la cura abonaría la consistencia del fantasma. La apuesta a una *política del síntoma*, en cambio, supone que el análisis trabaje en contra de la significación que proyecta el paciente acerca de su síntoma. A esto apunta la interpretación cuando produce como efecto la división del sujeto. En este sentido es indispensable que la operación que hace alguien, en un análisis con su nombre, con la ficción biográfica, bajo transferencia, se desarrolle en términos de *desbiografización*.

- Respecto de la cuestión del acto, como acontecimiento más propio del análisis, el analista no puede sino estar solo, desprovisto de cualquier cálculo y de toda autoridad que pueda legitimarlo. En ese momento el analista no tiene ninguna consistencia de ser y soporta ese instante existencial. El problema de la existencia es, entonces decisivo en lo que concierne al acto analítico.

- El psicoanálisis comporta una ética de la interpretación, que supone, como política leer siempre lo excepcional. El lugar de la excepción es clave porque es allí donde se juega realmente la singularidad del sujeto y la necesidad del acto.

- La interpretación, aunque posea principios, no deriva de regla alguna, por lo que requiere de un salto, sitio reductible que es en rigor una decisión. El acto analítico se sostiene en una práctica que se desprende de sus garantías, por lo tanto no hay garantías de saber, ni garantías de Otro. Pone en juego la castración, y su política implica una *decisión de interpretación* de la que emerge el sujeto. En este punto es fundamental situar la *alienación estructural* que constituye al sujeto como tal, en relación a la decisión. Teniendo en cuenta que la alienación al Otro es la alienación a la falta de garantías del Otro, el sujeto está compelido a interpretar, como efecto del pase por la castración. Esta constricción a interpretar, paradójicamente es su margen de libertad que proviene, más bien, de la inconsistencia propia del Otro, antes que de una supuesta autonomía del sujeto. Una política de la interpretación requiere de la decisión del salto, a la vez ético y retórico. Haber saltado es haber pasado por el campo del deseo.

- El análisis comporta un trabajo sobre la base de una política del poder perder, para llamarlo de algún modo. Pero hay diferencia con el destino trágico que como tal lleva a una pura pérdida. No hay que confundir el destino –cuyas determinaciones se

presentan como plenas, velando la falta – con la estructura que incluye al sujeto y admite la dimensión del acto.

Un análisis no está orientado por el servicio de lo bienes, no puede basarse en preceptos o mandatos, propios de la moral corriente, entonces la acción del analista debe abrir las preguntas sobre las vías, modos y estilos que suplen o intentarán suplir el necesario defecto en el goce. De lo contrario se desconoce lo que implica la deuda simbólica, de la que el sujeto es responsable como sujeto de la palabra.

- La interpretación atañe a la causa del deseo, por ello interrumpe la demanda, dejando sin suturar el lugar de la causa. El deseo del analista mantiene abierto ese desgarramiento causal, que es correlativo a la inscripción de lo imposible. Así el análisis conduce al punto donde el Otro no responde. En la interpretación no hay respuesta, es decir, se apunta a estar fuera de la economía fantasmática que sostiene la respuesta del Otro.

Cuando Lacan alude al carácter preontológico del inconsciente, lo relevante es que no hay fundamento último. Se trata de una preontología radical donde la experiencia transforma en causa al fundamento ausente. Causa que se convierte en comienzo, que implica otro inicio, otra política respecto de la falta. En el límite, hay una falta de fundamento que no lleva al discurso analítico hacia un cierto “relativismo”, o a una nostalgia del fundamento ontológico, sino que pone en primer plano su estatuto ético y da lugar a la dimensión del acto analítico como apuesta sin garantías, en el juego mutuo entre inconsciente e interpretación.

Como la interpretación apunta a romper la fijación de sentido que sostiene el síntoma, estas consideraciones son pertinentes para pensar de qué manera el discurso analítico tiende a problematizar el sentido y llevarlo al límite, en un proceso de vaciamiento que nunca acaba, que se repite.

El acto de interpretación instituye un corte: instaura y pierde un origen al que el sujeto será reenviado en las sucesivas vueltas de la repetición. Articulado la falta en el origen, el acto inscribe y reconoce una pérdida. Entonces no hay origen, pero hay comienzo que en realidad es un recomienzo, es un salto que se efectúa sobre un abismo, sobre un fondo de indeterminación.

Referencias bibliográficas

- A.A.V.V.** “*Entre el mito y la lógica. Ensayo y crítica del psicoanálisis*” Editorial Letra Viva, Bs. As. 2001.
- A.A.V.V.** “*El ensayo como clínica de la subjetividad*” Lugar Editorial, Bs. As. 2001.
- A.A.V.V.** “*La verdad. Entre psicoanálisis y filosofía*” Ed. Nueva Visión, Bs. As. 2008.
- Adam, R.**, “*Lacan y Kierkegaard*” Ediciones Nueva Visión, Bs. As. 2007.
- Alemán, J.**, “*Cuestiones antifilosóficas en Jacques Lacan*” Bs. As. Edición Atuel 1993.
- Alemán, J.**, “*La experiencia del fin*” España. Ediciones M. Gómez 1996.
- Agambem, G.**, “*Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*” Editorial Pre-texto Valencia, 1998.
- Agambem, G.**, “*Estado de excepción*” Bs. As. Editorial Adriana Hidalgo 2004.
- Álvarez, A.**, “*La teoría de los discursos en Jacques Lacan*” Editorial Letra Viva Bs.As. 2007.
- Badiou, A.**, “*Manifiesto por la filosofía*” Editorial Nueva Visión, Bs.As. 1990
- Badiou, A.**, “*¿Se puede pensar la política?*” Editorial Nueva Visión, Bs.As. 1990.
- Balmès F.**, “*Lo que Lacan dice del ser*” Editorial Amorrortu, Bs. As. 2002.
- Deleuze, G.**, “*La lógica del sentido*” Paidós, Barcelona, 1989.
- Grüner, E.**, “*El ensayo. Un género culpable*” Homo Sapiens Ediciones, Rosario 1995.
- Grüner, E.**, “*Las formas de la espada*” Ediciones Colihue, Bs. As. 1997.
- Jinkis, J.**, “*Lo que el psicoanálisis nos enseña*” Lugar Editorial, Bs. As. 1983.
- Koop, G.**, “*Freud: la densidad figurativa*” Homo Sapiens Ediciones, Rosario 1996.
- Kuri, C.**, “*La argumentación incesante*” Homo Sapiens Ediciones, Rosario 1995.
- Kuri, C.**, “*Estética de lo pulsional*” Homo Sapiens Ediciones, Rosario 2007.
- Freud, S.**, Obras completas. Traducción por Luis López Ballesteros. Editorial Biblioteca Nueva 4ª edición, Madrid, 1981.
- “*Las perspectivas futuras de la terapia psicoanalítica*” (1910)
- “*Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico*” (1912)
- “*Recuerdo, repetición, elaboración*” (1914)
- “*Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*” (1915)
- “*Lecciones introductorias al psicoanálisis*” (1916-1917)
- “*Más allá del principio del placer*” (1920)
- “*Psicología de las masas y análisis del yo*” (1921)

“Análisis profano. Psicoanálisis y medicina. Conversaciones con una persona imparcial” (1926)

“El porvenir de una ilusión” (1927)

“El malestar en la cultura” (1930)

“Nuevas lecturas de introducción al psicoanálisis” (1932-1933)

“Análisis terminable e interminable” (1937)

Guyomard, P., *“El goce de lo trágico”* Ediciones de La Flor, Bs. As. 1997.

Lacan, J., *Escritos*, Editorial Siglo XXI, Bs. As. 14ª edición, 1987.

“Acerca de la causalidad psíquica”

“La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis”

“La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”

“La dirección de la cura y los principios de su poder”

“Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”

“De un designio”

“La ciencia y la verdad”

Lacan, J., *“El triunfo de la religión”* Editorial Paidós, 1º edición, Bs. As. 2005.

Lacan, J., Seminario VI *“El deseo y su interpretación”* Inédito.

Lacan, J., Seminario VII *“La ética del psicoanálisis”* (1959-1960) Paidós, Bs. As. 1988.

Lacan, J., Seminario IX *“La identificación”* Inédito.

Lacan, J., Seminario XI *“Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis”* (1964) Paidós, Bs. As. 1986.

Lacan, J., Seminario XIV *“La lógica del fantasma”* Inédito.

Lacan, J., Seminario XV *“El acto psicoanalítico”* Inédito.

Lacan, J., Seminario XVII *“El reverso del psicoanálisis”* (1969-1970) Paidós, Bs. As. 1992.

Lacan, J., Seminario XVIII *“De un discurso que no fuese del semblante”* Inédito

Lacan, J., Seminario XX *“Aún”* (1971-1972) Paidós, Bs. As. 1991.

Lacan, J., *“Proposición del 9 de octubre de 1967”*. Revista *“Ornicar? El saber de psicoanálisis”* Editorial Petrel, Barcelona 1981.

Lacan, J., *“Mi enseñanza”* Paidós Bs. As. Editorial 1º edición 2007.

Le Poulichet, S., *“La obra del tiempo en psicoanálisis”* Amorrortu editores, Bs. As. 1996.

López, H., *“Las adicciones. Sus fundamentos clínicos”* Editorial Lazos, Bs. As. 2003.

- Revista Conjetural N°42.** Ediciones Sitio, Bs. As. mayo 2005.
- Revista Conjetural N°43.** Ediciones Sitio, Bs. As. octubre 2005.
- Revista Conjetural N°44.** Ediciones Sitio, Bs. As. mayo 2006.
- Revista Conjetural N°45.** Ediciones Sitio, Bs. As. agosto 2006.
- Revista Conjetural N°46.** Ediciones Sitio, Bs. As. mayo 2007.
- Revista Conjetural N°47.** Ediciones Sitio, Bs. As. setiembre 2007.
- Revista Conjetural N°48.** Ediciones Sitio, Bs. As. abril 2008.
- Revista Conjetural N°49.** Ediciones Sitio, Bs. As. agosto 2008.
- Revista Conjetural N°50.** Ediciones Sitio, Bs. As. abril 2009.
- Revista Conjetural N°51.** Ediciones Sitio, Bs. As. agosto 2009.
- Revista Redes de la Letra N° 9:** “*Actualidad de psicoanálisis*” Ed. Legere, Bs. As. 2000.
- Revista Redes de la Letra N° 11:** “*Voces, maneras, ruinas*” Ediciones Legere, Bs. As. 2004.
- Ritvo, J. B. y Kuri, C.,** “*Ensayo de las razones*” Editorial Letra Viva, Bs. As. 1997
- Ritvo, J. B.,** “*Formas de la sensibilidad. Restos de la cultura*” Laborde Editor y Editorial Fundación Ross, Rosario 1999.
- Ritvo, J. B.,** “*Del Padre: políticas de su genealogía*” Editorial Letra Viva, Bs. As. 2004.
- Ritvo, J. B.,** “*Figuras del prójimo; el enemigo, el otro cuerpo, el huesped*” Editorial Letra Viva, Bs. As. 2006.
- Ritvo, J. B.,** “*Figuras de la feminidad*” Editorial Letra Viva, Bs. As. 2009.
- Roustang, F.,** “*Lacan, del equívoco al callejón sin salida*” Ediciones Siglo XXI, México 1989.
- Safouan M.,** “*Jacques Lacan y la cuestión de la formación de los analistas*” Editorial Paidós, Bs.As. 1984.
- Safouan M., Philippe J., Hoffman C.,** “*Malestar en el psicoanálisis. El tercero en la institución y el análisis de control*” Bs.As. Ediciones Nueva Vision.1997.
- Sissa, G.,** “*El placer y el mal, Filosofía de la droga*” Ed. Manantial, Bs. As. 1998.
- Thiebaut, C.,** “*Historia del nombrar*” Ediciones Visor, Madrid, 1990.
- Zizek, S.,** “*El sublime objeto de la ideología*”. Editorial Siglo Veintiuno, Bs.As. 1992.
- Zizek, S.,** “*Elespinoso sujeto*”.Paidós, Bs.As. 2001.

